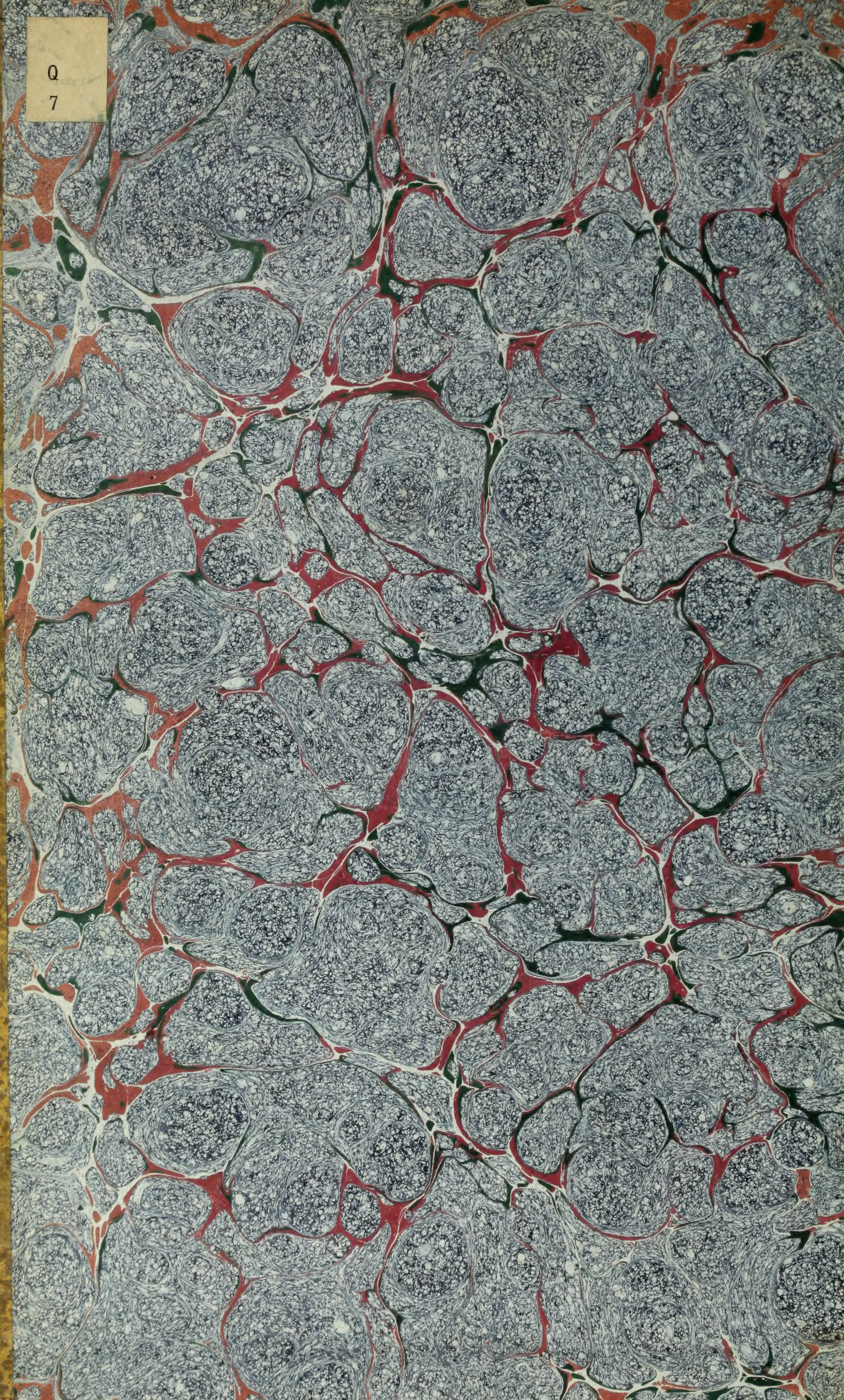
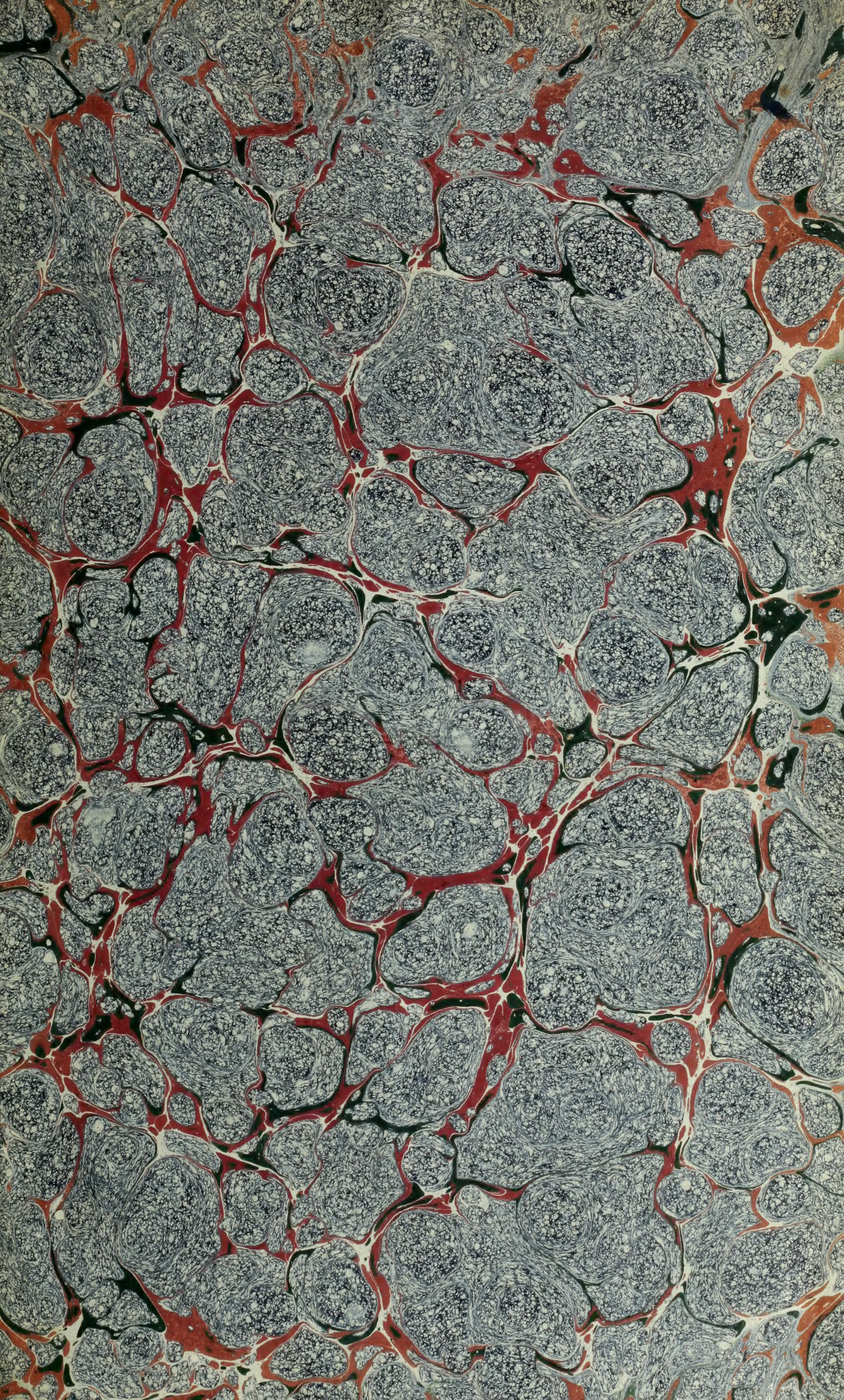



Q
7



R. P. FRANCISCI SUAREZ

GRANATENSIS è Societate JESU,

Doctoris Eximii,

DE DIVINA GRATIA

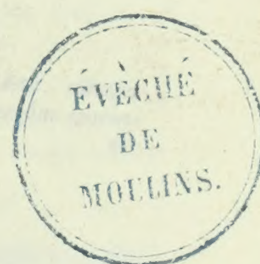
PARS POSTREMA,

CONTINENS POSTERIORES LIBROS SEPTEM

DE HABITUALI GRATIA, SANCTIFICATIONE HOMINIS, AC MERITO.

OPERUM TOMUS OCTAVUS.

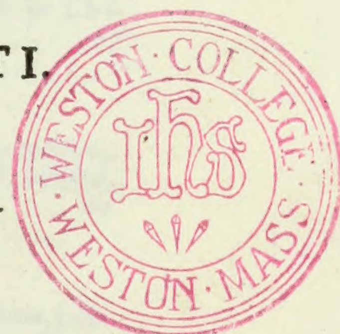




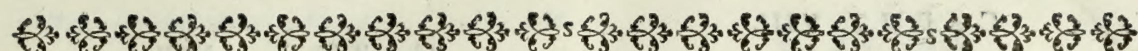
VENETIIS,

APUD SEBASTIANUM COLETI.

MDCCXLI.



Superiorum Permissu, ac Privilegiis.



INDEX LIBRORUM, ET CAPITUM HUJUS VOLUMINIS.

LIBER VI.

De essentia gratiæ, seu justitiæ habitualis.

LIBER VII.

De justificatione, seu sanctificatione hominis, prout est effectus formalis gratiæ habitualis.

De formali effectu gratiæ habitualis, qui hominis sanctificatio, justificatio, aut interna renovatio dici potest.

LI-

CA-

CA-

FINIS INDICIS LIBRORUM ET CAPITUM.

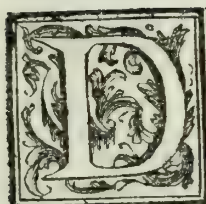
LIBER

TRACTATUS DE GRATIA PARS III.

DE HABITIBUS JUSTITIÆ, SEU GRATIÆ GRATUM FACIENTIS.

LIBER SEXTUS

De essentia gratiæ, seu justitiæ habitualis.



Istinximus in principio hujus materiæ gratiam gratum facientem in actualem, & habitualem, & in actuali explicanda totam primam, & secundam hujus tractationis partem posuimus: hanc ergo posteriorem habituali gratiæ tribuimus, & in præsenti libro an sit, quid, & quotuplex sit declarabimus, in sequentibus vero de causis, & effectibus ejus dicemus.

CAPUT I.

Utrum inter dona gratiæ gratum facientis detur aliquod creatum, & intrinsece inhærens homini, & absque operatione permanens.

1 IN hoc puncto non est inter Catholicos controversia. Errores autem Pelagii, & novorum hæreticorum sufficienter in proleg. 5. retulimus, & fundamentum Pelagii totum ordinem gratiæ, & supernaturalium actuum negantis, in prima hujus operis parte satis est refutatum. Contra Protestantes vero, quatenus non veram, sed imputatam justitiam in nobis agnoscunt, & ideo justitiam, seu gratiam gratum facientem non in aliquo habitu, sed in extrinseco Dei favore ponunt, in libro sequenti agendum est: & ideo his omissis, ut certum supponimus, nos apud Deum justificari, & gratos fieri interventu alicujus gratiæ creatæ, & inhærentis nobis, nam actus gratiæ creati sunt, & inhærentes nobis, ut per se constat, & sine illis grati Deo non efficimur, ut ex libro secundo constat, & in hoc, & sequenti latius dicemus: an vero præter hanc gratiam actualem alia gratia permanens necessaria sit, tractandum nunc proponimus, quia fundamentum est omnium, quæ in hac tertia parte hujus tractatus dicturi sumus.

Dubitandi ratio

2 Ratio autem dubitandi est, quia non sunt res multiplicandæ sine necessitate; nulla autem talis gratia necessaria videtur: ergo. Probatur minor, quia ad salutem sufficiunt nobis actus, quibus credimus, speramus, & diligimus, & alia præcepta servamus, nam qui mandata servat ad vitam ingreditur. Ad hos autem actus efficiendos sufficiunt nobis actualia auxilia divinarum illuminationum, & inspirationum, ut ex toto Conc. Arausicano, & ex Trident. sess. 6. can. 3. sumitur. Hæ autem gratiæ solum sunt in nobis, quando vel in illis, vel per illas actu operamur: ergo nulla est necessaria permanentior gratia, cum tota gratiæ necessitas solum sit ad operandam salutem.

Ratio dubitandi accrescit

3 Unde nulla etiam alia gratia videtur habere fundamentum in Scriptura, vel Conciliis, quia licet dicant, gratiam, vel charitatem nobis infundi, sufficienter intelliguntur de ipsa operatione gratiæ, nam ipsi actus supernaturales vere dicuntur infusi, quia in se supernaturales sunt, & licet ad illos concurrant nostræ potentiæ, tamen ut specialiter elevatæ, & adjutæ a Deo concurrunt. Unde Concilium Arausicanum cap. 4. & 6. dicit, hæc opera fieri in nobis *per infusionem, & operationem Spiritus Sancti*, quia nimirum fiunt per ejus illuminationem, & inspirationem, ut in capite septimo tacite declarat: ergo infusio gratiæ sufficienter salvatur in actuali. Denique si ponenda esset aliqua gratia permanens post operationem, maxime quia, transacta operatione, homo denominatur, & vere manet fidelis, aut justus, sed hujusmodi denominationes sufficienter sumuntur ab actibus præteritis non retractatis: ergo præter illas denominationes non est necessaria specialis gratia permanenter inhærens. Minor probatur a contraria, quia homo, qui peccatum commisit, licet finito actu nihil habituale in illo manserit, vere est, & dicitur peccator: ergo idem cum proportione sufficit in denominatione justi, vel fidelis.

4 Dico nihilominus, præter operationes, aliquod donum creatum ad ordinem gratiæ gratum facientis pertinens nobis infundi, quod in nobis permanet, etiam dum non operamur. Assertio est communis Theologorum, & certa; quem autem gradum certitudinis habeat, infra dicam. Probatur autem primo, quia est valde consentanea Scripturis, nam Christus dixit Joan. 14. *Siquis diligit me sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.* Ubi prius ponit dilectionem hominis, & observationem mandatorum, & ratione illius promittit Trinitatis adventum ad hominem, qui adventus non fit, nec intelligi potest sine novo effectu, & dono ab operatione distincto, cum operationem supponat. Non solum autem promittit Christus adventum ad animam diligentis ipsum, sed etiam permansionem in illa: ergo eodem dono, quo advenit, permanet: ergo tale donum permanens est, etiam transacta operatione. Nam sicut non potest ad nos denuo venire sine interventu alicujus doni creati, quia non venit per mutationem suam, ita neque potest in nobis peculiari modo permanere sine creato dono permanente. Quod potest confirmari ex August. epist. 57. ubi in quæstion. 2. dicit quod Deus non solum ad adultos venit, & in eis manet, sed etiam in parvulis; ad hos autem venire, aut in eis permanere non potest per operationem, de ordinaria lege loquendo; ergo est per dona permanentia. Et hoc confirmant alia testimonia, in quibus Deus dicitur habitare in justis, & ipsi dicuntur templum Spiritus Sancti, sic Paulus ad Ephesios 3. *Flecto genua mea, & cæt. ut det vobis secundum divitias gloriæ suæ virtute corroborari per spiritum ejus in interiorem hominem, Christum habitare per fidem in cordibus vestris in charitate radicati, & fundati.* Et 1. ad Corinth. 3. *Nescitis, quia templum Dei estis, & spiritus Dei habitat in vobis.* Et 2. ad Timotheum 1. *Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis.* Et 1. ad Corinth. 6. *Nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo.* Et 2. ad Cor. 6. *Vos estis templum Dei vivi, & cæt.* habitare autem, & habere, permanentiam significant: ergo & gratia, qua mediante Deus habitat in homine, & per quam consecratur in tem-

Assertio communis fundata

templum Dei, & ædificatur in habitaculum Spiritus Sancti, ut dicitur ad Ephes. 2. est forma permanens in ipso. Confirmatur ex August. dicta epist. 57. quæst. 1. nam Deus ita habitat in justis per gratiam amoris sui, ut magis habitet in magis sanctis: ergo illa habitatio est mediis donis creatis, ac permanentibus magis, vel minus perfectis, nam in Deo secundum se differentiæ illæ inveniri non possunt.

Aliis testimoniis confirmatur

5 Hoc etiam confirmant illa testimonia, in quibus dicitur homo regenerari, cum sanctificatur, & Dei filius fieri, juxta illud 1. Petr. 1. *Regeneravit nos in spem vivam*, & ad Tit. 3. *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, quam effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut justificati gratia ipsius hæredes simus, & cæt.* Generatio enim non tendit ad motionem, vel operationem transeuntem, sed dat esse permanens, hoc autem fit per gratiam, teste Paulo: ergo illa forma est permanens. De qua proinde optime intelliguntur verba Petri 2. epist. cap. 1. *Magna, & pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ efficiamur consortes naturæ.* Quia naturæ consortium, seu participatio per formam dantem esse permanens, quale est esse ipsius naturæ, communicatur, ut infra latius explicabimus. Præterea gratia ipsa, ad quam renascimur, dicitur *semen Dei, quod in nobis manet.* 1. Joan. 3. dicitur etiam *pignus hæreditatis* ad Ephes. 1., pignus autem apud creditorem permanet. Item dicitur ibidem *signo, quo signantur credentes spiritu promissionis sancto*, & cap. 4. *In quo* (scilicet Spiritu Sancto) *signati estis*, & 2. ad Corinth. 1. *Unxit nos, & signavit, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris.* Nam quia hæc dona per Spiritum Sanctum dantur, & ipse etiam cum illis donatur, & ideo Paulus ubique utrumque conjungit. Et sic etiam optime intelligitur illud ad Rom. 5., scilic., *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritū Sanctum, qui datus est nobis.* Nam licet actus etiam charitatis possit dici in nobis diffusus, tamen Paulus non de illo solo sufficienter exponitur, quia intelligit Spiritum Sanctum ita dari nobis per charitatem, ut in nobis etiam maneat, quod non fit nisi per charitatem, seu donum permanens, ut ostendi. Unde ait Joan. 1. can. cap. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, & simus.* Sumus autem, & nominamur filii Dei permanenter, ac vere per naturæ divinæ participationem. Denique Joan. 4. vocat Christus hanc gratiam *fontem aquæ vivæ, salientis in vitam æternam*, id est, salire facientis eum in vitam æternam; salit autem homo per opera gratiæ: ergo illa gratia est quasi permanens illorum principium. Et quamvis Spirit. Sanct. sit ille fons, tamen ille non est in nobis sine donis suis, ut sæpe dixi.

Fundamentum 2. ex Patribus

6 Secundo principaliter probatur hæc veritas ex Patribus. Et in primis Dionysius cap. 2. de Ecclesiast. Hierarch. expendens verba Christi Joan. 14. supra citata dicit. *Primus animi ad divina motus Dei dilectio est*, & postea subdit, *dilectionis progressum esse sacratissimam, & ineffabilem operationem, qua divinus* (inquit) *in nobis status efficitur*, de quo divino statu subjungit: *Hic status divina nativitas est*, & rursus addit, *neminem posse operari divina, qui hunc statum non sit consecutus, quia unusquisque ea solum agit, quæ substantiæ, statusque sui sunt.* Per hunc ergo divinum statum nihil aliud intelligit, nisi statum permanentis gratię, quę nobis per baptismum datur. Et ita evidentius loqui solent Patres de hac gratia, cum agunt de effectu baptismi, presertim in parvulis; estque egregium testimonium D. Chrysost. homil. ad Neophytos, ubi inter alia inquit. *Multis quidem videtur, cœlestem gratiam in peccatorū tantum remissione consistere, nos autem honores computabimus decem. Hac de causa etiam infantulos baptizamus, ut non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, hæreditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint omnes, ut spiritus habitatio fiant.* Et (quod notandum est) subjungit statim de adultis. *Sed vos, dilectissimi fratres, & me quidem similis beatitudo conceperat, similis ornavit gratia.* Quem locum referens Augustinus libro primo, contra Julianum cap. 6. exponit priora verba, quibus Julianus abutebatur ad negandum originale peccatum. Sed hoc alterius considerationis est.

D. Chrysostomi sententiā ut verissimam S. Aug. amplectitur

7 Ex aliis autem Chrysostomi verbis apertissime constat, eum docuisse, in parvulis gratiam esse formam eis inhærentem, ubique sine operatione, cujus parvuli non sunt capaces; & eandem dicit infundi adultis. Quam sententiam August. tanquam verissimam amplectitur, & similem habet lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. cap. 9. ubi cum docuisset contra Pelagium peccatum intrasse in mundum per Adamum, non tantum imitatione, sed etiam origine, inducit exemplum a contrario de gratia Christi: *Nam & Christum* (ait) *imitantur sancti ejus ad sequendam justitiam, sed præter hanc imitationem gratia ejus illuminationem, justificationemque nostram etiam intrinsecus operatur.* Et infrà: *Hæc enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori, qui certe imitari aliquē nondum valent.* Ubi evidenter ponit in parvulis gratiam inhærentem, & internam absque operatione. Unde cum illam gratiam vocet illuminationis, & justificationis, necesse est de habituali illuminatione, & justificatione intelligi. Et postea de adultis subdit. *Præterquam quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbuit* (scilicet Christus) *dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infudit & parvulis.*

D. Cyprianus similiter habet.

8 Atque idem sentit de gratia adultis infusa per baptismum Cyprian. in epist. 2. ad Donatum, ubi inter alia ait: *Inexpiatum pectus, ac purum desuper se lumen infundit, postquam cœlitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit*, & cætera usque ad illud, *Dei esse cœpisse, quod jam Spiritus Sanctus animaret.* Ubi in summa comparat hanc spiritualem vitam corporali, ut sicut ex carnali nativitate oritur facultas, & propensio peccandi, ita per Spiritum Sanctum detur quædam spiritualis vita, ex qua nascitur facultas sancte operandi. Sicut ergo animalis vita permanet cessante operatione, ita etiam vita spiritualis. Quod alio exemplo declarat Basilius lib. de Spirit. Sanct. cap. 26. dicens. *Sicut cernendi vis est in oculo sano, ita operatio Spiritus sancti est in anima purgata, & sicut ars est in eo, qui illam nactus est, ita gratia Spiritus Sancti est in eo, qui illam recepit, semper quidem præsens, & si non perpetuo operans.* Nihil profecto clarius. Et ad eundem modum dixit Irenæus libro 5. cap. 6. Spiritum Sanctum infundi justis permanenter. *Perfecti* (inquit) *qui spiritum in se perseverantem habent Dei.* Et multa ex testimoniis Scripturæ adductis in hoc sensu allegat.

S. Ambr. sic etiam docet

9 Sic etiam Ambros. lib. 6. Examer. cap. 8. his verbis exponit inhærentem gratiam. *Utrum secundum corpus, an secundum animam justificatio tibi conferri videatur, quæso respondeas. Sed dubitare non potes, cum justitia, unde justificatio derivata est, mentis tuæ utique, non corporis sit. Pictus es ergo o homo* (ita enim explicat esse hominem ad imaginem Dei) *& pictus a Domino Deo tuo. Bonum habes artificem, atque pictorem, noli bonam delere picturam, non fuco, sed veritate fulgentem, non cera expressam, sed gratia*, utique permanente, non enim de sola operatione possunt hæc explicari. Similem sententiam habet Cyrillus lib. 4. in Isai. oratione secunda, circa illa verba cap. 44. *Memento horum Jacob, & cæt* dicens: *Formatur homo in filium Dei, intelligibiliter informatus divinarum legum scientia ad speciem effigiemque excellentem, quæ nimirum ornatu in animis hominum inhæret, ac insidet. Hæc autem pulchritudo intelligi potest spiritualis. Formantur enim velut in Christo per Spiritus Sancti participationem ad ipsius speciem.* Et infra: *Formatur autem in nobis Christus, sancto nobis spiritu divinam quandam formam per sanctificationem, & justitiam indente*, & cætera, quæ prosequitur.

Concilia pro assertione nostra stant

10 Tertio possumus eandem veritatem ex Conciliis confirmare. Verumtamen antiqua Concilia non satis distincte de hac gratia loquuta sunt, quia Pelagius nihil inter gratiam transeuntem, vel permanentem distinxit, sed absolute veram gratiam negavit, & ita Concilia etiam absolute de gratia loquuta sunt. Concilium autem Arausicanum canon. 20. distinxit aliqua dona gratiæ, quæ Deus solus in nobis facit, ab aliis, quæ nos ex ipsius dono facimus, sic enim ait. *Multa sūt in homine bona, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus, ut faciat homo.*

Hæc

Hæc autem posteriora bona sunt operationes: ergo præter operationes, sunt alia dona gratiæ sanctificantis nobis infusa, quæ fuit sententia August. libro secundo, contra duas epistol. Pelagian. cap. 8. In eo tamen non satis explicatur, qualia, & quam permanentia sint illa dona. Igitur Concil. Trident. expressius in sess. 6. ca. 7. definivit, in justificatione renovari hominem, in se recipiendo justitiæ donum, quod fit, dum sanctissimæ passionis Christi merito *per Spiritum Sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret*, quod eisdem fere verbis definit can. 11. Loqui autem de dono permanente inferius ostendemus.

Ratione fulcitur D. Thom.

11 Quarto uti possumus ratione sumpta ex Div. Thom. 1. 2. q. 110. art. 1. fundata in efficacia divini amoris erga creaturam; nam Deus non amat creaturam, nisi ut bonam, nam cum omnis amor feratur in objectum sub ratione boni, multo magis divinus amor, qui ordinatissimus est. Nam homo licet amet sub ratione boni, interdum diligit apparens, & non verum bonum: quod autem Deus amat, necessario est vere bonum. Objectum autem creatum non supponitur bonum ad divinum amorem, sed per illum efficitur bonum, quia creatura nihil est de se, nisi a Deo esse accipiat: ergo nec bonitatem habet, nisi a Deo illam recipiat: ergo per amorem Dei illam recipit, quia Deus nihil facit, nisi volendo, & amando. Unde Sapient. 11. dicitur Deo: *Diligis omnia, quæ sunt, & nihil odisti eorum, quæ fecisti*: ergo Deus, ut extra se aliquid amet, non supponit bonitatem in objecto creato, sed amando illam confert. Et ideo Genes. 1. narrato uniuscujusque diei opere, additur. *Et vidit Deus, quod esset bonum*, & in fine dicitur. *Vidit Deus cuncta, quæ fecit, & erant valde bona*: ergo Deus, & amando facit bonum & non potest aliter amare, quam conferendo bonum. Ideoque non potest Deus specialiter amare aliquam rem, vel personam, quin aliquam specialem bonitatem illi conferat. At vero Deus diligit hominem naturali amore, quatenus illi dat esse naturale, & bonitatem, ac perfectionem illi naturaliter convenientem, & inhærentem: ergo ut diligat eum altiori, & gratuito amore, necesse est, ut aliquam bonitatem realem, & inhærentem illi conferat. Eos autem, quos Deus gratos sibi habere dicitur, specialiter amat amore gratuito, & distincto ab amore naturali: ergo ex vi illius amoris eis confert aliquam bonitatem, seu perfectionem realem creatam in ipsis permanentem, & superantem vim amoris naturalis, & hanc gratiam gratum facientem vocamus: ergo necesse est gratiam esse aliquid creatum, & permanens in homine, quem Deus gratuito diligit.

Impugnatio Durandi

12 Hæc vero ratio multis modis impugnatur, & primo obiicit Durand. in 1. distinct. 17. quia prius est, Deum amare hominem, quam infundere illi aliquod donum creatum, & inhærens: ergo potest Deus amare hominem nullum donum ei conferendo, quia prius potest esse, & intelligi sine posteriori: ergo ex amore gratuito Dei non recte colligitur gratia creata. Antecedens probatur, nam donum creatum provenit ex amore divino, ideo enim Deus dat alicui gratiam, quia illum amat: ergo prius est amare, quam dare, sicut causa prior est effectu; imo Deus amat ex æternitate, donat autem in tempore. Secundo obiicit Ochamus in eadem dist. 17. q. 1. in argumentis contra primam conclusionem, posse Deum diligere aliquem amore gratuito, nullum donum inhærens illi conferendo, quia potest facere acceptum ad gloriam, & charum sibi sine dono, quia ad hoc sufficit quod secundum præsentem statum disponat eum ad vitam æternam, quod potest facere sine inhærente dono, tollendo ab illo omnem intrinsecam indignitatem, & dignificando illum (ut sic dicam) per extrinsecam dilectionem, & acceptationem. Quomodo etiam aliqui Thomistæ dixerunt, posse Deum facere hominem sibi gratum sine gratia inhærente, ut Soto in 4. d. 1. q. 3. art. 1. & Medina 1. 2. quæst. 51. art. 4. ubi ait esse hoc exploratum apud Theologos. Nos etiam dicemus, posse Deum remittere peccatum sine gratia inhærente, quod tamen sine gratuita dilectione non

Objectio Ockam

fit. Tertio denique obiici potest, quia illo discursu ad summum probatur hunc amorem Dei efficere in nobis aliquod donum, quod gratum, & amabilem hominem redderet, non vero probat esse aliquid permanens ab operatione distinctum, quia etiam sancta operatio hominem bonum, & amabile facit.

Manet D. Thom.

13 Nihilominus ratio D. Thomæ recte declarata vim, & efficaciam habet. Nam inprimis supponendum est, amorem Dei, si durationis ordinem spectemus, esse longe priorem, quam sit effectio alicujus boni in objecto amato. Nam amor est actus in Deo ipso immanens, effectio autem bonitatis in objecto amato est actio transiens, & ideo amor est æternus, effectio autem temporalis: ergo secundum realem existentiam, ac durationem prior est amor, quam collatio doni inhærentis. Hoc tamen non obstat, quominus comparando amorem, & bonum creaturæ secundum habitudinem actus, & objecti amati ex æternitate amore efficaci pro tali tempore, & momento, sub tali ratione, & habitudine simul sint secundum mensuram, aut coexistentiam æternitatis, quia non potest esse actus sine objecto, neque actus efficax sine effectu pro illo tempore, pro quo amatur. Loquor autem de more efficaci, nam de inefficaci, seu conditionato, seu simplici affectu, qui etiam solet voluntas antecedens vocari, de hoc, inquam, amore clarum est, non necessario ponere aliquam bonitatem inhærentem in persona amata, quia est tantum voluntas conditionata, quæ non impleta conditione nihil ponit in esse, & contingit sæpe, ut conditio non ponatur, ut patet in reprobis, quos Deus ad gloriam dilexit, hoc tantum antecedente, seu conditionato amore. Et tamen hic etiam amor, si gratuitus sit, non potest intelligi sine habitudine ad aliquod donum creatum superans naturam; nam vi illius amoris Deus paratus est ad illud beneficium præstandum, si conditio impleatur, & illa impleta necessario conferet tale bonum necessitate immutabilitatis, seu suppositionis.

Inefficax amor non necessario aliquam bonitatē in amata persona ponit.

14 Quin potius amor etiam absolutus, & efficax, si non comparetur ad tempus, pro quo Deus amat tale bonum tali personæ, sed ad tempus, vel durationem antecedentem, potest vere denominare creaturam dilectam, etiam quando illa non ponit aliquam bonitatem inhærentem, quia ordinare illam, vel acceptare, aut deputare ad accipiendum aliquando tale beneficium, etiam est verus amor, & magnæ æstimationis. Et talis est absoluta electio, seu dilectio prædestinatorum, nam etiam quando sunt in peccato, vel etiam in infidelitate, diliguntur illo amore, vere supernaturali, & gratuito, quamvis Deus pro eo tempore nullum supernaturale donum eis conferat. Et simili modo dilexit Jeremiam ex utero matris suæ, ex quo illum in prophetam designavit, juxta illud Jerem. 1. *Antequam exires de vulva sanctificavi te, & prophetam in gentibus dedi te*: quod multi existimant factum esse per Dei voluntatem sine dono inhærente, sicut & illud, quod Paulus de se dicit ad Galat. 1. Segregatum fuisse ex utero matris in Evangelium Dei, ut alibi tractavi. In hoc autem amoris genere etiam salvatur, ac necessarium est, ut in objecto includat aliquod bonum creatum dandum aliquando personæ sic dilectæ.

Dilectio prædestinatorum est etiam quando in peccato, vel infidelitate sunt

15 Quamobrem si amor Dei sit absolutus, & referatur ad illud idem tempus, pro quo vult bonum creaturæ, necesse est, ut pro eodem tempore ponat aliquod bonum creatum proportionatum amori, quia alias neque esset efficax, neque haberet debitum objectum. Et ita ratio D. Thomæ, si ad quemcumque amorem Dei gratuitum applicetur, convincit, non posse intelligi sine habitudine ad aliquod bonum creatum superans naturam. Quomodo enim posset talis amor ab amore pure naturali distingui, si nec supernaturale bonum conferret, nec ad illud personam ordinaret? Atque ita si talis amor referatur ad tempus pro quo habetur, necesse est, ut etiam pro illo aliquid ponat in creatura, alias non esset efficax. Unde quia ex Scripturis habemus, Deum absolute efficaciter, & gratuito diligere aliquos homines etiam pro tempore præsentis vitæ, recte concluditur, ex vi talis amoris aliquod donum in eis fieri, quod illis inhæreat.

D. Thom. ratio quomodo convincat.

Et hic est sensus rationis D. Thomæ, quæ evidentius concludit de hominibus justis, & diligentibus Deum; tum quia vere efficiuntur justi, & sancti secundum præsentem justitiam, & de illis scriptum est: *Qui diligit, diligetur*, & *Siquis diligit me, Pater meus diligit eum, & ad eum veniemus, &c.* Verumtamen cum eadem proportione ratio procedit de omnibus, qui secundum præsentem statum aliquo gratuito amore minus perfecto, & quasi inchoato diliguntur, quia necesse est ob eandem rationem, ut inchoationem aliquam justitiæ, & sanctificationis per aliquam gratiam inhærentem accipiant.

Distinctio quædam argumento solvendo non inserviens

16 Ad rationem ergo dubitandi de prioritate amoris Dei ad effectum ejus, aliqui distinguunt duplicem amorem Dei, unum naturæ, & alium gratiæ; id est unum, quo vult naturam esse, alium, quo vult sibi esse gratam: & amorem naturæ dicunt esse priorem gratia, juxta illud August. tract. 102. in Joan. in fine, *Deus in nobis non faceret, quod amaret* (id est, gratiam) *nisi antequam id faceret, nos amaret*. Sed licet distinctio bona sit, & doctrina vera saltem quoad ordinem executionis, nihilominus argumento solvendo non inservit, quia Deus non facit gratiam per amorem naturæ, ut sic, sed per hunc amorem dat esse naturale, & per amorem gratuitum dat esse gratiæ. At vero argumentum procedit de hoc eodem amore, quo fit gratia. Nam per hunc amorem perficitur natura in superiori ordine, ad quem elevatur, simulque per illum amatur homo amore benevolentiæ tanquam subjectum, cui bonum gratiæ amatur, ipsa vero gratia amatur amore concupiscentiæ tanquam bonum, quod alteri amatur, & integrum objectum illius amoris non est natura præcise sumpta, sed ut aliquo modo justa, vel sancta. Argumentum autem Durandi procedit de hoc ipso amore, quatenus est causa gratiæ, ac proinde prior suo effectu.

Ad argument. Durandi

17 Ad hoc ergo inprimis respondere possumus negando consequentiam, quia illa ad summum est prioritas naturæ, seu causalitatis. Et hoc modo sæpe contingit id, quod est prius natura, non posse esse sine posteriori, ut lux non est naturaliter sine illuminatione, licet sit prior natura, neque anima sine potentia, & cæt. Deinde dicitur amorem Dei dupliciter considerari posse, primo, ut est in se quædam proprietas absoluta, quæ est principium operandi ad extra, & sic concedo esse natura priorem, ut ratio facta probat. Secundo potest considerari, ut dicens habitudinem ad talem personam, quam denominat dilectam tali modo, & pro tali tempore, & sic nego amorem illum denominare dilectam talem personam pro tali tempore prius natura, quam in illa fiat gratia, quia non prius pervenit (ut ita dicam) ad talem personam denominatio dilectæ, quam gratæ, tum quia non est minus efficax ille amor ad denominandam illam personam amatam, quam ad efficiendam in ea illam bonitatem, quam ei amat, & vult; tum etiam, quia illa denominatio amati involvit bonitatem illam, quia sicut Aristoteles dixit, amare, est velle bonum, in Deo autem velle absolute, & pro tali tempore, est facere, & ideo non prius sic amat, quam faciat. Unde si aliqua prioritas ibi consideratur, est potius rationis, quam naturæ, quæ nihil refert, nam etiam e converso si amor Dei consideretur ut quædam complacentia, prius est facere, quam amare, ut sensit August. loco citato dicens: *Amorem nostrum pium, quo colimus Deum fecit Deus, & vidit, quia bonum est, ideo quippe amavit ipse, quod fecit*.

Ad Okam respondetur

18 Circa secundam objectionem disputare nunc nolumus, an possit Deus facere hominem sibi gratum, seu charum, aut acceptum sine inhærenti dono, neque etiam est tractandum, an possit remitti peccatum sine mutatione physica peccatoris, quia hæc infra suis locis tractanda sunt, & hic necessaria non sunt. Jam diximus, posse Deum pro aliquo tempore diligere, pro quo non præbeat inhærens donum, quamvis non possit ita diligere sine habitudine ad donum aliquando conferendum, nec sine proposito dandi illud suo tempore vel absolute, vel sub conditione, juxta mensuram amoris. Et hoc modo probabile est, posse Deum acceptare aliquem hominem ad benevolentiam suam pro aliquo tempore, pro quo nullam inhærentem gratiam illi præbeat, de potentia nimirum absoluta, nam de lege non ita facit. Unde amor ille esset longe diversus ab illo amore, quo nunc amat Deus justos pro eo tempore, pro quo vult esse sanctos, & sibi gratos, & ideo nullum est argumentum ab uno ad alium: nam per hunc amorem Deus amat bonum, ut in præsenti bonum, & sanctum, per alium vero solum amat hominem, ut futurum postea bonum, vel sanctum. Quod si urgeas, etiam posse fieri hominem bonum per illum extrinsecum amorem, saltem auferendo ab illo peccatum. Respondeo, per hoc præcise, non tam fieri hominem bonum, quam non malum, & ideo esto id possit fieri sine infusione alicujus boni realiter inhærentis, per mutationem quandam moralem, quæ sufficit ad ablationem mali, fiet tamen a Deo, non tam ut positive amante, quam ut deponente odium, seu injuriam remittente. Et ideo non est eadem ratio de hac remissione, quæ de amore positivo, & efficaci ad faciendum bonum, qualis est ille, quo nunc Deus amat justum, cui peccata remisit.

Evasio solvitur.

15 Ad tertiam objectionem responderi potest primo, rationem illam immediate probare necessitatem supernaturalium actuum, inde vero mediate posse probari necessitatem habituum, qui dictis actibus cum proportione respondeant, & sint gratiæ permanentes, licet actus cessent, quia hæc est habituum natura, maxime quando illorum operatio libera est. Sed hęc responsio licet veram doctrinam contineat, non est tamen nunc necessaria ad defendendam rationem Div. Thomæ, neque ad punctum, quem nunc tractamus, pertinet. Quia nondum de habitibus operativis, de quibus illa ratio procedit, tractavimus, & ideo consulto a nomine habitus abstinuimus, & de dono seu forma dante aliquod esse supernaturale animæ, quæstionem movimus. Respondetur ergo aliter justa dicta, amorem Dei erga justos non durare tantum quamdiu illi juste operantur, sed permanentem esse secundum illum respectum, quem ad personam justam conservat pro toto illo tempore, quo illi grata est, licet actu non operetur, & ideo aliquam bonitatem gratuitam, & permanentem, & ex natura sua durabilem absque operatione in illo efficit. Et communicationem talis bonitatis vocat Scriptura participatione divinæ naturæ, & justitiam, ac sanctitatem in homine perseverantem, quamdiu mortaliter non peccat. Hac ergo ratione ex vi divini amoris optime concluditur gratia permanens, & faciens intrinsece gratum, etiam dum actu non operatur, ut latius in discursu hujus, & sequentis libri demonstrabitur.

Quędam solutio ad 3. non est necessaria ad tuendum D. Thom.

Legitima solutio

Ad rationes dubitandi initio capit. positas.

20 Et ex hac doctrina solvuntur etiam facile rationes dubitandi in principio quæstionis positæ. Nam prima ad summum procedit de habitibus operativis, de quibus nondum dicere cœpimus. Præterquam quod in illis etiam parum urget, quia esto, non sint illi habitus simpliciter, ac de potentia absoluta necessarii, quod ad summum illa ratio suadet, sunt secundum convenientem providentiam, & ordinariam legem necessarii, ut potentiæ habeant principia intrinseca proportionata illis actibus, & ita possint connaturali modo illos efficere. Secunda vero probatio falsum sumit, satis enim ostensum est, quomodo ex Scriptura, & Patribus hæc gratia permanens colligatur, & in eodem sensu loqui sæpe de charitate, & aliis habitibus, licet aliquando etiam loquantur de actibus, ut latius in sequentibus probabimus. Tertia item ratio falso nititur fundamento, jam enim declaratum est, præter actus, esse necessariam permanentem formam, per quam homo gratus, & justus, fit proportionatum objectum divini amoris, & amicitiæ. Et in sequentibus ostendemus, quanta inter denominationem peccatoris, & justi diversitas in hoc intercedat.

CA-

CAPUT II.

Cujus generis sit hæc gratia creata permanens absque operatione.

Gratia nō est substantia. Assert. 1.

1 QUod hæc gratia substantia non sit, ac subinde, quod sit accidens, extra controversiam est, ut concludit D. Thom. dicta q. 110. art. 2. ad 2. quia dictum est gratiam esse aliquid creatum animæ inhærens, hæc autem est completa ratio accidentis realis. Neque aliter posset gratia afficere animam, aut sanctificare illam, vel efficere unum cum illa, quia substantia, præsertim creata, non potest animæ substantiam afficere, neque vere, & realiter illi uniri: quia nulla unio substantialis potest naturaliter esse inter substantias, præter quam inter materiam, & formam, nec supernaturaliter, nisi per unionem hypostaticam; accidentalis autem unio vera, & physica non potest esse inter substantias, nisi medio aliquo accidente reali. Gratia vero inhærens animæ afficit, & informat illam, vel potentias ejus, & ita intrinsece, & immediate illis unitur: ergo non potest esse substantia: est ergo accidens. Item est optima ratio D. Thom. quia gratia est entitas supra naturam humanam, id est, supernaturalis in entitate sua: ergo non potest esse substantia, quia nec potest esse ipsa natura, nec pars naturæ. Addo etiam, quia nulla substantia potest esse supernaturalis in entitate sua. Ergo necesse est, ut gratia sit accidens, quia est ens reale, & creatum, ut probatum est, & ens adæquate dividitur per substantiam, & accidens.

Gratia est accidens reale. Assert. 2.

2 Et hinc aperte concluditur, gratiam hanc non posse consistere in aliqua relatione rationis, sed esse accidens reale. Prior pars ex dictis infertur: tum quia relatio rationis vere nihil est, & ideo nec vere inhæret, nec proprie fit, multoque minus dici potest infundi per Spiritum sanctum: tum etiam, quia relatio rationis, vel consistit, vel fundatur in aliqua extrinseca denominatione; ostensum est autem hanc gratiam non consistere in denominatione extrinseca, sed in aliqua intrinseca perfectione animæ. Ideoque censeo, hanc partem esse certissimam, quia evidenter concluditur ex omnibus Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimoniis, quæ in præcedenti capite adducta sunt; & ex doctrina Concilii Tridentini de renovatione interioris hominis, quæ in justificatione illius fit *per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*, quam late tradit dicta sess. 6. cap. 7. eamque sæpe in sequentibus expendemus, & ponderabimus. Idem aperte in can. 10. & 11. docet, dum ait, gratiam non esse tantum favorem extrinsecum, nec solam imputationem extrinsecæ justitiæ, nec solam remissionem peccatorum; per quæ excluduntur omnes relationes rationis, in quibus hæc gratia fingi, vel constitui posset. Altera pars, nempe, hanc gratiam esse reale accidens, non minus certa est, & satis clare traditur a Concil. Trid. cap. 7. nam licet non utatur expresse nomine accidentis, illud tamen explicat, quasi per definitionem, & differentiam, seu modum constitutionum accidentis, qui est inhærere.

Replica ex Conc. Trid.

3 Dices. Etiam Conc. Trid. in sess. 5. can. 3. definit, peccatum originale, quod per propagationem transfunditur, inesse unicuique proprium, idem autem fere est inesse, quod inhærere, & tamen non propterea definivit, peccatum originale esse accidens reale animæ.

Dissolvit.

Respondeo, imo etiam ibi definivisse Concilium peccatum originale re ipsa inesse animæ juxta capacitatem suam. Oportet enim res, de quibus tractatur, advertere, & juxta illarum exigentiam verba in proprietate interpretari. In sess. ergo 6. agit Concilium de gratia, quæ positiva forma est animæ, quam semper declarat per nomina positivam perfectionem significantia, ut sunt justitia, charitas, dona, virtutes, & similia, & per verba significantia realem productionem, & receptionem talis formæ, ut sunt renovatio, infusio, susceptio, aut receptio; unde fit evidens, loqui de forma reali, cujus etiam reales causas declarat. Unde addendo, hanc formam animæ inhærere, evidentissime docet esse accidens reale. At vero in sess. 5. tractat de peccato originali, peccatum autem ex genere suo non consistit in positiva forma, sed in privatione. Definiens ergo Concilium, unicuique homini ex Adamo propagato inesse proprium originale peccatum, etiam docet peccatum illud esse realiter inhærens eo modo, quo privatio realis, & inhærens esse potest, utique in re ipsa tollendo realem formam, quæ deberet subjecto inhærere. Et ita etiam ex illa definitione de peccato originali concluditur, gratiam illam, & sanctitatem, cujus privatio est originale peccatum, esse formam realem, & inhærentem, ac proinde esse accidens reale.

Gratia est accidens spirituale. Assert. 3.

4 Hinc ulterius addimus, hanc gratiam esse formam spiritualem, seu spirituale accidens. Quæ assertio non minus certa videtur, quam præcedens. Nam Concil. Viennense in Clement. unic. vocat hanc gratiam *informantem*, & licet ibi non definiat tanquam de fide dari hanc gratiam nobis, sed doceat solum tanquam probabiliorem sententiam, & dictis Sanctorum & Theologorum magis conforme esse tenendam, nihilominus postea Ecclesia illa sententiam ut certam acceptavit, ut latius in capite sequenti ostendemus. Hæc autem forma animam spiritualem informat: est ergo spiritualis forma: non enim potest forma corporea spiritum informare. Quod quidem etiam de potentia absoluta verisimilius est: tamen secundum legem ordinariam, & rebus ipsis consentaneam, est omnino certum; perfectio autem gratiæ, licet sit supernaturalis homini, confertur nihilominus secundum modum consentaneum, & proportionatum spirituali subjecto, & ipsi etiam gratiæ: est ergo gratia ipsa de se apta ad informandam spiritualem substantiam, & ad illam dicit connaturalem habitudinem: est ergo spiritualis forma.

2. Probat. ex perfectione, & Scriptura.

5 Atque hoc ipsum ex perfectione, & effectu ipsius gratiæ, simulque ex divinis Scripturis convinci potest. Nam gratia, est participatio quædam divinæ naturæ juxta illud. 2. Petr. 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, divina autem natura purissimus spiritus est: ergo participatio ejus adeo perfecta non potest esse nisi per spiritualem formam. Nam spiritualis substantia, quia aliquo modo participat supremam Dei operationem, quæ est intelligere, & amare, necessario esse debuit spiritualis: ergo multo magis gratia, quæ excellentior est participatio divinæ naturæ, & elevat animam, imo & naturam Angelicam ad intelligendum, & amandum perfectius, quam per suam naturam possit, necessario esse debet spiritualis forma. Hoc etiam recte confirmat illud Pauli. 1. ad Cor. 6. *Qui adhæret Domino, unus spiritus est*, utique qui adhæret per gratiam, & charitatem. Est ergo gratia quasi vinculum inter inferiorem spiritum, & supremum, ac propterea non potest esse nisi spirituale vinculum. Atque ideo Paulus magnus gratiæ prædicator, illam, & effectus ejus semper ad spiritum refert, nam ejus perfectionem vocat, *Novitatem spiritus*, ad Roman. 7. & ejus justitiam vocat, *circumcisionem cordis in spiritu*, ad Rom. 2. & gratiam appellat, *Pignus spiritus*, ut præcedenti capite cum aliis modis loquendi Pauli retulimus. Ac denique ad Rom. 8. de fidelibus ait: *Vos in carne non estis, sed in spiritu si tamen spiritus Dei inhabitat in vobis*. Et hac ratione dicit in aliis locis de lege gratiæ esse, *scriptam in cordibus non atramento, sed spiritu Dei vivi*. 2. ad Cor. 3. unde optime dixit Ambros. lib. 1. de Spir. sancto, ca. 4. *Non est Spir. sanctus de substantia corporalium, hic enim corporalibus incorpoream infundit gratiam*. Est ergo certum, & evidens suppositis principiis fidei, gratiam esse spiritualem formam.

Gratia nō pertinet ad prædicamenta corpus respicientia.

6 Ex quibus aperte concluditur hanc gratiam non pertinere ad prædicamentum quantitatis, neque ad cætera prædicamenta, quæ quantitatem, vel corpus per se respiciunt, ut sunt, *Situs*, & prædicamentum, *Habitus*, quia nihil horum est spiritualis forma. Idemque est de, *Ubi*, quod proprie dictum, corporalem modum significat. Si autem ad quamcunque præsentiam, etiam supernaturalem extendatur, ita poterit convenire gratiæ, sicut aliis rebus spiritualibus, non tamen potest illa esse prima ratio essentialis gratiæ, sicut neque alterius entitatis: semper enim illa præsentia

sentia in re creata est modus accidentalis, & ita accidit gratiæ, quod hic, vel alibi fiat, aut existat. Et idem cum proportione est de prædicamento, *Quando*, etiam si generatim pro duratione sumatur, & ad durationes spirituales amplificetur. Qua propter de his omnibus prædicamentis nulla est difficultas, nec quidquam amplius de illis dicere necesse est. Idemque profecto de prædicamento relationis dicerem, nisi necessarium esset quibusdam respondere, qui putant ea, quę a Conciliis dicuntur de gratia inhærente, sufficienter salvari posse per nescio quam relationem realem ad Deum, vel specialis similitudinis ad ipsam, vel filiationis adoptivæ ad eundem. Quia his modis solet gratia in Scripturis significari, cum tamen relationem significent, quam potest Deus homini immediate conferre sine prævia entitate absoluta. Quam sententiam prorsus intelligibilem judico, & perniciosam, ac periculosam, quia solum ad eludenda Concilia excogitata videtur.

Sententia periculosa

7 Dico igitur gratiam per se primo, ac essentialiter non posse esse relationem, sed entitatem absolutam animæ, vel potentiis ejus inhærentem, quamvis in ea fundari fortasse possint aliquæ relationes reales. Et in primis quod sit entitas absoluta probari potest ex verbis Scripturæ, & Patrum, quibus gratiam nominant, dona, virtutes, habitus, & similia, ut supra visum est, & paulo post ponderabimus. Ubi obiter adverto, cum dicimus gratiam esse quid absolutum, non excludi ab illa relationem, quam vocant transcendentalem, quæ potest per omnia prædicamenta vagari, & potest esse essentialis qualitati, ut scientię, &c. Vel actioni, aut passioni. Maxime vero videtur gratia significari, ut forma absoluta, quatenus dicitur esse participatio divinæ naturæ, quia per hoc non significatur, ut respiciens aliquod objectum, vel operationem, sed tantum, ut conferens quoddam esse excellentioris ordinis, quam sit omnis substantia creata, & divinam singulariter participans. Sic ergo ex doctrina fidei satis convincitur, gratiam esse entitatem, seu formam absolutam, prout distinguitur a relatione prædicamentali, sive includat respectus transcendentales, sive ab illis etiam aliquando absolvi possit.

Gratia est entitas absoluta.

8 Possumus autem etiam ratione philosophica hoc demonstrare. Nam in primis jam ostensum est, gratiam non consistere in relatione rationis. Relatio autem realis non potest in aliquo resultare, nisi prævia mutatione ad aliquid absolutum, quæ in subjecto, vel termino relationis præcedat, ut est in Metaphysica quasi principium per se notum. In præsenti autem, si gratia est relatio, non est nisi ad Deum, ut supponitur, ergo non potest incipere in nobis per mutationem termini: nam DEUS qui est terminus, mutari non potest, ergo debet incipere per mutationem hominis, qui est gratiæ subjectum: ergo per illam mutationem fit aliquid absolutum in homine: illud ergo est essentialiter donum gratiæ: nam si inde fortasse aliqua relatio resultet, est quid consequens, & accidentarium. Quod si quis dicat fieri quidem per gratiam realem mutationem in homine illam tamen per se primo, & immediate terminari ad relationem: constat hoc esse contra principia phylosophica, & contra rationem accidentalis, & prædicamentalis relationis. Præter quam quod in præsenti materia, neque explicari, nec mente concipi potest qualis sit illa relatio. Quod patebit facile, discurrendo per eadem exempla, seu voces, quæ afferebantur.

Assertio 4 Demonstratio physica ratione.

9 Dicebatur enim in primis, per gratiam fieri hominem similem Deo. At impossibile est, hominem, qui antea non referebatur ad Deum relatione similitudinis, nunc incipere ad illum referri, nisi incipiat homo habere novam convenientiam, vel unitatem cum Deo, quam necesse est esse in aliqua forma reali, ut relatio similitudinis sit vera, & realis: ergo necesse est, ut prius infundatur homini aliqua forma absoluta, in qua talis similitudo fundetur. Aliud exemplum erat de filiatione adoptiva respectu Dei. At vero ut hæc relatio cogitari possit realis, necesse est, ut fundetur in aliqua generatione reali, per quam Dei natura aliquo singulari, & excellenti modo homini communicetur. Quomodo enim erit realiter filius, qui non est realiter genitus, aut quomodo erit realiter genitus qui naturam patris aliquo reali modo ab illo non accepit, vel participavit. Si ergo adoptio Dei per gratiam talis est, ut ex illa resultet filiatio realis in homine, necessario fit per absolutam formam realiter inhærentem homini, per quam divinam naturam participat, & ad quam talis relatio consequatur.

Exemplis declarat.

10 Et in hoc maxime differt hæc adoptio divina ab humana: nam inter homines relatio filii adoptivi non est realis, sed rationis, quia unus homo adoptando alium non communicat illi realiter naturam suam, nec participationem ejus, nec aliquid physicum, quod realiter inhæreat adoptato, sed solum illi præbet jus filii, quod est morale quid, & per solam extrinsecam denominationem, seu moralem obligationem confertur, ideoque inde tantum concipi potest, ut resultans quædam relatio rationis, sicut in aliis extrinsecis denominationibus contingit. Si ergo adoptio divina solum fieret per extrinsecum Dei favorem, vel acceptationem, & non per realem communicationem alicujus formæ absolutæ, relatio solum esset rationis: ergo si admittitur realis, non potest esse sola, sed fundata in aliqua reali participatione naturæ, & ideo neque esse potest per mutationem ad illam per se primo terminatam, sed ut resultans ex forma per spiritualem quandam generationem recepta. Et hæc doctrina generalis est ad omnes similes denominationes ex actibus Dei provenientes: nam si immediate sumantur ex actibus Dei sine interventu alicujus formæ absolutæ, quam ponant in creatura, sunt tantum relationes rationis, ut sunt relationes prædestinati, electi, præsciti & similes, & idem erit de relatione grati, vel accepti, aut dilecti, si sumantur, ut extrinsece, & immediate proveniunt ab actibus increatis Dei. Si vero ex denominatione supponatur oriri relatio realis, necesse est, ut interveniat aliqua forma absoluta, quæ hominem reddat dignum acceptatione, dilectione, aut favore, ideoque nullo modo potest realis gratia intrinsece inhærens, in sola relatione consistere, aut in illa per se, ac primario poni. Accedit tandem, quod nuda relatio nec est principium operationis, nec dat vires operandi, neque etiam est ipsa operatio, cum tamen in his gratia inhærens consistat.

Quid intersit inter Dei, & hominum adoptionem

11 Superest igitur ut hæc gratia, vel ad qualitatem, vel ad actionem pertineat, sub actione comprehendendo passionem, quia & conjuncta, & quasi correlativa sunt, quando actio fit in subjecto, ut in præsenti fit. Hæc autem gratia, de qua nunc tractamus, non consistit in actione, quia supponimus, absq; operatione permanere, est ergo qualitas permanens, quæ generali appellatione solet habitus vocari. Et ita cum D. Thom. d. q. 110. art. 2. concludimus gratiam hanc, & esse in qualitatis prædicamento, & sub specie, seu genere habitus, quod discursu rationis satis ostensum est, authoritate vero in capite sequente confirmabitur.

Assert. ulti. Gratia non est actio, sed qualitas.

CAPUT III.

An sit de fide certum, dari justis dona gratiæ habitualia ab actibus distincta, & sine illis permanentia.

1 QUamvis doctrinā præcedentium capitum satis certam esse ostenderimus, nihilominus gradū hujus certitudinis, & auctoritatem ejus in præsenti amplius declarare necesse est. Potest autem dicta quęstio tractari, vel de toto tempore ante Conc. Trid. vel post illud. Aliqui ergo dixerunt semper hanc veritatē fuisse de fide. Ita sentit Scot. in 3. d. 23. q. unic. §. *Ad quæstionem*, ubi ait oportere ponere fidem infusam propter authoritatem Scripturę, & Sanctorum, & ita credi per eandem fidem. Idemq; consequenter sentit de charitate, ut ibidem indicat, referensque dixerat in 1. d. 17. Idem de tribus virtutibus Theologicis tenet Gabr. ibi q. 2. artic. 2. concl. 3. & Almain. tract. 2. Moral. ca. 2. ad quos videtur etiam accedere Vega lib. 7. in Triden.

An sit de fide dari gratiam.

Opinio. 1.

cap.

cap. 24. dum ait, doctrinam definitam a Concil. Trid. non eſſe novam ſed antiquam. Et quamvis hi authores ſpecialiter loquantur de habitibus fidei, ſpei, & charitatis, inde ſufficienter colligitur intentum, quia hic non agimus de hac, vel illa gratia permanente, ſed de aliqua, quæcumque illa ſit. Neque eſt de fide, dari aliquam gratiam permanentem diſtinctam ab illis tribus virtutibus, & e converſo de fide eſt, eum, qui habet illas tres virtutes, eſſe juſtum, & ſanctum, & habere gratiam Dei. Fundamentum autem hujus ſententiæ non eſt aliud præter teſtimonia in probationem adducta, & præſertim illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris.* Et illud 1. ad Cor. 13. *Nunc autem manent tria hæc, Fides, Spes, Charitas.*

Communis opinio — 2 Nihilominus communis ſententia eſt, ante Concilium Trid. hoc non fuiſſe de fide. Ita ſentiunt communiter moderni Theologi, quos paulo poſt referam, imo ſentire videntur ante Concil. Vienenſe fuiſſe rem omnino ambiguam, & quaſi ex utraque parte æque probabilem. Quia Innoc. III. in cap. *Majores* de Baptiſmo, tractans hoc punctum, refert contrarias opiniones Theologorum, & nihil inter eas decernit. Et in eo ſtatu videtur controverſia perſeveraſſe uſque ad Concil. Vienenſe, in quo opinio affirmans infundi habitus juſtis probabilior, & Sanctis confirmior reputata eſt, ut habetur in Clemen. unic. §. ult. de Sum. Trin. & Fid. Cathol. Et in hoc ſtatu cenſent dicti authores, perduraſſe hanc ſententiam uſque ad Concil. Trid. Et fundamentum eorum eſt, quia Eccleſia uſque ad illud tempus nec tanquam de fide illam ſententiam definivit, neque ex Scriptura tam expreſſe colligitur, ut ad certam fidem faciendam per ſe ſufficeret. Cujus argumentum efficax eſſe videtur, quia ſi res eſſet in Scriptura adeo clara, nunquam Pontifices, vel Concilia contrariam ſententiam, ut probabilem relinquerent, aut hanc ſolam, ut probabiliorem commendarent. Signum etiam eſſe poteſt, quia non multum ante Innoc. III. tempus Petrus Lombardus docuit, charitatem (utique habitualem) non eſſe aliquid creatum in anima, ſed eſſe ipſummet Spiritum ſanctum. Quæ ſententia licet a poſterioribus Theologis probata non fuerit, non fuit tamen ut hæretica damnata. Fuiſſet autem damnanda, ſi ſententia de habituali gratia inherente, tam aperte tradita eſſet in Scriptura, ut abſque definitione Eccleſiæ ad fidem ſufficeret. Nam licet fortaſſe Magiſter non omnem habitum infuſum, neque omnem gratiam creatam permanentem per modum habitus negaverit, nihilominus de nulla videtur Scriptura clarius loqui, quam de charitate: ergo ſi non fuit hæreticum negare habitum infuſum charitatis, neque etiam fuiſſet hæreticum omnem gratiam habitualem negare, ac proinde neque contrarium erat dogma fidei.

In 1. dict. 17.

Aſſertio vera eſt Trid hoc dogma in ſe fuiſſe de fide, ſecus in promulgatione — 3 In hoc puncto ſimpliciter verum eſt, ante Conc. Trid. non fuiſſe in Eccleſia tanquam fidei dogma receptum, dari hominibus gratiam aliquam inhærentem diſtinctam ab actibus, & illis ceſſantibus in nobis permanentem, hoc enim probant quæ poſteriori loco inducta ſunt, & nonnullæ ex rationibus dubitandi in principio poſitis. Duo tamen advertenda occurrunt, unum eſt, utendum hic eſſe diſtinctione Theologis uſitata, duobus modis aliquid eſſe poſſe de fide, ſcilicet, vel in ſe, vel quoad promulgationem, & ſufficientem propoſitionem univerſæ Eccleſiæ factam. Cum ergo negamus, hoc fuiſſe de fide ante Concil. Trident. hoc poſteriori modo intelligendum eſt, & hoc ſolum probant rationes factæ. Nihilominus tamen verum cenſeo, hoc dogma in ſe ſpectatum ſemper fuiſſe de fide, quia re vera erat in Scriptura contentum, licet nondum eſſet per Eccleſiam aperte explicatus hic Scripturæ ſenſus, neque per ſe ita eſſet perſpicuus, & obvis, ut omnibus pateret. Hoc tamen non obſtat, quominus in ſe verus eſſet, nam a multis etiam antiquiſſimis Patribus ita Scriptura intelligebatur, ut teſtimonia, quæ adduximus, probant. Et fortaſſe Scotus, & qui eum ex antiquis ſcholaſticis ſequuti ſunt, nihil aliud dicere voluerunt. Præſertim autem Vega in hoc ſenſu dixit, doctrinam a Concilio definitam eſſe antiquam. Et hoc ſuadent probationes ejus. Ac denique ex dicendis in ſequenti puncto fiet hoc evidentius.

Iura infideliter relata ex Innoc. III. & Clem. V. patet — 4 Alterum notandum eſt, non referri fideliter a nonnullis authoribus poſterioris opinionis ſententiam Innocent. III. & Clem. V. in Concil. Vienenſi. Nam Innocentius non refert, fuiſſe contrarias opiniones Theologorum circa quæſtionem abſolutam, an dentur habitus infuſi reſpectu omnium hominum, ſed ſolum, an infundantur parvulis in baptiſmo, quod longe diverſum eſt. Imo dum Innocentius coarctat ſermones ad parvulos, videtur ſupponere de adultis nunquam fuiſſe inter Theologos diſſenſionem, quin eis dentur virtutes infuſæ. Et cum eadem reſtrictione loquitur Concil. Viennenſe, & eligendo opinionem aſſerentem, infundi parvulis in baptiſmo has virtutes, rationem his verbis reddit: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Chriſti, quæ per baptiſma pariter omnibus applicatur, opinionem ſecundam, &c.* Quæ ratio aperte ſupponit, fuiſſe conſtans inter authores utriuſque opinionis, has virtutes adultis infundi. Idemque plane colligitur ex ſcholaſticis illam opinionem referentibus: ajunt enim fundatam fuiſſe in peculiari impedimento parvulorum ad uſum virtutum, ut conſtat ex D. Thoma 3. p. q. 69. art. 6. & Alexand. Alenſ. 4. p. q. 8. memb. 8. art. 3. & ex aliis in 4. d. 4. Quapropter cenſeo, nunquam fuiſſe probabilem opinionem negantem ſimpliciter omnem gratiam infuſam permanentem, etiam in adultis, quia nullum inveni Theologum antiquum ita opinantem, neque de aliquo viro catholico id relatum invenio, & opinio Magiſtri, quamvis non omnem habitum, ſed charitatis tantum negaverit, nova ſemper reputata fuit, & ab antiquis Theologis, qui illi proxime ſucceſſerunt, reprobata, ut conſtat ex Altiſiod. lib. 3. ſummæ tract. 6. cap. 1. & ex Guilielmo Pariſienſ. libro de Morib. cap. 4. & ex D. Thom. Alenſ. Alberto, & aliis antiquis de illa virtute diſputantibus. Quamvis ergo ante Concil. Trid. non fuerit de fide, dari adultis permanentem gratiam, ſemper tamen fuit conſtans Theologorum ſententia.

Opinio negans — 5 Supereſt dicendum de tempore poſt Conc. Trid. id eſt, an Concilium hanc veritatem definiverit. Multi enim graves Theologi, qui poſt Concilium ſcripſerunt, hoc negant. Soto, lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. 18. & 19. ubi ait, eſſe ingentem temeritatem hanc gratiam negare, non tamen eſſe contra fidem. Idem in 4. diſt. 1. quæſt. 3. artic. 1. & 2. Canon. libro ſeptimo de Locis cap. 2. Relect. de Sacramentis in genere par. 4. & Medina 1. 2. quæſtion. 51. artic. 4. & latius quæſt. 110. art. 2. concl. 2. quamvis multa involvat, & non ſatis conſtanter loqui videatur. Et idem ſentit Bannez 22. quæſt. 23. art. 2 Joan. Vincent. in Relect. de Grat. Chriſti concl. 6. §. *Dico tertio*, qui dicit eſſe ſententiam magis communem inter Theologos hujus ætatis. Quam ipſe proprio, & ſingulari modo defendit, fatetur enim eſſe de fide, juſtificationem fieri per realem mutationem animæ in illa habitualiter permanentem, & ideo etiam habitualem illam vocat, & ſub illa dicit eſſe de fide. Poſtea vero ſolum negat eſſe de fide, gratiam illam permanentem eſſe habitum realiter ab anima, vel potentia diſtinctum; & in eodem ſenſu negat eſſe de fide, quod ſit vera qualitas, vel habitus. Alii vero non in hoc ſenſu loquuntur, ſed abſolute negant, eſſe de fide dari gratiam aliquam realiter inhærentem animæ præter actus, & ſine illis permanentem, & in hoc ſenſu illam ſententiam conſtanter defendit Vazquez, quod attinet ad adultos, nam de parvulis oppoſitum ſentit, ut videre licet, 1. 2. diſput. 79. cap. 1. nu. 86. cap. 1. n. 203. per totam, & 3. part. diſp. 41. cap. 1. Fundamentum hujus ſententiæ eſt, quia definitio hujus dogmatis neq; erat neceſſaria ad finem Conc. Trid. nec verbis ejus eſt ſatis expreſſa. Prior pars probatur; nam finis Concilii ſolum fuit, damnare novos hæreticos dicentes, hominem non vere fieri juſtum per juſtitiam ipſi inhærentem, ſed ſolum reputari juſtum per imputationem juſtitiæ Chriſti, & ſolum fieri gratum per extrinſecum favorem, & cær. hic autem error ſufficienter refellitur definiendo hominem juſtificari per actualem juſtitiam inhærentem, id eſt,

per actus Fidei, Spei, & Charitatis. Ad damnandum igitur Hæreticos, non oportebat dogma de habituali gratia definire. Altera pars probatur, quia si aliqua verba sunt in Concil., quibus videri possit hanc veritatem definivisse, maxime illa sess. 6. c.7. *Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, fidem, spem, & charitatem*. Ex his autem verbis non magis colligitur de fide infusio alicujus habitus, quam ex verbis Pauli ad Roman. cap.5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, quia Concilium eisdem fere utitur, extendendo illa ad Fidem, & Spem. Et ad illorum explicationem solum addit illa verba, *& illis inhæreat*. Quæ quidem recte explicant verbum diffundendi, ut intelligatur, terminari ad aliquid nobis inhærens, non tamen explicant nomen charitatis, an sumatur pro habituali, vel actuali, quod necessarium esset ad definiendum id, de quo tractamus: ergo sicut ex loco Pauli non sufficienter colligitur hæc veritas de fide, ita nec ex verbis Concilii.

Assertio nostra affirmans

6 Nihilominus, censeo, veritatem hanc esse definitam de fide a Concil. Trid. saltem in hoc sensu, quod gratia, qua sumus permanenter justi, est res aliqua creata distincta ab actibus, & cessantibus illis, in homine permanens. Ita docuit Vega libro septimo in Trident. cap.24. & consentit doctissimus Bellarminus libro primo de Gratia, & lib. aib. cap.3., & Valent. 2. part. disput. 4. quæst. 3. puncto ultimo, & in re idem sentit Joannes Vincentius, quo ad permanentiam talis justitiæ, unde & habitualem illam vocat, licet quoad propriam entitatem ejus, & realem distinctionem ex potentiis animæ, tantam certitudinem non admittat, quod nunc non discutimus, nam certe Concilia de subtilitatibus non curarunt; quid vero de tota illa sententia sentiendum sit, dicam commodius lib. seq. cap.15. Assertionem item positam magna authoritate confirmat Catechismus Pii V. jussu editus in materia de Baptismo dicens. *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhærens, &c.* Ut autem apertius hanc veritatem ostendamus, probanda prius est de parvulis, qui per baptismum justificantur. De illis n. definit Conc. Trid. sess. 5. can.5. justificari per gratiam, quod sine dubio intelligit de gratia inhærente, quamvis ibi expresse hunc terminum non addat, in parvulis autem gratia inhærens esse non potest operatio, nec actuale auxilium: ergo necessario loquitur de gratia permanente per modum habitus. Major patet ex verbis Concilii: *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet, &c. anathema sit*. Ubi licet in particulari parvulos non nominet, tamen definitio generalis est, illos comprehendens: nam de illis in can. 4. definierat, parvulos baptizandos esse in remissionem peccati originalis, & can.3. definierat, Christi meritum per baptismi sacramentum in forma Ecclesiæ rite collatum, tam adultis, quam parvulis applicari, & idem postea definit sess.7. can. 12. & 13. Quod autem Concil. de gratia inhærente loquatur, patet primo ex verbis ejus, loquitur n. de *gratia, quæ in baptismate confertur*; non n. conferri potest per baptismum, nisi gratia creata, & inhærens. Secundo, quia meritum Christi non applicatur nobis per extrinsecam denominationem, seu imputationem, sed per gratiam, quæ hominibus inhæret, ut definit idem Concil. sess.6. c.11. ergo cum in sess.5. definit, parvulis in baptismo applicari meritum Christi per gratiam, evidenter loquitur de gratia inhærente. Tertio, quia in ead. sess.5. definit, peccatum originale ita trasfundi origine in omnes, ut insit unicuique proprium, quia peccatum postea dicit, prorsus tolli, & excludi a parvulis quoad totam rationem peccati per gratiam in baptismo eis collatam: ergo loquitur de gratia inhærente, alias non excluderet inhærens peccatum, sed per solum favorem extrinsecum, aut non imputationem remitteretur, quod ipsummet Concil. damnat, sess.6. c.11. ubi etiam c.7. docet, gratiam justificantem esse inhærentem. Est ergo evidens quoad hanc partem definitio Concilii de gratia inhærente parvulorum. Quod autem in parvulis non possit gratia esse actualis secundum ordinariam legem, tam est evidens, ut non indigeat probatione, ut in simili dixit Aug. lib.1. de Peccat. mer. c.17. Unde ex hoc cap. non minuitur certitudo fidei in dicta definitione, quia in re tam evidente manifestum est, locutum esse Concil. de gratia, quæ sine extraordinario miraculo possit communi lege communicari parvulis, præsertim cum idem Conc. sess. 7. c. 13. supponat, parvulos non habere actum credendi, quod antea ut notum tradiderat Aug. lib.1. de Peccator. merit. c.19. & lib. 3. c.2.

De parvulis probatur

De adultis etiã probatur

7 Ex hac parte manifeste colligitur eadem certitudine idem esse tenendum de adultis. Primo quia, ut supra dicebam, licet in Ecclesia aliquando fuerit dubitatum, an gratia habitualis, quæ confertur adultis, cum justificantur, conferatur etiam parvulis; nunquam tamen dubitatum est, quin, si habitus gratiæ confertur parvulis, multo magis conferatur adultis, & actu credentibus. Unde cum Conc. Viennense ex eo, quod adulti recipiunt gratiam habitualem, colligat, etiam infundi parvulis, quia gratia, & redemptio Christi æque omnes complectitur, profecto majori ratione, si Conc. Trid. definivit, gratiam parvulorum esse intrinsece permanentem recte colligimus, idem de adultis definivisse. Præsertim quia interna justitia, non est diversæ rationis in utrisque, ut cap. præcedenti ex Chrysost. & August. ostendi. Et colligi potest ex eodem Conc. Trid. sess.6. c. 7. dicente, unicam esse causam formalem justificationis. Quocirca cum idem Concilium dicto cap.5. sess. 5. indifferenter loquatur de iis, qui per baptismum remissionem peccati per gratiam consequuntur, non minus intelligit, hanc gratiam esse permanentem in adultis, quam in parvulis. Secundo quia idem Conc. in 6. sess. cap. 3. definit, meritum Christi Jesu per baptismi sacramentum, tam adultis, quam parvulis applicari, applicatum autem parvulis ex vi sacramenti per gratiam permanentem: ergo & adultis ex mente Concilii. Probatur consequentia; tum quia sacramentum dat gratiam semper, & omnibus, quantum est ex parte sua, ut de sacramentis in genere definit idem Conc. sess. 7. can. 7. ergo cum baptismus de se sit collativus gratiæ permanentis, quandoquidem illam confert parvulis, omnibus baptizatis non ponentibus obicem illam confert, etiamsi adulti sint; tum etiam, quia sacramentum baptismi, non confert gratiam actualem, per se loquendo, & virtute sacramentali: ergo de se tantum applicat meritum Christi efficiendo, ut instrumentum Christi gratiam habitualem, sicut ipsummet Concilium satis aperte docet, sess. 6. cap. 7. dicens, instrumentalem causam justitiæ inhærentis esse baptismum.

Fundat. 1.

8 Unde sumitur tertium argumentum ex iis adultis, qui cum sola attritione baptizantur, justificantur enim per baptismum; ergo recipiunt gratiam, per quam eis applicatur meritum Christi, & expellitur peccatum: ergo recipiunt permanentem, seu habitualem gratiam, quia non recipiunt novos actus, ut per se, & veluti experimento notum est. Unde etiam Vasquez disp.203. ca.6. fatetur, evidenti ratione ex principiis fidei colligi, adultum, qui nondum contritus per sacramentum justificatur, habituale donum gratiæ recipere, quia ex vi sacramenti non fit talis justificatio per mutationem actus intrinsecam ex attritione in contritionem, quia effectus sacramenti est uniformis, & infallibilis stante eadem dispositione in recipiente; non est autem per experientiam evidens, in adultis, qui accedunt ad sacramentum baptismi, vel penitentiæ, non semper fieri mutationem in actibus; imo illam esse rarissimam saltem in illo puncto, in quo recipiunt sacramentum, & in quo dandus est effectus ejus. Imo sæpe accidit in punctu absolutionis, vel prolationis formæ baptismi recipientem sacramentum,

tum,

tum, esse animo distractum, nec de habenda contritione cogitare, & non propterea Sacramentum manet informe, aut sine effectu; ergo talis effectus non consistit in actu, ergo in gratia habituali. Idem constat evidenter in adulto attrito, qui cum voluntate baptismi, vel dormit, vel judicium amisit: nam si baptizetur in eo statu, recipit effectum baptismi, & intrinsece renovatur, ac justificatur, quia non potest fieri per actus in ea hominis dispositione, ut per se notum est; ergo per infusionem permanentis gratiæ.

Amplius confirmatur concl.

9 Cum ergo hæc veritas certa sit in parvulis, & in adultis imperfecte dispositis, non video, quomodo vir aliquis doctus, & prudens dubitare possit, quin æque certum sit cæteris adultis, qui per sacramentum cum perfecta dispositione justificantur, habitualis etiam gratia conferatur; primo, quia hic est proprius, & per se effectus sacramenti, & hic effectus omnibus infallibiliter datur non ponentibus obicem: ergo etiam istis datur, quia propter meliorem dispositionem non ponunt obicem. Secundo, quia in istis etiam regulariter virtute sacramenti non fit mutatio in ipsomet actu contritionis, vel amoris, ita ut ex remisso fiat intensior, vel quid simile, ut eodem experimento constat, & eodem signo, quia etiam isti possunt esse distracti, cum absolvuntur, vel etiam sensibus, & mente alienati, ut est certa doctrina, & tunc in illis non caret sacramentum suo effectu, quia sunt dispositi: ergo est aliqua gratia, quæ præter actus datur, & ab actibus non pendet, quam permanentem vocamus. Tertio quia Conc. Trid. sess. 5. c. 3. indefinite loquitur de adultis, utique dispositis ad recipiendum sacramentum, seu non ponentibus obicem: in doctrinali autem præpositione, indefinita æquivalet universali; a tali ergo definitione non licet nobis aliquam exceptionem facere: ergo multo minus hanc de recipientibus sacramentum cum perfecta dispositione, cum sit omnino irrationabilis: ergo non est minus certum his dari permanentem gratiam virtute baptismi, quam cæteris. Denique non est minus certum his applicari meritum Christi, quam aliis, sed illis etiam non applicatur infundendo novum actum, vel actualem perfectionem: ergo applicatur, infundendo eis aliquod donum gratiæ permanentis: ergo simpliciter omnibus hominibus, qui per Christum grati Deo efficiuntur, est de fide certum aliquod donum gratiæ permanentis infundi.

Replica.

10 Dices, hæc omnia non fidei certitudinem, sed ad summum Theologicam ostendere, quia in formali, & immediata definitione Concilii non habetur expresse permanentem gratiam inhærentem infundi omnib. justis, sed per varias consequentias ex definitis deducitur, quæ licet procedant ex principiis definitis, & in se sint satis perspicuæ, & evidentes, sufficient quidem, ut hæc assertio sit conclusio Theologica certa, non vero ut sit de fide, sed ad summum, ut sit fere de fide, ut Medina loquutus est. Neque etiam sufficit, ut assertio contraria sit hæretica, sed ut erronea tantum sit.

Solutio elucidat.

Respondeo, non deesse Theologos graves, qui conclusionem ex principiis fidei per evidentem consequentiam deductam censeant esse de fide. Quæ controversia, licet speculative non immerito disputetur, in principio 1. partis, & in tract. de Fide; quod vero ad praxim spectat, parum, aut nihil refert, quia revera moralis obligatio credendi eadem est, & pertinax in illo errore hæreticus censendus esset. Dico tamen, in præsenti nos non colligere hanc veritatem ex Concilio per illationes, vel consequentias, sed ex vi verborum ejus, utimur autem discursu, & illationibus ad explicandum sensum Concilii, & expressam definitionem ejus, & hoc non excludit certitudinem definitionis, & fidei. Vix enim est aliquid in Scriptura, vel Conciliis, quod non possit peregrinis interpretationibus obscurari, & eludi. Nemo autem negabit, esse de fide, quod ita continetur in Scriptura, vel in definitione Concilii, ut per rationem, & expositionem evidentem constet, in eo sensu fuisse scriptum, aut definitum. Quod maxime verum habet, quando talis sensus ex collatione aliorum locorum Scripturæ, vel aliarum definitionum ejusdem Concilii perspicue ostenditur, quo modo nos demonstravimus juxta varias definitiones Concil. Trident. non posse constitui discrimen inter parvulos, & adultos, vel inter adultos attritos, vel contritos quoad recipiendam per baptismum inhærentem gratiam permanentem, ac subinde cum Concil. definit, parvulos per baptismum recipere hujusmodi gratiam, æque id definire de adultis. Præsertim cum in ipsa definitione, si tota integra consideretur, & unus canon cum alio conferatur, tam adulti, quam parvuli nominentur.

Evasio alia.

11 Dicet secundo aliquis, hinc ad summum probari, esse de fide, gratiam baptismalem esse inhærentem permanenter in omnibus tam parvulis, quam adultis; nihilominus tamen hinc non sequi, esse de fide omnibus justis, quocunque modo justificentur, dari similem gratiam permanentem; tum quia hoc non est ita expresse definitum, nec sequitur evidenter ex illa definitione, quia potuit illud esse peculiare privilegium baptismi; tum etiam quia in justificatione adultorum, quæ fit extra sacramentum, non est tam necessaria hæc gratia permanens, quia neque est necessaria, ut sit effectus sacramenti ex opere operato, cum supponamus sacramentum non recipi, neque ad hominis sanctificationem, vel expulsionem peccati, quia per actum contritionis, & dilectionis tanquam per inhærentem gratiam sanctificatur, & a peccato sufficienter mundatur. Et hæc ratio maxime procedit in hominibus, qui ante Christi adventum, & ante institutionem sacramentorum novæ legis justi fuerunt. Potuerunt enim per actus ex gratia factos sufficienter justificari, & nulla extat definitio, quod eis infunderetur specialis gratia permanens.

Præcluditur

12 Sed hæc etiam evasio non minuit certitudinem fidei, in assertione posita, vel in aliqua parte ejus. Respondeo igitur inprimis in lege nova omnes justos quacunque via, aut ratione ad statum gratiæ, & amicitiæ Dei perveniant, consequi donum aliquod permanentis gratiæ, quo renoventur, & sanctificentur, sanctique intrinsece permaneant, etiam cum non operantur, atque ita esse de fide definitum in Concil. Tridentino. Quod in hunc modum ostendo, nam remissio peccati, & prima gratia apud Deum duobus tantum modis comparatur, scil. per sacramentum baptismi, vel per sacramentum pœnitentiæ, ut tradit idem Concil. Trid. sess. 6. cap. 7. & 14. & can. 29. & sess. 14. per totam, & per utrumque Sacramentum potest prima gratia obtineri duobus modis, scil. vel per Sacramentum in re susceptum, vel saltem voto, ut constat ex doctrina ejusdem Concilii, sess. 6. 7. & 14. Quando ergo gratia datur per baptismum in re susceptum, jam ostensum est esse de fide, talem gratiam esse permanentem, & per modum habitus. Idem ergo eadem certitudine tenendum est de gratia, quæ datur catechumeno perfecte contrito in voto baptismi prius tempore, quam illum recipiat. Primo quia hac ratione dicitur baptismus simpliciter necessarius in re, vel in voto ad obtinendam gratiam Dei, & remissionem peccatorum: ergo oportet intelligi de gratia permanente simili gratiæ, quæ per baptismum infunditur. Probatur consequentia, quanta cum gratia actualis excitans, & adjuvans ad contritionem prius tempore, quam baptismus recipiatur, non datur in voto baptismi: imo per illam fit ut homo habeat votum Baptismi, quod in ipsa contritione includitur, sed datur ex Dei misericordia propter Christum; ergo gratia illa, quæ homini sic contrito datur in voto Baptismi, est gratia habitualis, & permanens. Secundo idem immediatius probatur ex tota sess. 6. Conc. Trid. in qua generatim tradit doctrinam de justificatione impii, & specialiter in c. 6. & 7. tract. de justificat. quæ fit per baptismum, utique in re, vel in voto, ut ex c. 4. in fine manifestum est. De illa autem justificatione indifferenter docet fieri per donum gratiæ inhærentis, quia patet ex c. 7. ibi: *Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed sanctificatio, & renovatio interioris hominis per susceptionem gratiæ & donorum.* Nec possunt hæc verba exponi de gratia actuali, quia de hac sermonem fecerat in c. 6. & per illam docuerat disponi hominem ad justitiam, & subjungit in c. 7. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, &c. Ergo gratia, quam dicit infundi in justificatione, distincta est ab actuali.

10 Res-

Restrictio mentis Concil. Trid. expellitur

10 Respond. ut aliqui Concilium loqui de justificatione, quæ fit per dispositionem imperfectam cum Sacramento, & ideo de illa docere fieri per infusionem gratiæ habitualis, quæ homini sic disposito per Sacramentum datur. Sed hæc restrictio definitionis Concilii valde libera est, & sine dubio est contra mentem ejus, ut probavi late 1. to. 3. part. disp. 4. & nunc breviter ostenditur, quia ut dixi, non solum tractat Concilium de justificatione, quæ fit per Baptismum in re susceptum, sed etiam in voto, ut patet ex verbis Concilii cap. 4. ubi post definitionem justificationis subdit. *Quæ quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis, aut ejus voto fieri non potest.* Deinde quia in c. 3. definit *non posse hominem sine præveniente Spir. S. inspiratione, & ejus adjutorio credere, sperare, diligere aut pœnitere, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur.* Ubi evidenter distinguit gratiam justificationis ab illis quatuor actibus, & ab omnibus auxiliis gratiæ, quæ ad illos dantur. Quis autem dicere audeat, in illis quatuor actibus non contineri perfectam dispositionem ad justitiam? Addo præterea ex dictis, etiamsi daremus loqui Concilium de imperfecta dispositione, inde etiam a fortiori procedere definitionem ejus in homine perfecte disposito; nam si ante realem susceptionem Baptismi sic disponatur, recipiet aliquam gratiam in voto Sacramenti, quam esse distinctam ab actu, & consequi ad talem dispositionem jam probatum est; si vero cum tali dispositione conjungatur sacramentum, eandem, & majorem gratiam efficiet, quia (ut supra dicebam) perfectio dispositionis non impedit, sed juvat ad effectum sacramenti. Unde in universum tam intra, quam extra sacramentum verum est, quod ibidem Concilium docet: gratiam justificationis unicuique infundi *secundum propriam cujusque dispositionem*. Est ergo evidens definitio Concilii de gratia permanente, quæ per baptismum in re, vel in voto datur; eamq; confirmant multa alia verba illius c. 7. quæ sunt de infusione *gratiæ, & donorum, & præsertim charitatis, quæ per Spiritum sanctum in cordibus diffunditur, & ipsis inhæret*, quæ specialius in cap. seq. ponderabimus.

In gratia quæ per pœnitentiam datur, ostenditur.

14 Venio ad alteram partem de gratia, quæ per penitentiam restituitur, quando per peccatum amissa est gratia baptismi, de qua loquitur idem Concilium eadem sessione, cap. 14., & plane docet esse gratiam permanentem, sicut baptismalis fuerat, ut patet ex illis verbis: *Qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt.* Ubi de eodem modo justificationis loquitur, nisi quis velit ambiguitatem, & æquivocationem in illis verbis fingere. Item quia dicit, amissam gratiam recuperari; est ergo ejusdem rationis. & c. 29. dicit, amissam justitiam recuperari, & utroque loco ait hoc fieri per sacramentum penitentiæ, cujus proprius, & infallibilis effectus non potest esse aliquis actus hominis, sed aliqua gratia permanens, eisdem rationibus, quibus id de baptismo probatum est. Tota autem hæc doctrina procedit tam de gratia obtenta per sacramentum in re susceptum, quam in voto, ut in eodem c. 14. Concilium diserte declarat, & latius sess. 14. c. 4. ergo absolute de omni homine justo, quocunque modo justificetur in lege Evangelica, certa fide tenendum est, illi infundi aliquam gratiam permanentem.

Pa. 3 objectionis expendit.

15 Neque contra hoc obstat altera ratio, quæ objiciebatur, scil. iis, qui perfecte disponuntur ad remissionem peccati, non esse necessariam aliam gratiam, quæ expellat peccatum; tum quia hoc etiam falsum est, ut in dicta disp. 4. de Incarn. late probavi, & infra, tractando de formali causa justificationis, necessario tractandum est; tum etiam, quia licet concederetur, peccatum formaliter excludi per contritionem, nihilominus gratia permanens esset necessaria justificato, ut cum intrinsece, ac permanenter sanctificet, & divinæ naturæ participem efficiat. Hæc enim gratia non est solum necessaria propter expulsionem peccati; imo nec per se primo propter hunc finem data est, quamvis ille effectus connaturaliter sequatur quando in persona præcedit peccatum, quod est quasi accidentarium ipsi gratiæ, & ideo etiam hominibus in statu innocentiæ, & angelis in sua conditione data est; ergo quamvis daremus, actum contritionis, vel amoris expellere peccatum, non ideo minus certum esse potest hanc permanentem gratiam dari hominibus perfecte contritis, quam cæteris. Quod potest confirmari ex Conc. Trid. sess. 6. c. 11. ubi damnat dicentes, homines justificari sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum S. diffundatur, atque illis inhæreat, ubi loquitur de eadem gratia, de qua in c. 7. sermonem fecerat, quam sess. 5. 6. 7. & 14. semper cum justificatione conjungit. Unde mihi verisimillimum est, quoties Concilium dicit, hanc gratiam ita dari justificatis, ut illis inhæreat, uti verbo inhærendi, non tantum dialectico modo ut significat modum proprium accidentis, sed etiam ut indicat firmam, & stabilem ac permanentem adhæsionem, in quo sensu est verbum illud frequenter apud Latinos usitatum. Nam cum per se notum sit, actus charitatis, vel pœnitentiæ, qui a nobis fiunt, nobis inhærere tanquam accidentia quædam, nunquam illis apposuit Concilium verbum inhærendi, sed specialiter illi gratiæ, & justitiæ, quæ propter illos actus, tanquam propter dispositionem, datur: ergo quidquid sit de remissione peccati per ipsos actus, semper hæc gratia infunditur justificatis ex mente Concilii.

Confirm. ex aliis ejusdem Conc definitionib.

16 Possuntque hæc omnia confirmari ex aliis definitionibus ejusdem Concilii: nam in c. 10. dicit, hominem per observantiam mandatorum crescere in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, & in eodem sensu ait in canon. 32. hominem justum per bona opera vere mereri augmentum gratiæ. Ubi necesse est loqui de gratia habituali; tum quia loquitur de gratia eadem, quæ in justificatione incepit, eamque dicit crescere; tum etiam quia, si quod augmentum justitiæ in solis actibus bonis multiplicatis cerni potest, homo bene operans non meretur illud augmentum, sed facit, quia non distinguitur ab actibus multiplicatis, sed formaliter (ut sic dicam) in ipsa multiplicatione actuum consistit; augmentum ergo gratiæ, quod homo meretur, necessario esse debet in aliqua perfectione habituali distincta ab actibus. Illud autem augmentum non est tantum per extrinsecum favorem, vel acceptationem, sed est proportionatum justitiæ inhærenti, in qua justi crescunt, & magis justificantur, juxta verba, & mentem Concilii. Idem probat quod idem Concilium c. 11. 13. & 14. docet, hominem semel justificatum non cadere ab hac gratia, nisi peccando, sed in ea perseverare, inde enim fit etiam gratiam perseverare, seu durare in ipso homine. Et ita in can. 23. dicit, hanc gratiam posse amitti, peccando, in quo supponit aliter non amitti, quod etiam expresse definit can. 24. docens, justitiam acceptam conservari, & augeri per bona opera, si ergo conservatur, permanet, & propter solam cessationem ab opere non amittitur.

Assertio ampliatur ad justificatos ante Christi adventum

17 Tandem ut ad aliam rationem supra positam de hominibus ante Christi adventum justificatis, respondeamus, addimus superius dictis, veritatem hanc de gratia permanente justorum, eandem certitudinem nunc habere in omnium hominum justificatione, quocunque tempore facta sit. Probatur, quia doctrina de justificatione, quam tradit Concilium, generalis est, secluso tantum respectu ad causalitatem, & necessitatem sacramentorum novæ legis, & ita in omni tempore in omnibus hominibus locum habere. Hoc probatur primo ex cap. 4. dictæ sess. 6. in quo prius generalem descriptionem justificationis tradit, *ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum.* Quæ descriptio ex mente Concilii de se generalis est, & ideo post illam addit, peculiarem respectum ad baptismum tanquam ad causam, seu medium esse proprium legis Evangelicæ, & idem cum proportione intelligit de justificatione a peccatis actualibus post baptismum commissis, quæ nunc fit per sacramentum penitentiæ, ut postea cap. 14. & sess. 14. declarat. Ergo remoto hoc respectu, reliqua, quæ Concilium tradit de gratia, quæ justis infunditur, generalia sunt. Secundo idem probatur: nam omnia, quæ Concilium

dicit

dicit de dispositionibus actualibus ad hanc gratiam, & de auxiliis, seu gratiis actualibus ad illas dispositiones necessariis, & pro omni tempore damnant errores Pelagii, & Lutheri: ergo in eodem sensu tradit omnia, quæ de gratia inhærente definit, & ad damnationem Lutherani erroris pertinent. Tertio Concilium in discursu illius doctrinæ æque illam confirmat testimoniis veteris, & novi testamenti, ut patet ex cap. 5. 6. &c. ergo signum est, illud loqui non solum de justificatione, prout nunc fit, sed simpliciter de justificatione secundum se. Sicut etiam omnia, quæ dicit de perseverantiæ dono, & de amissione justitiæ per peccatum, & recuperatione per pœnitentiam, & de augmento justitiæ, ac merito ejus generalem doctrinam ad omnia tempora cujuscunque legis continent; alioqui revera doctrina illa de justificatione esset nimis diminuta, & limitata. Denique hoc satis declaravit Conc. sess. 14. can. 4. explicans, quomodo contritio omni tempore fuerit necessaria dispositio ad justitiam, & quid peculiare nunc requirat. Ita ergo doctrina de permanente gratia justorum generalis est, & solum hoc habet nunc peculiare, quod per specialia sacramenta comparatur, & quod fortasse perfectiorem dispositionem ex parte fidei requirit.

18 Quin potius addo, licet hæc, quæ a Concilio traduntur de justificatione, ut est translatio a statu peccati, &c. solum conveniant hominibus post lapsum Adæ, nihilominus doctrinam de habituali gratia sanctificante ex mente Concilii latius extendi. Nam in sess. 5. can. 1. definit, Adamum peccando, *statim sanctitatem, & justitiam, in qua conditus fuerat, amisisse;* docet ergo, etiam ante peccatum, simplicem (ut ita dicam) justificationem per inhærentem justitiam, & sanctitatem hominibus datam esse. Quod patet; tum quia semper loquitur Concilium univoce, ut sic dicam, de justitia, & sanctitate hominum; tum etiam, quia sanctitas, & justitia, quæ peccando amittitur, permanet in homine, quamdiu non peccat. Præsertim quia in can. 2. addit, Adamum non sibi soli, sed etiam nobis justitiam perdidisse, non amisit autem nobis justitiam tantum imputativam, ut per se patet: neque etiam illam, quæ esse potest per solos actus, quia non solum adultis, sed etiam parvulis illam perdidit: nam ideo parvuli in peccato concipiuntur, quia carent gratia, quam concepti in statu innocentiæ habere potuissent; ergo necesse est illam gratiam esse permanentem, & ab actibus distinctam; imo ejusdem rationis cum gratia, quæ in baptismate datur, cum per hanc formaliter excludatur originale peccatum, quod est privatio illius sanctitatis, & justitiæ, quam in Adamo recepimus, ad quam nobis recuperandam Christus in hunc mundum venit, ut idem Concilium docet sess. 6. cap. 2. Igitur juxta doctrinam, & definitionem Concilii hæc gratia permanens non solum data est hominibus post lapsum, sed etiam ante lapsum. Et in hoc sensu dixit Cyrill. lib. 2. in Isai. circa principium. *A principio dabatur nostri generis primitiis, id est, Adamo Spiritus sanctus, verum demersus est in peccato, nec invenit in hominibus requietem Spiritus, omnes enim declinaverunt, &c. Post factus est homo unigena Dei sermo, Spiritusque sanctus in hominis natura insedit, velut in ipso prima, & quasi in primitiis generis posterioribus, ut & in nobis deinceps conquiesceret, ac maneret atque in credentium mentibus cum voluptate habitaret.* Quæ omnia verba permanentem gratiam aperte indicant, & alia de gratia primi hominis adduximus in proleg. 4. Et hinc facile fieri posset ascensus ad Angelos, nam licet de illis non habeamus tam claras definitiones, nihilominus sine ulla dubitatione credendum est, etiam eis communicatum esse donum gratiæ permanentis. Non est quidem ita certum, an in principio cum hoc dono creati fuerint, & de malis angelis nonnulla quæstio inter Theologos est, an in via hoc donum consequuti fuerint. Nihilominus tamen quod sancti angeli hoc donum habuerint in via inchoatum, & nunc habeant in patria consummatum, omnino certum est, nam Patres eodem modo loquuntur de sanctitate Angelorum, quo de hominibus, ut ex 1. p. q. 62. suppono, nuncque solum expendo verba Ambrosii lib. 1. de Spiritu sancto cap. 4. ubi de Spiritu sancto dicit *de substantia invisibilium creaturarum est, nam & illæ sanctificationem hujus accipiunt, & per hunc reliquis mundi operibus antecellunt, sive Angelos sive Dominationes sive Potestates omnis creatura expectat sancti Spiritus gratiam.* Et postea Angelos cum hominibus confert, & de omnibus ait, *utique sancti Spiritus gratia filios Dei fecit.*

Amplificatio rationis superioris

Facile extenditur doctrina hæc ad Angelos

C A P U T IV.

An gratia habitualis includat habitus, seu virtutes infusas?

1 HActenus solum ostendimus, gratiam esse formam permanentem in homine, quando non operatur, ac proinde distinctam ab omnibus actibus gratiæ. Ex quo satis probatum videtur, illam esse habitum, abstinuimus tamen ab hac voce, quia per habitum solet intelligi principium actus, de quo nondum disputatum erat, quamvis si vox illa latius sumatur pro quacunque qualitate perficiente animam, quæ non sit actus secundus, eadem certitudine, qua ostendimus, dari gratiam permanentem, concluditur esse qualitatem habitualem, non tam per novam illationem, quam per solam terminorum explicationem, ut magis ex sequentibus capitibus constabit. De hac ergo gratia habituali superest explicandum in specie, quid sit, quod nullo modo præstare possumus, nisi hanc gratiam in plura membra dividendo. Nam gratia habitualis, quæ a nobis hactenus explicata est, est veluti quoddam genus, cujus præcisa ratio, & essentia ex dictis hactenus facile intelligi potest. Est enim qualitas quædam spiritualis, & supernaturalis in substantia sua, quæ non est operatio, neque actus secundus, sed forma quædam permanens, & per modum actus primi a Deo infusa, ut per eam divinæ naturæ, & perfectionis singulari modo, & ordinem naturæ superante, participes efficiamur. Neque amplius possumus in hac generalitate hanc gratiam explicare, nisi ad ejus species descendamus.

Ex dictis constat gratiā esse habitum

Descriptio gratiæ.

2 Potest ergo primo hæc gratia dividi in eam, quæ est proximum principium operandi, & quæ vel nullo modo est principium, vel saltem remotum. Hæc posterior in usu Theologorum retinuit nomen gratiæ simpliciter, vel gratiæ sanctificantis, vel etiam gratiæ habitualis, & quamvis hæc gratia revera sit principalior cæteris, & quasi principium, & radix aliorum habituum, nihilominus, quia ejus cognitio minus certa est, illam in ultimum locum reservamus, ut a clarioribus procedamus. Alia igitur gratia, quæ est principium proximum operationis, retinuit nomen habitus per se infusi, Dicitur autem, per se, ad excludendum habitus naturales, qui cum possint ordinario modo per actus ejusdem ordinis acquiri, interdum a Deo infunduntur, & ideo dicuntur per accidens infusi, non tamen pertinent ad ordinem gratiæ, neque cum gratia ordinarie infunduntur, ut postea dicemus. Quamvis autem habitus, & virtus absolute dicti comparentur tanquam genus, & species, quia dantur habitus, qui non sunt virtutes, sed vitia, vel alio modo imperfecti, nihilominus in ordine gratiæ habitus infusus non est genus respectu virtutis infusæ, sed convertuntur, loquendo generatim de virtute, prout dici potest etiam de donis Spiritus sancti, ut postea dicemus.

Prima gratiæ divisio

3 Ratio clara est, quia habitus per se infusus est effectus ita Dei proprius, ut a nulla alia causa, nisi a Deo fieri possit, ut infra dicemus; Deus autem non potest infundere, nisi habitum bonum, & honestum, id enim ejus bonitas, & sapientia requirunt. Item quia isti habitus sunt singulares participationes divinarum perfectionum, & virtutum; ergo ex suo genere sunt determinatæ ad honestum, quo ad specificationem; imo non ad quodcunque honestum, sed divini ordinis. Sic enim recte intelligitur, quod ait Joan. 1. can. cap. 3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est,* utique quatenus natus est, ut exponit August. quia videl. per illud esse, & per illas facultates, quas ex tali nativitate recipit,

Habitus infusus semper est virtus.

cipit, peccare non potest. Sunt ergo illi habitus ex suo genere essentialiter determinati ad bonum, & ideo essentialiter boni, & honesti sunt, & in hoc sensu dicimus, esse virtutes, ac proinde habitum operativum, & virtutem per se infusam idem esse.

A posteriori fulcitur. 4 Tandem idem probari potest ex actibus talium habituum. Solum enim dantur hi habitus per se infusi ad efficiendos actus supernaturales quoad substantiam, vel, ut generalius in omni opinione loquamur, ad efficiendos actus supernaturales, sicut oportet ad justitiam, & salutem. Actus autem supernaturales quoad substantiam non potest esse, nisi studiosus, seu bonus in sua specie. Neque etiam potest actus esse, sicut oportet ad salutem, nisi sit rectus, & bonus: ergo isti habitus natura sua determinantur ad actum bonum, & sic dicimus converti cum virtute infusa. Idem ergo est generatim quærere, an infundatur gratia habitualis operativa, ac quærere, an dentur habitus infusi, vel virtutes infusæ, quod tractavit D. Thom. 1.2.q.51.ar.4. & q. 63. ar. 2. Nobis autem ad comprehendendam totam habitualem gratiam, visa est hæc quæstio hoc loco necessaria. Quia vero sub hoc genere habitus, vel virtutis infusæ, plures dantur species, quæ in hoc genere conveniunt, prius in hoc capite breviter, quæ communia sunt, complectemur, & postea singulas species percurremus.

Vetus quæstio de habitibus infusis. 5 Quæstio ergo hæc de habitibus infusis antiqua est, & præcipue videtur fuisse controversa de his habitibus, quæ sunt proxima principia operationum, & ideo sub nomine habituum, & virtutum refertur in capitul. *Majores*, de Baptismo, & in Clem. unic. de Summa Trinitate. Et quamvis moderni dicant, inter antiquos Theologos fuisse de hoc diversas opiniones, ego tamen non reperio aliquem Theologum catholicum, qui absolute negaverit hos habitus, neque etiam de aliquo relatum invenio. Nam, ut supra notavi, Theologi, qui in genere referuntur, non negabant absolute hos habitus, sed tantum negabant infundi parvulis, fundabanturque in incapacitate parvulorum ad operandum. Magister autem, qui negavit habitum charitatis, non negavit omnes habitus infusos, & ideo illa etiam opinio ad præsens non pertinet. Nihilominus potest hæc opinio generatim suaderi, quia vel isti habitus dantur, ut homo facilius eliciat tales actus, vel simpliciter, ut eos possit efficere. Primum dici non potest, quia habitus, qui solum dant facilitatem operandi per actus acquiri possunt, & consequenter tales habitus non sunt per se infusi. Item habitus, qui solum dat facilitatem, supponit in potentia facultatem integram operandi, ostensum est autem in superiori libro nostras potentias non habere naturalem vim sufficientem ad actus supernaturales, quales sunt illi, propter quos habitus infusi dari possunt. Ergo tales habitus non possunt propter solam operandi facilitatem infundi.

Opinio negans suadetur.

Secundum membrum dilemmatis prob. I. 6 Quod vero nec propter potestatem dari possint, probatur primo, quia hoc est contra, vel supra rationem habitus: nam habitus perficit potentiam, & auget vim operandi, & sic etiam dat operandi facultatem, & suavitatem, & ideo habitus essentialiter supponit potentiam, ergo non dat illam. Quod si quis hac ratione fateatur, hos habitus solum appellari habitus, ut distinguantur ab actibus, & ut distinguantur a potentiis, quæ naturaliter fluunt ab anima, re tamen vera esse potentias quasdam. Contra hoc instatur, quia sequitur, non inesse potentiis animæ, sed immediate substantiæ illius, ut per illas operetur, quia potentia non inest potentiæ, sed substantiæ ipsi.

Probat. 2. Unde argumentor secundo: nam vel isti habitus dant totam virtutem proximam operandi, ita ut unusquisque habitus infusus sit tota ratio proxima eliciendi suum actum, vel tantum complent virtutem agendi ipsarum potentiarum, neutrum autem videtur dici posse, ergo. Prior pars minoris patet, tum argumento facto, quod talis habitus esset integra potentia, & ideo non esset constituendus in alia potentia, sed in ipsa substantia, tum maxime, quia inde fieret, intellectum, & voluntatem non influere vitaliter in actus horum habituum, quia per se nihil agerent, sed solum per habitum in se receptum, ac proinde quasi per accidens, vel denominatione tantum, sicut aqua calefacit per immissum sibi calorem, quod est contra rationem actuum vitalium. Altera vero pars minoris patet, quia si isti habitus solum complerent facultatem potentiarum supponerent in ipsis potentiis aliquam vim activam naturalem, ex qua, & ex habitu, tanquam ex principiis partialibus, coalesceret unum integrum principium talis actus, quod non videtur dici posse, quia alias actus non esset pure supernaturalis, sed esset vel mistus ex naturali, & supernaturali, quod repugnat simplici entitati, vel esset tantum naturalis in sua entitate contra supra dicta. Sequela patet, quia effectus est proportionatus suo principio proxime: quod si principium sit compositum, & effectus simplex, sequi debet ignobiliorem partem, quia malum, vel imperfectum ex quocumque defectu. Quod si dicatur, potentiam elevari ad agendum cum proportione ad habitum infusum, contra hoc argumentor tertio, quia sequitur potentiam esse instrumentum, & non propriam virtutem agendi in ratione principii proximi. Probat. 3. Quod si hoc ita est, superfluus est habitus, quia instrumentum non solet elevari per formam, vel habitum inhærentem, sed per immediatam motionem principalis agentis. Sic ergo nostræ potentiæ per auxilium Spiritus Sancti immediate elevantur ad hos actus efficiendos, ut in superiori libro dictum est, & ideo superflui videntur infusi habitus operativi. Et confirmatur tandem, quia alias experimento possent hi habitus cognosci, darent enim inclinationem ad suos actus, & per eam, facilitatem etiam, & delectabilitatem in operando conferrent, qui effectus non posset latere operantem: ergo per illum posset unusquisque experiri in se habitus gratiæ, quod dici non potest.

Catholicam sententia. 7 Nihilominus vera, & Catholica sententia est dari fidelibus interna quædam principia supernaturalia actuum Christianæ justitiæ, & consequenter distincta ab ipsis, & permanentia sine ipsis, quæ principia vocamus habitus infusos operativos. Hæc conclusio etiam sub nomine habituum, & virtutum approbata est in Concilio Vienens. Clem. unic. de Sum. Trinit., ubi, quoad parvulos solum, ut probabilior approbatur, quoad adultos vero non explicatur, in quo gradu approbetur, sed supponitur, tanquam sine dissensione, recepta inter Theologos, ut in superioribus notavi, imo Scotus, & alii censuerunt, illam semper fuisse de fide. Sed in hoc quantum spectat ad gradum certitudinis, idem hinc censeo, quod in præcedenti capite dixi, & in sequenti confirmabo, Et ibi etiam authoritate conclusionem probabimus: nam testimonia, quæ efficaciter possunt hanc veritatem, ut certam ostendere, non in generali loquuntur, sed in speciali de Fide, Spe, & Charitate. Nunc solum ponderamus verba illa Tridentini sess.6. cap.7. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio & renovatio interioris hominis per infusionem gratiæ, & donorum*. In quibus pondero hæc dona esse habitualia: nam infusio eorum supponit actus sufficienter disponentes, nam ad illam dispositionem consequitur, Et cum Concilium in plurali loquatur, satis indicat, gratiam habitualem infusam non esse unam tantum qualitatem, sed plures, non multiplicantur autem in nobis ex vi justitiæ infusæ qualitates, seu dona gratiæ permanentis, nisi ratione habituum infusorum, ut est per se clarum. Dixi autem: *Ex vi justitiæ*, ut excludam quæstionem de charactere, nam ille est qualitas infusa, & non est habitus operativus, & multiplicatur in nobis, & potest inter dona justitiæ computari, per se tamen ad justitiam infusam non spectat, quia sine illo potest esse homo perfecte justus, ut constat de iis, qui ante sacramenta novæ legis justificati sunt, & nunc ante realem illorum susceptionem justificantur.

8 Ratio assertionis difficulter redditur a Theologis, qui negant actus virtutum esse supernaturales quoad substantiam, quia propter solum modum non est necessarius habitus infusus, & ita Scotus, Durandus, Gabriel, & alii multum laborant in fundamento

inqui-

inquirendo horum habituum per se infusorum, & tandem nullam verisimilem rationem adducunt, sed propter solam authoritatem Scripturæ, & Ecclesiæ eos admittere fatentur. At vero supposito contrario principio de supernaturali substantia, & specie actuum aliquarum virtutum, facile redditur ratio valde consentanea naturali lumini, propter quam isti habitus necessarii sunt, nimirum, quia potentiæ ad suos actus eliciendos debent disponi per habitus illis actibus proportionatos, sed habitus acquisiti non sunt proportionati, ut per se constat, ergo necessarii sunt habitus infusi, qui supernaturales sint, & cum dictis actibus proportionem servent. Major probatur, quia ad suavem Dei providentiam pertinet, dare unicuique agenti, & causæ secundæ principium intrinsecum suæ operationi proportionatum, homo autem in gratia constitutus, & elevatus ad superiorem ordinem agentium, non debuit minus perfecte disponi intrinsece ad actus illius ordinis eliciendos, quam cætera agentia: ergo perficitur habitibus infusis ad superiores actus connaturaliter eliciendos. Et hac ratione utitur Div. Thom. ubicumque de his habitibus quæstionem movet, ut 1. 2. q. 51. art. 4. & q. 62. art. 1. & 2. 2. quæ. 23. art. 2. Et ob eandem ponitur in beatis lumen gloriæ, quod sit principium visionis, addens intellectui virtutem intelligendi, ut in 1. p. diximus cum Div. Thom. q. 12. art. 5. Et inde etiam servatur optima proportio inter finem supernaturalem, & media, nam sicut supernaturalis beatitudo consistit in excellentissima operatione divini ordinis, ita homo ad illum finem tendit per actus supernaturales ejusdem ordinis, & sicut in patria ad illum actum beatificum eliciendum datur habitus, seu principium proximum supernaturale, & supremum in illo ordine, ita in via infunduntur habitus supernaturales actionibus in via exercendis proportionati.

Consentanea ratio.

9 Ut autem hæc ratio melius intelligatur, quæri potest, quanta sit necessitas horum habituum. Quidam enim existimant adeo esse necessarios hos habitus, ut sine illis hujusmodi actus fieri non possint, etiam de potentia absoluta. Quod profecto sentire debuissent Cajetan. Ferrariens. & Soto, si de supernaturalitate actuum viæ convenienter sentirent. Nam de visione beata ita docuerunt, ut tractavi in 1. p. tract. 1. lib. 2. cap. 16. est autem eadem ratio de actibus viæ, si in substantia supernaturales sunt. Neque refert, quod visio sit perfectior: nam major, vel minor perfectio specifica actuum inferet quidem necessitatem habitus magis, vel minus perfecti, nihilominus tamen cum omnes illi actus sint ejusdem ordinis, & excedant vires naturales potentiarum animæ, eadem est necessitas habitus, seu virtutis proportionatæ, ad illos omnes efficiendos, si ergo in visione beatifica est necessitas luminis, ut ad potentiam etiam absolutam extendatur, eadem erit in omni actu supernaturali respectu sui habitus. Ratio autem illius sententiæ fuisse videtur, quia sicut videri non potest sine potentia visiva, neque intelligi sine intellectu, ita nec potest videri sine lumine, nec amari supernaturaliter sine charitate, &c. quia tam intrinseca est dependentia horum actuum a suis proportionatis principiis, quæ est naturalium actuum vitalium a suis potentiis.

Dubium de necessitate horum habituum. *Opinio 1.*

10 Nihilominus de visione beata contrarium docui in citato loco cum Paludano, Argentina, Majore, & aliis. Est autem multo major ratio de actibus viæ, ideoque verissimum censeo hos habitus non fuisse necessarios de potentia absoluta, sed solum secundum congruentem Dei providentiam, ut connaturaliter fiant. Quod tenuit etiam Medina. 1. 2. quæst. 62. ar. 1. dub. secundo, & est hoc tempore inter Theologos modernos receptissimum. Ratio autem est eadem, quam supra dicto loco tradidi; quia isti habitus solum concurrunt ad hos actus ut principia proxima connaturalia, & in suo ordine principalia talium actuum; potest autem Deus alio modo facile supplere hanc efficientiam. Nam generalis regula est posse Deum efficere se solo, quidquid facit per causam secundam, ubi non intervenit aliud genus causæ magis intrinsecum, quod per extrinsecam causam suppleri non possit, hic autem nihil tale invenitur, ut patebit facile consideranti differentiam in comparatione, quæ fiebat inter vitales actus naturales, & supernaturales: nam in naturali visione corporea, vel spirituali, si visum, vel intellectum auferas, nullum manet intrinsecum principium vitale talis actus, & ideo nec potest fieri visio illa, ut actus vitalis est: at vero in actu fidei, vel amoris supernaturalis, etiam si habitus infusos auferas, manent potentiæ intellectus, & voluntatis, a quibus sufficienter habent illi actus, ut vitaliter fiant, quamvis, ut fiant, necessarium sit speciale auxilium. Item in visione, vel amore naturali, ablata facultate, aufertur potentia, quæ possit informari per tales actus, & ideo fieri non potest hic effectus, qui est videre, vel amare, at vero in actu fidei, vel amoris supernaturalis, licet e medio tollantur habitus, manet potentia, quæ sufficienter potest informari per actum fidei, vel amoris, & ideo nihil repugnat, has potentias credere, & amare supernaturaliter sine his habitibus. Ad rationem ergo theologicam satis est, quod hi actus non possint connaturaliter sine his habitibus fieri, ut declaratum est, postulat enim suavis, & debitus providentiæ modus, ut creaturas, quas Deus ordinat ad agendum, intrinsece perficiat, quantum commode fieri potest, per principia actionibus suis proportionata, qualia in præsenti sunt habitus infusi, qui ad perficiendas intrinsece animæ potentias necessarii sunt. Atq; hæc Theologica ratio ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

Assertio vera. Habitus supernaturales non sunt necessarii de potentia absoluta.

11 Ad principalem ergo rationem in principio positam respondemus hos habitus non solum poni, ut dent facilitatem operandi, sed etiam ut dent, vel conferant potestatem, ut recte ibi probatum est, & communiter Theologi docent. Ad primam autem impugnationem respondemus, licet hoc sit contra, vel supra rationem habitus acquisiti, vel per accidens infusi, qui ejusdem rationis est, non tamen esse contra, vel supra rationem habitus infusi, & consequenter, nec etiam esse contra rationem habitus abstracte, & in communi, sed solum dici poterit extra rationem ejus eo modo, quo differentia dicitur esse extra rationem generis. Itaque de ratione habitus in communi, & abstrahendo ab habitu per se infuso, & acquisito, solum est ut sit qualitas de se permanens, bene disponens potentiam in ordine ad operationem, quod autem disponat, dando solam facilitatem, vel complendo etiam potestatem, neque convenit habitui, ut sic, neque illi repugnat, sed illæ sunt duæ differentiæ habituum specie, & quasi genere distinctorum. Nam quidam sunt habitus natura sua usu comparabiles, qui necessario supponere debent in potentia sufficientem virtutem ad producendum actus, quibus tales habitus comparantur, & ideo tales habitus dicuntur dare facilitatem agendi, & non potestatem, non quia non dent virtutem agendi eosdem actus, sed quia supponunt sufficientem, & aliquam, ut facilior, & suavior reddatur operatio. Alii vero sunt habitus, qui natura sua per actus comparari non possunt, quia ipsorum actus naturales vires potentiarum excedunt, & hi habitus dare possunt potentiis vires ad agendum, & ideo dicuntur dare posse, & non tantum facile operari. Et ratio a priori est, quia priores habitus perficiunt potentias in ordine ad objecta naturæ proportionata, posteriores vero in ordine ad objecta naturam superantia. Unde non refert, quod philosophi hanc conditionem, & distinctionem habituum non cognoverint, quia per lumen divinum nobis manifestata sunt, quæ sola naturalis ratio assequi non posset.

Ad principale fundamentum respondetur *Ratio habitus abstrahentis ab acquisito, & infuso, & uniuscujusque discrimen*

12 Ita ergo his qualitatibus vera, & propria ratio habitus reperitur, & ideo in illis etiam verum est, quod essentialiter supponunt potentiam, quia non dicunt habitudinem immediate ad substantiam animæ, sed ad potentias ejus, unusquisque ad eam, ad quam actus ejus pertinent, quia illi dat virtutem ad operandum. Et ob hanc causam hujusmodi habitus infusi non proprie dici possunt potentiæ, saltem juxta distinctionem specierum qualitatum: nam Aristoteles distinguit habitus, & potentias in duas species, & fieri

Hi habitus supponunt potentias

fieri non potest, ut eadem qualitas in illis duabus speciebus essentialiter constituatur. Accedit, quod Aristoteles ponens secundam speciem expresse dixit, esse potentiam naturalem, sentiens omnem virtutem agendi, quæ super additur potentiæ naturali, non ad illam, sed ad priorem speciem pertinere, & ita ex principiis ejus excluduntur habitus infusi ab illa specie, etiam si illos non cognoverit. Quod si quis de nomine magis, quam de re contendens dicat hos habitus, quatenus dant potestatem agendi, vocandos esse potentias, respondebimus ad argumentum, saltem non esse potentias integras, seu completas, imo nec dare primam inchoationem (ut sic dicam) & radicalem potestatem, sed dare quasi complementum potestatis, & ideo hoc nihil obstare, quominus naturalibus potentiis insint, & ad illas essentialem habitudinem dicant.

13 In secundo, & tertio argumento nonnulla dubia petuntur, quæ in dicto tractatu de Visione beatifica disputavi, habent autem eandem difficultatem in omnibus habitibus supernaturalibus. Et ideo non videntur hoc loco omittenda, præsertim cum ibi dicta nova declaratione, & defensione indigeant, ea vero in sequentibus capitibus commodius tractabuntur.

CAPUT V.

An habitus infusus sit tota ratio proxima, & per se efficiendi actum infusum?

Opinio 1. Capreoli, Soti, D. Alvar. li. 7 de Auxil. disput. 64.

1 HOc dubium tractavi in dicto lib. 2. de Visione Dei cap. 10. ubi retuli sententiam Capreoli, & Soti sentientium lumen gloriæ esse totam proximam rationem efficiendi visionem, quam nonnulli moderni scriptores de auxiliis defendunt: ajunt enim, lumen tribuere intellectui totam activitatem formalem, & proximam in ordine ad visionem beatificam. Fundamentum hujus sententiæ est, quia intellectus, vel voluntas nullam habent potestatem activam ad actus supernaturales in substantia: ergo non possunt conferre aliquid activitatis circa actum supernaturalem. Antecedens probant, quia alias perfectior potentia naturalis, verbi gratia, intellectus melior cum æquali lumine faceret meliorem actum, seu visionem, quod est falsum, ut supponimus. Ut autem defendant hos actus nihilominus esse vitales, duplicem distinguunt vitalitatem in actu, unam proximam, aliam remotam, & duplex principium vitalitatis, aliud formale, & proximum, aliud radicale, & remotum. Remotum dicunt nihil aliud esse præter vitam substantialem, quæ præsupponitur ad omnem operationem vitalem, principium autem formale, & proximum esse potentiam, per quam vivens operatur actionem vitalem. Et juxta hanc distinctionem afferunt, vitalitatem remotam visionis, seu actus supernaturalis, quoad substantiam (eadem est enim ratio de omnibus) provenire ab anima, vel potentiis ejus, secundum suam naturalem virtutem. Quod probant, quia vitalitas radicalis actus provenit a vita substantiali, quam dat anima virtute sua naturali. At vero de vitalitate proxima actus supernaturalis, dicunt totam procedere ab habitu infuso, tanquam a principio formali. Ratio est, quia illa vitalitas est supernaturalis: ergo procedit formaliter a principio supernaturali: ergo non ab intellectu, vel voluntate, nisi ut elevatis per virtutes supernaturales. Antecedens probatur primo, quia illa vitalitas est donum Dei per gratiam, juxta illud Jo. 10. *Ego vitam æternam do eis.* Secundo quia vitalitas est de essentia talis actus, seu actionis, sed actus est supernaturali quoad substantiam: ergo etiam vitalitas est supernaturalis, quia cum actus sit simplex, non potest essentialiter componi ex naturali, & supernaturali ideoque a solo supernaturali principio potest proxime fieri.

Assertio authoris habitus non

2 Nihilominus dicendum est habitus infusos non poni, ut sint totalia principia proxima supernaturalium actuum, sed ut juvent potentias ad eliciendum tales actus, immediate etiam, & per se ipsas in illos influendo. Ita de lumine gloriæ dixi in citato loco, & late docent ibidem Molina, Valentia, & Vazquez, & alii, & expresse idem docuit Richardus in 4. d. 49. artic. 3. quæst. prima, & secunda: Imo Scotus ibidem quæst. 11. licet ipse opinetur visionem infundi a solo Deo, nihilominus secundum opinionem communem, quæ dicit visionem fieri a vidente, dicit esse ab intellectu tanquam a potentia activa. Hoc autem æque, vel magis certum existimo de actibus supernaturalibus viæ, quia Concilium Tridentinum session. sexta canon. 4. damnat dicentes, liberum arbitrium in his actibus nihil omnino agere. Ex qua definitione aperte colligitur voluntatem, cum amat supernaturaliter, vel sperat, vere, & proprie efficere illos actus, unde fit, idem cum proportione esse dicendum de intellectu respectu actus fidei. Dicetur fortasse voluntatem efficere amorem, quia habet in se habitum charitatis, qui est principium formale illius amoris, quamvis ipsa voluntas per se non habeat proprium influxum in illum actum, sicut aqua calida calefacit, & vere agit, licet tota ratio calefaciendi sit calor, hoc enim exemplo uti solent authores contrariæ sententiæ.

sunt principio talis

Non satisfacit

3 Hoc autem nec verbis, nec menti Concilii satisfacit, nec secundum veram rationem philosophicam potest subsistere. Nam ille modus agendi per formam extrinsecus receptam non transcendit modum agendi inanimatorum, ut ex eodem exemplo adducto manifestum est. Et ratione probatur, quia recipere formam extrinsecus immissam, non est actus vitæ, quia non consistit in agendo, sed in recipiendo, actus autem vitæ intrinsece includit efficientiam, ut ex Philosophia constat, & ex Aristotel. 2. de Anim. capitul. 1. & 2. ubi vitalem accidentalem in operatione constituit, & 1. Politicor. capit. 3. Igitur receptio formæ extrinsecæ non est actus vitæ: ergo quando effectus ab illa forma manat tanquam a totali principio agendi, subjecto per suas facultates proprias nihil active influente in talem effectum, ille modus agendi non transcendit gradum inanimatorum, quia illa actio tota est a principio extrinsecus adveniente, & ideo reperiri potest in aqua calefaciente, & luna agente per lumen receptum a Sole, & in aliis inanimatis. At Concilium Trident. dicit liberum arbitrium in his actibus agere non ut inanime, ergo non agit per solam formam extrinsecus acceptam, qualis est habitus charitatis, sed etiam influendo per suas internas, & vitales facultates: nam hoc est proprie agere vitaliter, & non ut inanime. Imo si quis recte consideret, quando una substantia dicitur agere per formam extrinsecus illi inditam, solum denominatione dicitur agere, imo & per accidens, si sermo sit de substantia absolute, & non ut est sub forma extrinsecus recepta. Ut in exemplo posito aqua dicitur calefacere per accidens, juxta doctrinam Aristot. 2. Physicor. cap. 3. text. 25. & 5. Metaph. cap. 2. quia est subjectum, cui accidit forma, quæ est principium calefaciendi, ut notavi disp. 17. Metaph. sect. 2. in principio. Calidum autem, seu aqua ut calida, est causa per se, non instrumentalis, ut quidam male loquuntur, sed principalis proxima, quia calor est propria, & sufficiens virtus calefaciendi. Ita ergo in præsenti, si habitus infusus esset tota ratio agendi, cum ille accidat voluntati v. g. voluntas erit tantum causa per accidens talis actus, voluntas autem ut informata habitu poterit quidem dici causa per se, modo tamen communi inanimatis, non tamen proprio viventium, qui est ab intrinseco, & per se per internam facultatem operari. Declaratur tandem exemplo, nam si potentia visiva informata specie intentionali non ipsa per se influeret in visionem, sed per solam speciem, tanquam per rationem integram agendi visionem efficeret, non operaretur proprio modo viventium, id est vitaliter. Et hac ratione præcipue impugnant Philosophi dicentes visionem esse a sola specie, quia tunc non esset actus vitæ. Ergo similiter in proposito, si nostræ potentiæ non per se influunt in actus infusos, sed tota ratio producendi illos sunt habitus, tales nec vitali modo, & proprio viventium fiunt, neque actus vitales dici, aut existimari possunt.

4 Sed videamus qualia sint, quæ ad eludendum hanc rationem dicebantur. Distinguebatur enim duplex principium vitale, radicale, & formale, seu proximum, & remotum, & duplex vitalitas in actu utique etiam remota, & proxima. In quibus prior distinctio optima est, & communis philosophorum, & satis nota, supposita distinctione quacumque ex natura rei inter potentiam, quæ est principium proximum actus vitæ, & animam, quę est principium principale. Altera vero distinctio nova mihi est, & solum ad eludendam rationem factam inventa videtur. Si autem intimius inquiratur, quid illis vocibus subsit, parum ad enervandam vim rationis valebit. Nam in primis vitalitas actus cogitari potest vel tanquam modus absolutus simpliciter intrinsecus actui, qui vitalis denominatur, vel tanquam modus respectivus, secundum dici, ad principium vitæ, & (quanquam ad præsentem disputationem non multum referat) hoc posterius est verius, & intelligibilius. Nam in actu immanente duæ tantum rationes formales inveniuntur. Una est ratio qualitatis, quatenus ille actus est quædam forma efficiens potentiam in ordine ad aliud, non tanquam ad terminum productum, sed tanquam ad objectum amatum, vel cognitum; alia est ratio actionis, seu emanationis, & dependentiæ a suo principio, quæ tendit in ipsam qualitatem, tanquam in terminum productum. In illa ergo qualitate secundum se spectata non invenitur, nec cogitari potest aliquis modus absolutus, a quo denominetur actus vitalis, imo si per possibile, vel impossibile illa qualitas fieret a solo Deo, non esset proprie actus vitalis. Dico autem, proprie, quia loquimur de actuali denominatione (ut sic dicam) vitalis actus; secundum aptitudinem autem posset illa qualitas tunc dici actus vitalis, quia de se, & natura sua postulat emanare a principio vitæ, si connaturali modo fieri debet. Sic autem illa denominatio non est a modo accidentali, vel in re distincto, sed ab ipsa essentia talis actus. Sicut de accidenti dicimus inhærentiam aptitudinalem esse de essentia ejus, actualem vero (quæ sola vera inhærentia est) esse extra essentiam, & modum ex natura rei distinctam. Ita ergo in præsenti vitalitas (ut sic dicam) aptitudinalis est ipsa essentia talis actus, quæ non potest distingui in remotam, & proximam, cum sit ipsa simplicissima differentia talis actus. Vitalitas autem actualis, id est, ut actum denominat in præsenti vitalem, seu vitaliter exercitum, non potest esse aliud, nisi illamet actio, quatenus est dependentia a principio vitæ; tum quia ibi non est alius modus, vel aliquid aliud, a quo possit actus denominari vitalis; tum etiam, quia posita tali dependentia, necessario actus est vitalis, & illa ablata definit esse vitalis. Denique hoc optime confirmat exemplum de inhærentia accidentis, servata proportione, ut facile consideranti patebit.

5 De hac ergo vitalitate actuali in præsenti esse debet sermo, hoc enim modo oportet actus supernaturales esse vitales per actualem efficientiam vitæ, ut ipsa experientia nobis ostendit, & Concilium docet. Vitalis autem hæc non est duplex, quia una est dependentia simplex a suo adæquato principio. Nam licet illud principium possit esse proximum, & remotum, & ipsum proximum possit ex multis quasi partialibus constare, ut principium proximum videndi ex visu, & specie, nihilominus dependentia actus unica est, & simplex, quia tota est a toto principio, & tota a singulis partibus ejus, quia terminus illius actionis non pendet secundum unam partem ab uno principio, & secundum aliam ab alio, sed totus pendet, & manat a singulis, & ideo dici solent illa principia partialia partialitate causæ, non effectus, quia actio tota, & dependentia est a singulis; est ergo unica, & simplicissima: ergo etiam vitalitas est unica: frustra ergo in proximam, & remotam distinguitur.

De actuali vitalitate hic sermo est

6 Dicetur forte, dependentiam actus vitalis dicere habitudinem ad principium remotum, & ad principium proximum vitale, & secundum illas appellari duas vitalitates, nam ut dicit habitudinem ad principium remotum, est vitalitas remota, & respectu proximi vocatur proxima. Sed inprimis quæram, an sint duæ realiter, seu ex natura rei distinctæ, vel tantum ratione, secundum conceptus inadæquatos. Primum dici non potest, quia illa actio tota pendet essentialiter a principio proximo, & a remoto, quia, ut dixi, nihil est in illa, quod non fluat a principio proximo, vel aliquid, quod non pendeat a principio remoto. Propter quod licet illa principia dicantur lato modo partialia in ordine ad multitudinem principiorum, nihilominus unum quodque in suo genere est totale, & ideo ab utroque est una, & eadem actio secundum rationem formalem adæquatam, & essentialem ejus. Sicut actio causæ secundæ una simplicissima est, licet duplicem habeat respectum ad causam secundam, & primam, a qua secundum totam suam rationem formalem essentialiter manat, & pendet. Ita ergo in præsenti unica est actio, ergo unica vitalitas secundum rem, & rationem formalem realem. Si vero illæ dicuntur duæ vitalitates tantum ratione ratiocinata distinctæ, non est de modo loquendi contendendum: nam in aliis rebus est usitatus ille loquendi modus, quamvis non semper, nec sub omnibus nominibus admitti soleat sine aliquo addito, vel declaratione, maxime quando termini nullum dicunt respectum ad modum concipiendi nostrum. Nemo enim dicet absolute illas esse duas actiones, etiam si una possit ratione distingui in duas in ordine ad diversos terminos. Satis etiam improprie dicitur actio, vel vitalitas remota, quia principium est remotum, si talis actio immediate fluit a principio principali in suo genere. Sed ut dixi, in hoc non immoramur, sed facile permittimus dari ibi duas vitalitates ratione distinctas: nam non obstante illa locutione, imo permissa etiam distinctione aliqua secundum rem inter illas duas vitalitates facile ostendemus ad vim rationis evacuandam nihil distinctionem illam deservire.

7 Et in primis admittimus actum denominari etiam vitalem in ordine ad principium remotum, seu principale, & libenter accipimus quod dicitur actum supernaturalem habere hanc vitalitatem remotam per habitudinem ad principium substantiale vitæ, & inquirimus, an hæc vitalitas remota sit aliquod in actu supernaturali, vel nihil: nam si est nihil, quomodo denominat actum realiter vitalem? Si vero est aliquid, ergo etiam illa vitalitas in actu supernaturali erit supernaturalis, quia non est minus essentialis actui, quam vitalitas proxima, imo sunt omnino una, ut ostensum est. Item quia in actu simplici supernaturali quoad substantiam nihil est, quod supernaturale non sit, sicut dictus author de vitalitate proxima argumentabatur. Omnia enim, quæ affert ad probandum vitalitatem proximam in actu supernaturali esse supernaturalem, probant etiam vitalitatem remotam esse supernaturalem, supposito, quod sit aliquid intrinsecum actui. Quod si talis vitalitas supernaturalis est, quomodo dicitur provenire ab anima secundum suam naturalem virtutem, profecto hoc non videtur constanter, & consequenter dici: nam argumenta, quæ obiiciuntur ad probandum vitalitatem proximam non posse procedere a potentia naturali, etiam idem probant de vitalitate remota, si utraque supernaturalis est, ergo vel neutra vitalitas convenit actui supernaturali in ordine ad principium naturale, vel quod est verum, utraque potest esse a principio naturali adjuto a supernaturali.

Vitalitas remota in supernaturali actu est etiam supernaturalis

8 Quod ut fiat evidentius, interrogo ulterius, an illa vitalitas remota sit per veram dependentiam actus vitalis ab ipsa substantia animæ per immediatam emanationem ab illa in suo genere, vel tantum, quia proxime fluit ab intellectu, qui in ipsa anima radicatur, & ab illa profluit, de his enim duobus modis controversia est in materia de Anima; quo illorum pro-

Duplex opinio de dependentia vitalis actus, & in prima urget ratio.

procedit actus vitalis a substantiali principio vitæ. Juxta priorem modum (quem ego probabilissimum existimo) efficaciter procedit ratio facta, sic enim dependentia actus vitalis immediate est a principali, licet dicatur remotum per comparationem ad proximum, sicut causa secunda respectu primæ, quamvis actio illius tam immediate procedat a causa prima, sicut a proxima. Ab hac autem dependentia a principio substantialis vitæ denominatur actus vitalis vitalitate remota, juxta illum loquendi modum: ergo profluit illa vitalitas per se, & immediate in suo genere ab anima; ergo si supernaturales actus habent hunc modum vitalitatis remotæ, dependent per se, & immediate ab influxu animæ, ut est forma quædam naturalis, dans substantialem vitam, & e converso ipsa anima per suam entitatem naturalem concurrit effective ad tales actus in suo genere principii principalis. Et ita etiam concluditur, illam vitalitatem, licet in actu infuso sit supernaturalis, nihilominus per se fieri, & dependere a forma naturali agente. Si ergo hoc non repugnat, cur repugnabit, eandem vitalitatem procedere a potentia proxima naturali.

In secunda opinione non minus efficax argumentum insurgit.

9 Sed, ut suspicor, arguens admittet hunc modum influxus immediati animæ per substantiam suam in actus vitales, & ideo facilius admittet alium modum explicandi, & denominandi vitalitatem remotam, videlicet, ut sit a principio remoto, non tanquam a per se influente immediate in actum, sed solum quia est radix proximæ potentiæ, cujus est actus. Verumtamen, dato etiam hoc modo, non minus efficax argumentum insurgit: nam si actus infusus habet vitalitatem remotam respectu animæ, ut est principium substantialis vitæ, ergo necesse est, ut habeat vitalitatem proximam per emanationem a potentia naturali, quæ fluit ab illo principio substantialis vitæ. Probatur consequentia, quia vitalitas, ut probavi, non est, nisi emanatio actus a principio vitæ, hæc autem emanatio non potest esse remote a principio substantiali vitæ, nisi sit proxime a principio accidentali fluente a principio substantiali, quia fructus non potest remote tribui radici, nisi procedat a ramo radici conjuncto, neq; nepos posset remote procedere ab avo, nisi immediate fuisset genitus a patre generato ab avo.

Actus nō habet vitalitatem proximā a forma extrinsecus indita

10 Atque hæc ratio apud me convincit actum non posse habere vitalitatem proximam a forma extrinsecus indita, tanquam a totali principio proximo actus, quia illa forma non procedit ex principio vitali intrinseco: ergo actus ex vi solius emanationis ab illa forma nullo modo est a principio substantiali vitæ; nec proxime, ut supponitur, nec remote, quia illud principium proximum non est derivatum a principio substantiali vitæ. Et confirmatur, nam propter hanc rationem visio beata non potest esse vitalis ex eo præcise, quod procedat ab essentia divina, ut unita per modum speciei, & similiter visio corporea non habet quod sit vitalis ex eo, quod procedat ab specie, neque etiam ex eo, quod procedat a lumine, si fortasse lumen etiam requiritur ex parte potentiæ, quia tam species, quam lumen non sunt facultates provenientes a vita substantiali, sed extrinsecus adveniunt, & ideo actio ut est præcise ab illis, non manat ullo modo ex principio substantiali vitæ, neque proxime, neque remote; ergo ut sit vitalis remote respectu talis principii, necesse est, ut sit vitalis proxime a facultate radicata, & fluente a principio remoto, ergo simili modo ut actus infusus sit vitalis, non satis est, quod procedat ab habitu infuso, qui ab extrinseco provenit, sed oportet, ut proxime etiam manet ab ipsa potentia vitali: ergo solus habitus non potest esse integrum principium formale, & proximum eliciendi illum actum, sed potentia cum habitu.

Quædam evasio refellitur

11 Responderi potest, actum non denominari vitalem remote, quia immediate procedat, vel a principio remoto, vel a facultate fluente ab illo, sed satis esse quod proxime fluat a forma inhærente ipsi potentiæ vitali, & quod in eadem recipiatur, nam hoc satis est, ut dicat habitudinem ad principium substantiale vitæ, quia informat potentiam, quæ ab illo fluit. Sed hoc non recte dicitur, incidit enim in opinionem Nominalium dicentium, actum vitalem & effectum formalem ejus posse subsistere sine influxu activo principii vitalis. Ita enim juxta illam evasionem, actus amoris v.g. si est a solo habitu charitatis tanquam a principio proximo, & per se activo, nullo modo est active ab anima, quia nec est immediate nec mediante sua potentia, nec etiam activitas habitus potest animæ attribui, cum ab illa nullo modo manaverit: ergo si receptio actus in eadem potentia sufficit, ut sit vitalis actus, quia potentia est radicata in principio vitali, profecto ad actum vitalem ut sic, sufficit sola receptio sine influxu vitali. Unde ulterius sequeretur, quod licet visio beata fieret a solo Deo, ut objecto intelligibili intime unito per modum speciei posset esse actus vitalis, & constituere videntem, quod suppono esse falsum, & maxime in schola D. Thomæ. Sequela patet, quia etiam tunc illa visio esset a forma intime unita intellectui, & reciperetur in illo. Quod autem illa non sit forma inhærens, sicut est habitus infusus, parum profecto refert ad vitalitatem actus, si ad illam non requiritur influxus animæ per potentiam suam. Et præterea respectu objecti creati, vel in visu corporeo species est inhærens potentiæ: ergo licet visio fieret a sola specie, & reciperetur in eadem potentia, id satis esset, ut esset actus vitalis, quod est contra præcipuos philosophos, & contra rationem actualis vitæ, quæ sine influxu activo interni principii vitæ intelligi non potest. Manet ergo firma, & efficax illa ratio, quod si actus infusus a solo habitu immediate procedat, non potest vere dici vitalis, neque proxime, quia non procedit a principio proximo vitali, id est manante a principio intrinseco substantialis vitæ, neque remote, quia nullo modo procedit ab eadem radice vitæ substantialis, & internæ.

Explicatur superior discursus

12 Potestque hic discursus aliis modis explicari, & roborari. Primo, quia si lumen gloriæ v. g. est totum principium proximum vitale sine ullo influxu intellectus, est propria potentia activa, quia est tota facultas operandi: ergo nulla ratio est, cur constituatur in intellectu potius, quam in substantia animæ, quia per se est sufficiens principium activum intelligendi. Dicetur fortasse, constitui in intellectu, ut in illo efficiat visionem. Sed contra, nam qua facilitate dicitur lumen esse potentiam sufficienter activam ad producendum vitaliter visionem, eadem dicetur esse etiam potentiam passivam ad recipiendam illam, imo est hoc satis probabiliter consequens, quia his potentiis productivis actuum vitalium, ut vitales sunt, naturaliter convenit, ut eosdem actus in se ipsos manentes producant, & ita invenimus in omnibus potentiis naturalibus, quæ sunt principia activa vitalium actuum: ergo si lumen est potentia activa vitalis integra, satis consequenter dicetur esse etiam sui actus receptivam: nam in his, quæ expresse revelata non sunt, non possumus de supernaturalibus philosophari, nisi per proportionem ad naturalia. Ergo eadem facilitate, & consecutione dici posset, vel etiam deberet lumen gloriæ immediate constitui in substantia animæ, ut sit quasi nova potentia intellectiva, & oculus quidam spiritualis, & supernaturalis ad videndum, & intelligendum modo divino. Etenim juxta illam sententiam, quamvis lumen esset hoc modo immediate in substantia animæ, actus ex parte principii proximi posset esse vitalis, & consequenter etiam ex parte principii remoti, quia ad hoc dicitur satis esse, ut sit in aliqua potentia inhærente animæ: ergo eadem ratione satis esset, ut anima videret per illum actum, ac subinde opus non est lumen esse in intellectu. Quod si hoc impossibile est, ut re vera est, non est profecto alia ratio, nisi quia repugnat dari integrum principium proximum activum vitalis actionis, ut vitalis est, nisi includat potentiam intrinsece, & connaturaliter conjunctam principio substantiali vitæ. Et ita etiam servatur proportio, quod sicut dari non potest potentia receptiva actus vitalis, & effectus formalis ejus, nisi sit naturalis animæ facultas, ita non potest esse integrum principium proximum activum ejusdem actus, ut vitalis est, nisi eandem potentiam includat.

Rejicitur fuga

13 At-

Ratio urget in libertate actus amoris.

13 Atque hæc ratio cum eadem proportione, & efficacia applicari poteſt ad charitatem, & amorem, ex hoc tamen actu ſpecialis ſumitur ratio ex duplici conditione propria actus amoris. Prima conditio eſt, eſſe actum liberum, quod maxime convenit amori viæ, etiam ſi ſupernaturalis ſit, ut Concilium Tridentinum definit; non eſt autem liber per ordinem ad principium paſſivum, ſed ad actum: nam, ut alibi probatum eſt, libertas formaliter eſt in agendo, non in recipiendo, neque receptio eſt libera, niſi in quantum pendet ex actione libera. Quod etiam ſatis docuit Concilium Tridentinum: nam ideo docet, hos actus eſſe effective a nobis, ut poſſint eſſe liberi. At vero actus amoris non habet, quod ſit liber per habitudinem ad habitum charitatis, ſed per habitudinem ad voluntatem, quia habitus non eſt formaliter liber, ſed ſolum quatenus eſt in potentia libera, quæ poteſt uti, & non uti habitu, prout vult, illud enim generale pronunciatum. *Habitibus utimur, cum volumus*, etiam in habitibus infuſis locum habet; ergo ipſamet actio habitus charitatis libera eſt per habitudinem ad voluntatem: ergo illa habitudo eſt ad voluntatem ut ad principium proximum activum ejuſdem actus, quia hoc poſtulat ratio libertatis, ut dixi: ergo non eſt habitus charitatis totale principium activum proximum illius actus. Quæ ratio efficaciter procedit in omnibus habitibus proxime concurrentibus ad actus libere elicitos a voluntate, quia illi omnes formaliter liberi ſunt, neque in eis libertas in alio conſiſtit, niſi in hoc, quod voluntas poteſt in eos non influere, vel etiam alios repugnantes, vel diverſos efficere, ex quo aperte ſequitur, in eos influere, cum fiunt, quia ſi is influxus non eſſet neceſſarius, ex ſolo ejus defectu non impediretur efficientia habitus: nam habitus per ſe nec poteſt ſuſpendere ſuum influxum, neque actum alterius rationis efficere. In actu vero fidei non videtur hæc ratio ita procedere, quia intellectus non eſt formaliter liber. Re tamen vera cum proportione procedit, quia etiam actus fidei ſubditur imperio voluntatis, hoc autem non eſt, niſi quia intellectus ipſe ſubditur voluntati in actione ſua. Nam hæc motio provenit ex naturali ſympatia, quæ non eſt inter habitum, & potentiam, ſed inter potentias ipſas naturales; ergo in tantum actus fidei eſt liber, in quantum intellectus ſubditur in agendo liberæ motioni voluntatis, ergo hæc ſubordinatio oſtendit intellectum ipſum eſſe proximum principium activum talis actus, & mediante illo habitum etiam fidei ſubjici voluntati. Atque ita ex illo principio, quod habitibus etiam infuſis utimur, cum volumus, videtur mihi aperte convinci, habitus infuſos non eſſe integra principia ſuorum actuum ſine proximo influxu, & cooperatione potentiarum.

Efficax ratio ſumitur ex alia proprietate voluntatis.

14 Alia proprietas actus eliciti a voluntate, & præſertim amoris eſt, ut ſit intrinſece, & per ſe voluntarius; quæ conditio etiam in amore patriæ reperitur, quamvis non liber, ſed neceſſarius ſit. Hinc ergo ſumitur efficax ratio, quia de ratione amoris eſt, ut ſit intrinſece voluntarius, quod non minus convenit amori infuſo, quam naturali: non poteſt autem eſſe voluntarius, niſi ſit ab ipſa voluntate factus, ergo non poteſt habitus charitatis eſſe integrum principium amoris ſine cooperatione voluntatis. Major eſt D.Thom. 2. 2. quæſt.25. artic.2. ubi ſic ait: *Amor ex ratione propriæ ſpeciei habet, quod ſupra ſe reflectatur, quia eſt ſpontaneus motus amantis ad amatum. Unde ex hoc ipſo, quod amat aliquis, amat ſe amare.* Quia nimirum amor non imperatur ab alio amore, ut per alium actum ſit ſpontaneus, ſed ſe ipſo ſpontaneus ſit, & ita eſt intrinſece voluntarius. Et ſic etiam dixit Auguſtin. 8. de Trinit. cap. 7. *Qui proximum diligit, conſequens eſt, ut ipſam dilectionem diligat.* Minor etiam probatur ex ratione voluntarii, quæ eſt, ut procedat a principio intrinſeco, ſuppoſita cognitione, ut tradit D. Thom. 1. 2. quæſt. 6. artic. 1. & 2. ex Ariſtot. Damaſceno, & Nemeſio, explicatque principium illud debere eſſe activum, ſic enim dixit expreſſe Ariſtot. 3. Ethicor. cap. 1. id ſponte fieri, cujus principium eſt in agente. Et re vera intelligi non poteſt, quod paſſio aliqua ſit voluntaria, niſi per voluntariam actionem fiat, vel acceptetur. Unde non poteſt actus aliquis eſſe voluntarius intrinſece, & ex vi ſuæ proceſſionis (ut ſic dicam) niſi active procedat ab appetitu, vel voluntate. Denique hac eadem ratione utitur D.Thom. 2. 2. quæſt.23. artic.2. ut probet amorem charitatis non poſſe eſſe in nobis a ſolo Spiritu Sancto, ita ut humana mens ſit mota tantum a Spiritu Sancto, & nullo modo ſit principium hujus motus. *Hoc enim eſt* (inquit) *contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipſo eſſe. Unde ſequeretur, quod diligere non eſſet voluntarium, quod implicat contradictionem, cum amor de ſui ratione importet, quod ſit actus voluntarius.* Quo diſcurſu probat quidem D. Thom. motum amoris non poſſe immediate eſſe a ſolo Spiritu Sancto, verumtamen æque efficaciter concludit non poſſe eſſe a ſolo Spiritu Sancto medio habitu charitatis tanquam totali principio proximo: nam ſic etiam amor eſſet in voluntate, & non ab illa, & in rigore eſſet a ſolo Spiritu Sancto movente, ſaltem mediate, quia ſolus Spiritus Sanctus infundit habitum, & habitus ſolus facit actum tanquam principium per ſe illius, ſicut calefactio, quæ eſt ab aqua calida, ultimate reducitur in ſolum ignem, qui calefecit aquam, quia calor ei immiſſus eſt totale principium alterius calefactionis. Sic ergo fieri non poteſt, ut amor ſit ab habitu, & non ſit etiam proxime a voluntate, idem ergo eſt de actu ſpei, & de voluntate credendi, & de omni affectu virtutis infuſæ: nam in omnibus eſt eadem ratio. Et hinc ex eadem fere paritate rationis idem concluditur de actu fidei, quia licet ille non ſit intrinſece voluntarius, ſed quatenus ex alio voluntario actu procedit, nihilominus etiam hoc modo non poſſet eſſe voluntarius, niſi per ſe, & proxime procederet a potentia voluntati ſubordinata in agendo, ut ratione præcedente declaratum eſt.

Corolarium quæſtionem reſolvens.

15 His ergo modis efficaciter judicio meo concluditur habitus infuſos non poni, ut ſint totalia principia actuum, ſed ut intrinſece adjuvent potentias, eaſque elevent ad altiorem modum agendi, ita tamen ut actio etiam ab ipſis potentiis immediate, & tanquam a principio per ſe prodeat. In quo eſt etiam cavenda verborum æquivocatio, omnes enim dicimus potentiam non poſſe efficere actum infuſum, niſi elevatam, ſed non in eodem ſenſu. Duplex enim ſenſus poteſt eſſe in illis verbis. Unus eſt, potentiam non poſſe efficere illum actum, niſi affectam habitu, vel alio æquivalente principio ſupernaturali, quod illi ſit tota ratio proxima efficiendi actum. Et hoc ſenſu alii loquuntur, nos autem credimus eſſe falſum, propter omnia, quæ adduximus, nam illa elevatio non tranſcendit elevationem (ut ſic dicam) rei inanimatæ, ſic enim dici poſſet aqua elevari ad calefaciendum ab igne illam calefaciente. Alius ſenſus eſſe poteſt, potentiam non agere niſi elevatam per habitum, vel aliud principium æquivalens, ita ut potentia ſic elevata & divina virtute adjuta non ſolum influat in actum per habitum, ſed etiam per ſe ipſam, ſeu per entitatem ſuam, & hic eſt verus ſenſus illius locutionis, & plane neceſſarius juxta principia philoſophiæ, & magis conſentaneus, ut opinor, principiis Theologiæ, & doctrinis Concilii Tridentini, & Patrum loquentium de gratia operante, & adjuvante, ut ſupra adducta oſtendunt, & in materia de auxiliis gratiæ plura afferimus.

Ad 2. argumentũ cap. præced.

16 Ad ſecundum ergo argumentum in præcedenti capite relictum reſpondemus in dilemmate ibi propoſito poſteriorem ejus partem eſſe veram, nimirum, habitum infuſum non eſſe totum principium formale proxime efficiens actum infuſum, ſed complere illud elevando ſimul potentiam ad agendum. Neque inde ſequitur actum eſſe naturalem, vel miſtum ex naturali, & ſupernaturali, vel minus ſupernaturalem, quam habitum, ut quidam dixerunt, tamen ſine fundamento, quia ſicut actus in genere intellectionis, vel amoris convenit cum intellectione, vel amore naturali, ita etiam habitus infuſus convenit in genere habitus cum acquiſito, & ſicut differentia ſpecifica habitus infuſi eſt ſupernaturalis, & ideo contra-

contrahendo genus elevat illud ad eundem ordinem, & inde fit, ut tota substantia illius habitus sit unica entitas physice simplex tota supernaturalis, ita prorsus contingit in actu infuso, quod facile considerantipatebit. Et ideo tam supernaturalis est visio beata, quam lumen gloriæ & sic de cæteris. Neque refert, quod habitus fiat a solo Deo, & actus a potentia simul cum habitu, quia potentia potest elevavari à Deo ad influendum per se ipsam in actum omnino supernaturalem, & cum proportione ad habitum infusum, ut bene ibi in principio capitis præcedentis responsum est. Replica vero ibi facta in tertio argumento postulat quæstionem aliam cap. sequent. tractandam.

Ad fundamentū oppositū respondetur. 17 Ad fundamentum autem contrariæ sententiæ, quod directe impugnat responsionem datam, negamus antecedens, quod supponebat, in potentia, v. g. intellectu nullam esse vim activam actus infusi: nam verius est, habere illam distinctam a virtute luminis gloriæ, vel habitus fidei. Neque inde sequitur, quod inferebatur intellectum perfectiorem cum æquali lumine posse perfectius videre Deum, quia illa vis activa intellectus sive dicatur naturalis, sive obedientialis respectu visionis, est incompleta, & quasi inchoata tantum ex parte potentiæ, completur autem per habitum infusum, vel aliud principium supernaturale æquivalens, ideoque non potest conari ultra complementum, quod per lumen recipit. Unde fit, ut habentes inæquales intellectus, si habeant æquale lumen, habere etiam æqualem vim integram ad videndum Deum: nam illa major perfectio, quod habet alter intellectus, nihil tunc confert ad visionem, quia non juvatur, neque elevatur per lumen. Ideoque semper luminis perfectio est mensura perfectionis visionis, idemque est de amore, & de quocumque alio habitu infuso, quotiescumque connaturaliter fit. Quod addo, quia si Deus velit elevare potentiam ad agendum ultra latitudinem habitus, poterit quidem id facere, non tamen per solam naturalem perfectionem potentiæ, sed per aliquod majus auxilium supernaturale, ut infra tractando de augmento gratiæ videbimus.

Altera dicti fundamenti pars solvitur. 18 Ad aliam vero partem illius fundamenti, quæ erat de duplici vitalitate actus jam satis responsum est ostendendo distinctionem, vel non esse bonam; si membra illa in re ipsa distinguat, vel non esse necessariam, si sola denominatione, & per conceptus rationis multiplicantur, & neutro modo aliquid deservire ad explicandum, vel intelligendum actum vitalem sine influxu proximo potentiæ vitalis. Non omittam autem advertere circa vitalitatem remotam immerito, & non consequenter ibi sub disjunctione dici vitalitatem remotam actus supernaturalis provenire ab anima, vel potentiis ejus. Nullo enim modo fieri potest, ut proveniat a potentiis, quia vel potentia influit immediate in actum, & tunc actus non habet a potentia vitalitatem remotam, sed proximam, vel non influit, & tunc actus nullam vitalitatem habet a potentia, quia nullo modo comparatur ad illam ut ad principium activum remotum, sed tantum ut ad principium passivum. Accedit, quod idem author in probatione hoc plane fatetur dicens vitalitatem radicalem provenire a vita substantiali, & ideo provenire a naturali virtute animæ, potentiæ autem nullo modo dant vitam substantialem, neque ad hoc habent naturalem virtutem; ergo nullo modo potest ab eis vitalitas radicalis. Ultra hoc vero jam ostendimus vitalitatem, neque a vita substantiali radicaliter esse posse, nisi sit proxime a potentia in eadem vita substantiali radicata.

Objectio solvitur. 19 Cum autem objicitur vitalitatem proximam esse supernaturalem, & ideo non posse fieri a potentia, dato antecedente, negatur consequentia; quia hæc vitalitas nihil est nisi actio vel dependentia, quæ licet in se supernaturalis sit, potest immediate fluere a potentia elevata modo a nobis declarato, & in sequenti capite amplius declarando. Sed instari potest, quia ex dictis sequitur actum illum non esse vitalem, ut est ab habitu, sed tantum ut a potentia, & anima. Ergo vitalitas actus non est ab habitu, hoc autem repugnat, cum sit supernaturalis; ergo. Respondeo, aliud esse loqui de re ipsa, aliud de denominatione, vel respectu, a quo illa sumitur. Loquendo de re nihil est in actu vitali, vel vitalitate ipsa, quod non fiat ab habitu, & hoc probat argumentum, & satis est in superioribus declaratum: loquendo vero de respectu, & denominatione, verum est visionem, v. g. denominari actum vitalem, quatenus dicit respectum emanationis a principio vitæ, vel proximo, vel principali, non vero quatenus est ab objecto, vel ab specie, vel ab habitu extrinsecus infuso, vel ab auxilio, vel a Deo ipso, sicut etiam denominatur actus immanens per respectum ad potentiam, & non ad alia principia. Et hoc modo non repugnat, imo necessarium est actionem supernaturalem dicere aliquem respectum ad principium naturale, & inde sumere aliquam denominationem, quam non sumit a principio supernaturali. Sicut etiam actio causæ secundæ, ut ab illa manat, dicit aliquem respectum ad illam, quem non dicit ad causam primam, licet nihil sit in actione, quod non fiat a causa prima, imo licet illamet ratio, quæ est ad causam secundam, eo modo, quo fit, vel resultat, fiat etiam a causa prima, potest enim esse ab illa, tanquam a causa efficiente, licet non sit ad illam tanquam ad terminum, ut per se notum est; ita ergo vitalitas ipsa fit ab habitu, licet illam denominationem non per respectum ad habitum, sed ad potentiam accipiat.

CAPUT VI.

Utrum habitus infusus, vel potentia sit principalis causa proxima actus supernaturalis.

1 HÆc difficultas petitur in tertio argumento in cap. 4. relicto, & in fundamentis contrariæ sententiæ capite superiori tractatæ, & de illa fuse disserui in 1. tom. 3. part. disputat. 31. sect. 6. in solutione quarti argumenti, nonnulla vero in præsenti addenda occurrunt propter novas impugnationes postea subortas. De his ergo habitibus infusis dubitari non potest, quin sint propria, & principalia principia in suo ordine suorum actuum, quia sunt ejusdem ordinis, & quia isti habitus participant rationem potentiarum connaturalium ipsis actibus. Unde etiam probabilius est habitus hos in essentiali entitate sua esse perfectiores ipsis actibus. Sunt ergo principia proxima virtute propria, & connaturali, & cum concursu sibi debito influentia in suos actus. Et in hoc sensu illos efficiunt, ut principia proxima principalia. Et in hoc conveniunt omnes Doctores qui de his habitibus, & eorum efficientia recte sentiunt. Difficultas vero est, an potentia informata habitu efficiat actum, ut principale principium ejus, vel, ut instrumentale. Et ratio dubitandi est supra posita quæ sumitur ex parte intellectus, & influxus, quem necessario adhibere debet, ut actus sit vitalis, quia intellectus non potest habere naturalem virtutem proximam, qua influat in actum supernaturalem; ergo nec potest influere per modum principii principalis; ergo per modum instrumenti. In contrarium vero est, quia hic modus agendi per modum instrumenti, non videtur sufficere, ut actus sit vitalis, voluntarius, & liber. — Occasio hujus capitis. — Certum unum, alterū probabile. — Dubium rationque dubitandi.

2 In hoc puncto diversæ sunt sententiæ. Prima distinguit de potentia operante per habitum, vel per solum auxilium, & de operante per solum auxilium admittit instrumentaliter operari, de operante vero per habitum dicit efficere ut principium principale. Hæc tribuitur Dominico Bannez 2. 2. quæst. 24. artic. 6. dub. 2. ad 7. ubi expresse ponit posteriorem partem. Priorem vero non ita absolute affirmat, quia non admittit, hos actus elici a potentia sine concursu habitus, tamen ex hypothesi ita sentire videtur, quia si potentia operaretur sine habitu cum solo auxilio, non haberet in se principium formale, quo constitueretur in actu primo, ut esset causa proportionata ad talem actum: nam solum auxilium non confert hanc proportionem, & quoties potentia operatur aliquid ex- — 1. Sententia distinguit.

cedens,

cedens, & sibi, suoque interno principio improportionatum, concurrit ut instrumentum, non ut principium principale.

2. Sententia absolute affirmat Alvar. disp. 68.

3 Secunda opinio simpliciter affirmat, hos actus fieri a nostris potentiis, ut principiis propriis, & principalibus, sive cum habitu, sive absque illo per auxilium operentur. Ita opinantur multi ex modernis, & quidam illorum dixit contrariam sententiam, saltem de potentia cum habitu operante, esse improbabilem; quoad aliud vero membrum, de potentia operante cum solo auxilio, esse minus probabilem. Rationes generales, & complectentes utrumque membrum sunt.

1. Ratio pro hac sententia.

Prima, quia instrumentalis efficientia non sufficit, ut actus sint vitales, voluntarii, liberi, ac meritorii, quia vitalis actio est a principio intrinseco, ut tale est, ergo tale principium debet influere in actum per virtutem innatam, sola enim illa est intrinseca, & manens in tali potentia ex principio substantialis vitæ. Actus item voluntarius debet esse a principio intrinseco, quo operans se moveat, teste Aristot. & D. Thom. illum referente 1. 2. quæstione sexta; actio autem instrumentalis non est a principio intrinseco. Ergo repugnat actum esse voluntarium, & esse ab homine tantum, ut instrumento, & ideo D. Thom. 1. part. quæst. 105. artic. 4. ad 2. 3. dixit, quod si voluntas ita moveretur ab alio, ut non se moveret, ejus actus non esset voluntarius, nec meritorius, quia nec esset liber. Actio enim libera requirit intrinsecam potestatem agendi, & non agendi, quod repugnat instrumento, de cujus ratione est, ut operetur motum ab alio. Denique meritum etiam requirit causalitatem moralem; ergo ad illud non sufficit causalitas instrumentalis.

Confirmatur ex D. Thom.

Confirmaturque hæc ratio ex his, quæ Divus Thomas in variis locis de modo agendi causæ instrumentalis docet. Nam quæst. 24. de Veritat. artic. 1. ad 5. dicit, instrumentum, quod vere, & proprie tale est, non agere libere, cum non agat nisi quatenus alius eo utitur. Deinde quæst. 3. de Potent. artic. 7. ad 7. dicit instrumentum solum attingere effectum virtute principalis agentis, quæ in instrumento est intentionaliter, & per eam defert virtutem principalis agentis. De voluntate autem non potest dici, quod solum deferat virtutem Dei, alias solum passive, & tanquam inanime concurreret. Denique 1. part. quæst. 45. artic. 5. Docet Divus Thomas de ratione instrumenti esse, habere ex propria virtute actionem præviam ad effectum principalis agentis, hæc autem actio prævia nec invenitur, nec cogitari potest in effectione actuum supernaturalium a nostris potentiis; ergo non possunt esse instrumenta.

2. Ratio.

4 Secunda ratio sit, quia in omni actione instrumenti necessarium est principale agens, cui actio præcipue tribuatur, ipsumque denominet, sed respectu horum actuum nulla est causa, quæ ab eis denominetur, præter hominem; ergo ipse est causa principalis talium actuum. Unde cum non efficiat illos nisi per potentias suas elevatas, eædem potentiæ erunt principia proxima principalia talium actuum. Minor (cætera enim clara sunt) probatur, quia respectu talium actuum Deus non potest dici causa principalis, quæ ab eis denominetur: nec enim Deus dicitur credens, aut sperans, &c. ut per se constat; ergo solus homo esse potest causa principalis. Nec enim ibi alia causa intervenit, vel denominatur ab his actibus, nisi homo operans.

3. Ratio.

Tertia ratio. Effectus non dicit formalem, & intrinsecam dependentiam a causa pure instrumentali; sed isti actus dicunt formalem, & intrinsecam dependentiam ab intellectu, vel voluntate; ergo non procedunt ab eis, tanquam ab instrumentis. Major probatur, quia instrumentum non concurrit ad effectum principalis agentis per formam sibi propriam, & proportionatam cum effectu; ergo effectus non pendet intrinsece, ac formaliter ab illa. Et signum a posteriori esse potest, quia talis effectus fieri potest a Deo immediate sine instrumento; ergo signum est, non pendere intrinsece ab instrumento. Et hinc probatur minor, quia tanta est dependentia horum actuum a potentiis, ut neque ab ipso Deo fieri possint sine influxu potentiarum; ergo signum est pendere ab illis intrinsece, & consequenter, ut a principiis principalibus. Unde videtur repugnare, hos actus vitales procedere a potentiis, tanquam a principiis intrinsecis (sicut capite præcedenti diximus) & nihilominus procedere ab eis, ut a causis instrumentalibus.

4. Ratio.

5 Quarta ratio sit, quia potentia habens formam propriam, & virtutem proportionatam, & connaturalem suo actui, vel potius cui actus est connaturalis, non est instrumentum, sed principium principale agendi, sed intellectus, vel voluntas informata habitu infuso habet virtutem proportionatam actui supernaturali, vel cui talis actus est connaturalis; ergo non est instrumentum, sed principium principale. Major probatur, nam hac ratione potentia visiva informata specie est principium principale visionis, idemque est de cæteris potentiis, & ex definitione causæ, seu principii principalis id convincitur; causa enim secunda tunc in suo genere principalis censetur, quando virtutem propriam habet effectui producendo in suo ordine sufficientem. Minor autem probatur, quia potentia, verbi gratia voluntas informata charitate, per illam fit potentia supernaturalis, & ejusdem ordinis cum actu, & ideo connaturaliter amat. Propter quod etiam supra diximus habitum infusum attingere rationem potentiæ, & dare non solum facilitatem, sed potestatem operandi.

Ultima ratio.

Quinta ratio sit; quia alias sequeretur, non aliter voluntatem esse causam amoris charitatis, quam sacramenta sint causa gratiæ, quia illa etiam instrumentaliter gratiam efficiunt: consequens autem est absurdum, quia alias sicut sacramenta, tanquam quid inanime gratiam efficiunt, ita & voluntas efficiet suum actum. Item sequeretur, quod sicut Deus producit habitualem gratiam per baptismum, ita etiam posset producere actus vitales fidei; vel amoris, quia si ex parte actuum vitalium non repugnat instrumentaliter fieri ab aliqua re creata, ex parte ipsarum rerum, vel facultatum non repugnabit hanc potius, quam illam assumi, quia secundum potentiam obedientialem omnes creaturæ æque subduntur virtuti divinæ.

3. Sententia probabilior asserit nostras potentias concurrere instrumentaliter cum gratia ad actus supernaturales.

6 Nihilominus est tertia sententia, quæ affirmat, potentias nostras concurrere ad efficiendos actus supernaturales, ut instrumenta divinæ gratiæ, sive quando illos efficiunt, prius quam habitibus informentur, motæ tantum divino auxilio, sive quando jam informatæ per habitus actus eliciunt. Hanc opinionem censui non solum probabilem, sed etiam probabiliorem in 1. tom. 3. part. disput. 31. sect. 6. ad 4. & 1. part. tract. 1. lib. 2. cap. 10. in fine, a qua recedendum non censeo, non obstante nova censura moderni scriptoris, quia libere, & sine fundamento data est, nullum enim authorem pro sua sententia refert, præter D. Thom. male allegatum, ut respondendo ad argumenta videbimus; nostram vero sententiam tenet Paludan. in 4. distin. 49. quæst. 1. num. 42. ubi expresse id affirmat de intellectu efficiente visionem Dei sine lumine gloriæ, tamen inde facile aliud infertur, ut postea dicam, & in num. 41. idem author indicat. Et idem sentit Vazquez 1. part. disput. 46. ubi in homine vidente Deum sine lumine gloriæ, quod possibile esse supponit, ait Deum fore principale efficiens visionis, intellectum vero esse instrumentum. Medina vero 1. 2. quæst. 3. artic. 2. dub. 1. ad 7. expresse affirmat intellectum informatum lumine gloriæ producere visionem beatificam concurrereque instrumentaliter ad nostram beatitudinem efficiendam. In quo indicat quandam rationem a posteriori, seu per extrinsecum medium, scilicet, quia non potest homo seipsum beatificare, ut causa principalis; & eodem modo dicere possumus, non posse hominem, ut causam principalem sanctificare se ipsum, aut se ad gratiam disponere, & similia. Deinde est hæc sententia consentanea modo loquendi Pauli dicentis 1. ad Corinth. 15. *Plus omnibus laboravi, non ego sed gratia Dei mecum*, per quæ verba principalem efficientiam gratiæ tribuit, se vero tantum agnoscit tanquam gratiæ instrumentum. Item est conformis hic loquendi modus illi sententiæ Pauli ad Rom. 8. *Qui spiritu Dei aguntur*,

hi sunt filii Dei: nam, licet sit certissimum, justos non ita agi ab Spiritu Sancto, quin etiam ipsi agant, & se moveant, nihilominus ita agunt, ut non nisi per specialem elevationem, & actionem Spiritus Sancti, & tanquam ejus instrumenta se moveant, & agant. Accedit, hunc esse usitatum modum loquendi Patrum, qui totum negotium salutis nostræ tribuunt Deo, & gratiæ ejus, tanquam principali agenti, nobis vero tanquam instrumentis ejus. Quod non negat prædictus author; exponit autem locutiones illas in quodam lato, & improprio sensu. Cum tamen possint sine inconvenienti proprie intelligi, & id magis commendet gratiam Dei, libertatique nihil deroget (ut statim ostendam) supervacaneum est ad sensus improprios confugere, præsertim cum illæ locutiones doctrinales sint, & in doctrina tradenda improprietas, & æquivocatio verborum maxime vitanda sit. Et hæc quidem sufficere possent, ut nemo prudenter judicet, vel dicere audeat, hanc opinionem esse improbabilem, cum authores graves ita sentiant, & habeat pondus gravioris authoritatis satis probabile.

Potentia sine habitu per solum auxilium divinum occurrit, ut instrumentum ad actus supernaturales.

7 Ut autem ratione illam confirmemus, & veram esse ostendamus, dicemus prius de potentia operante sine habitu per solum auxilium, & postea de operante per habitum. De priori est egregium testimonium D. Thom. 2. 2. quæstione 173. artic. 4. ubi de prophetica cognitione sic inquit: *Movetur mens prophetæ a Spiritu Sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis*, & subdit, *movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel aliquid faciendum*. Et infra iterum subjungit: *Sciendum est tamen, quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt, quæ in eorum visis, verbis, aut factis, Spiritus Sanctus intendit*. Utor autem hoc testimonio D. Thom. solum ad hanc partem probandam, quia juxta ejus sententiam profecto illa cognitio non fit per habitum ut patet, ex quæst. 171. art. 2. Et quamvis loquatur de prophetia in particulari, tamen ex illa sumitur evidens argumentum ad cæteros actus supernaturales, qui sine habitu fiunt; tum quia, licet non sint tam rari, vel extraordinarii, sicut cognitio prophetica, non ideo sunt minus supernaturales, imo interdum sunt excellentiores, & præsertim est certum de actu charitatis, & ideo in eis non minus moventur potentiæ ab Spiritu Sancto, tanquam instrumenta deficientia; tum etiam, quia prophetica cognitio actus vitalis est, & quoad assensum probabilius est, esse actum liberum, quando prophetia non est evidens, quod sæpius contingit: & multo certius est, Prophetam libere moveri ad loquendum, vel agendum aliquid ex prophetica revelatione, & nihilominus ait D. Thom. in his omnibus Prophetam operari, ut instrumentum Spiritus Sancti: ergo instrumentalis effectio, neque vitali actui, neque libero voluntario repugnat. Atque ita ruunt rationes omnes contrariæ opinionis, & merito inde sumitur doctrina generalis ad cæteros actus supernaturales, saltem sine habitu elicitos. Neque dici potest, D. Thom. esse locutum lato modo, & improprie de instrumento, tum quia in rigore scholastico loquitur; tum etiam, quia totum suum discursum in ea ratione instrumenti fundat; esset autem debile, imo ridiculum fundamentum, si non de proprio instrumento loqueretur.

Probatur ratione hujus pars hujus sententiæ.

8 Ratione probatur hæc pars, quia potentia, per se sumpta, non est virtus, principalis sufficiens ad eliciendum actum infusum, sed quando illum producit nondum habitu informata, non recipit virtutem intrinsecam ejusdem ordinis cum actu, per quem illum efficiat: ergo non facit illum, ut principium principale; ergo ut instrumentale, per divinum auxilium, tanquam per motionem Spiritus Sancti elevatum. Respondéri potest negando minorem, quia licet in eo casu non infundatur potentiæ habitus ad efficiendum actum, infunditur nihilominus forma aliqua per modum transeuntis, per quam sufficienter actuatur, & elevatur potentia, ut actum supernaturalem producat per modum principii principalis, quia illud auxilium non est minoris virtutis ad producendum, quam habitus, licet sit minus permanens, quod accidentarium est ad rationem principii principalis. Sed hæc responsio inprimis supponit, quoties voluntas, v. g. elicit actum supernaturalem sine habitu, prius natura recipere qualitatem aliquam per modum actus primi dantis voluntati potestatem ad eundem actum. Hoc autem non solum incertum est, sed fortasse etiam falsum, ut supra lib. 3. ostensum est: quia nullum vestigium talis qualitatis in Patribus invenimus, vixque potest ille actus primus ab habitu distingui essentialiter, aut ratio reddi, cur sit natura sua transiens, cum non sit per modum operationis, & alioqui sit qualitas spiritualis, quæ a contrario agente corrumpi non potest, sed a solo Deo, a quo pendet in fieri, & conservari, quod etiam habet habitus, ut latius in simili explicavi dict. lib. 2. de Visione Dei cap. 16. Deinde quidquid sit de facto, nihilominus de potentia absoluta potest Deus elevare potentiam ad eliciendum actum supernaturalem sine prævia infusione habitus, vel impressione alicujus actus primi supplentis vicem habitus (ut in eodem loco de Visione Dei, & in lib. 3. probavi) quia totus influxus habitus in actum est mere effectivus, & ab illo, ut sic, non pendet vitalitas actus, sed a sola potentia, & anima, ut cap. præcedente probavimus; ergo potest Deus per se supplere totam efficientiam habitus, nulla interposita qualitate; quia sistendo in pura efficientia, verum est illud principium communiter receptum, posse Deum se solo facere, quidquid potest per causam secundam facere. Hoc ergo posito tunc potentia non efficeret actum per virtutem intrinsecam activam proportionatam effectui; ergo non ageret, ut principalis causa proxima; ergo ut instrumentum. Et nihilominus actus ejus esset vitalis, & liber; ergo saltem hoc argumento concludimus, causalitatem instrumentalem potentiæ non repugnare actioni vitali, & liberæ. Et qui casum illum de potentia absoluta non admittunt, solum in hoc fundantur, quod vitalitas actus essentialiter pendet ab habitu, vel qualitate aliqua extrinsecus adveniente supplente vicem ejus: quod non solum gratis est dictum, & sine fundamento, verum etiam intelligi non potest, cum habitus; vel qualitas illa neque sit formale principium vitæ, neque ex illo manet, sed extrinsecus adveniat, ut supra latius declaravi.

9 Aliter dici potest, potentiam elicientem actum supernaturalem sine habitu, non quidem esse integrum principium proximum principale actus, neque tamen esse principium instrumentale, sed esse principium partiale proximum, & in eo genere principale, sicut potentia visiva, si confortaretur, vel juvaretur a Deo ad videndum sine specie, nihilominus in suo genere ageret, tanquam principium proximum, & principale. Ita ergo in præsenti videtur dicendum, quia intellectus de se est principalis virtus ad intelligendum, & voluntas ad amandum, & hanc virtutem exercent, quoties eliciunt actus, etiam supernaturales cognitionis, vel amoris, ideoque licet respectu illorum non habeant integram virtutem necessariam ex parte potentiæ, habent tamen aliquam in suo genere principalem, quamvis partialem. Et suaderi hoc potest primo ex ratione insinuata, quia voluntas, v. g. concurrit ad hos actus ex vi innatæ facultatis, quam habet ad volendum, vel amandum (hæc enim necessario, & per se supponitur ad hos actus, quia influxus ejus est de essentia talium actuum, ut vitales sunt, sicut dictum est supra) ergo propria & innata virtute præbet illum confluxum, ergo ut virtus principalis saltem partialis. Secundo, quia actus ille est proportionatus illi potentiæ, ut ab illa procedit, ergo manat ab illa, ut a principio proximo in suo ordine principali. Consequentia est clara, antecedens probatur; tum quia ille actus, v. g. amoris, charitatis, essentialiter pendet a tali potentia; tum etiam, quia objectum ejus continetur sub adæquato objecto voluntatis, quia non potest ulla potentia ferri, vel elevari extra objectum suum adæquatum; tum denique, quia voluntas non influit in illum actum, nisi sub ratione amoris, sicut intellectus influit in visionem sub ratione intellectionis, quæ est proportionata tali potentiæ.

Effugium aliud diversum proponitur, & suadetur.

Deni-

Denique confirmatur tertio, quia potentia influit in actum immediate per suam entitatem: ergo per virtutem, quam ex se habet, & non ab alio principali agente, & movente ad illum actum: ergo influit per virtutem suam naturalem. Neque enim dici potest influere per obedientialem communem omnibus rebus, quia vel hæc nulla est, vel certe non sufficit: alias voluntas etiam posset elevari ad efficiendum actum intellectus, & e converso, & oculus corporeus posset elevari ad efficiendam visionem Dei: imo & res inanimis posset elevari ad efficiendum actus vitales: quæ omnia sunt absurda.

Potentia non concurrit ad actus supernaturales ut principium principale, etiam partiale.

20 His vero non obstantibus, dicimus etiam hac ratione non posse potentiam concurrere, ut principale principium proximum actus infusi, etiam partiale. Admittimus quidem intellectum, v. g. influere in actum fidei immediate per suam entitatem, & innatam virtutem quæ in se spectata, res quædam naturalis est, hoc enim, & a nobis in superioribus probatum est, & sequitur aperte ex suppositione facta, quod intellectus eliciat talem actum sine habitu, vel aliqua alia re supernaturali illi addita per modum actus primi; hoc enim posito, necesse est, ut, vel nihil faciat, vel per suam entitatem naturalem faciat. Nihilominus vero addimus, intellectum non influere in talem actum per facultatem, seu potentiam naturalem, etiam partialem, quia vere, ac proprie loquendo, intellectus non habet naturalem potentiam, vel virtutem ad efficiendos actus supernaturales, ut supernaturales sunt. Probatur primo ex proportione inter potentiam passivam, & activam: quia, teste Aristot. 9. Metaph. omni potentiæ activæ naturali correspondet potentia passiva naturalis, & e converso, sed in anima nostra, & potentiis ejus nulla est potentia naturalis passiva ad recipiendos habitus gratiæ, seu per se infusos: ergo neque habet potentiam naturalem activam eorundem actuum. Nam profecto, cum isti actus intrinsece, & natura sua sint immanentes, non minus respiciunt suas potentias, ut recipientes, quam ut agentes: imo quodammodo principalius ad illas, ut ad recipientes ordinantur, quia ultimus ac præcipuus formalis effectus eorum, qui est cognoscere, vel amare in receptione consummatur: ergo si hujusmodi actus non respiciunt potentias, ut receptivas per naturalem capacitatem, sed per obedientialem, multo minus possunt esse ab illis, ut activis per naturalem facultatem, sed, ad summum, per obedientialem activam: Secundo, quia nulla potentia naturaliter excedit terminos, seu sphæram suæ activitatis, entitas autem supernaturalis est extra sphæram omnium rerum, & virtutum naturalium: ergo impossibile est, ut potentia naturalis, quatenus naturalis est, ordinetur, vel extendatur ad efficiendam qualitatem ordinis supernaturalis, ut principale agens, etiam partiale. Et confirmatur, ac declaratur hæc ratio: nam si intellectus v. g. haberet virtutem partialem ad efficiendam visionem beatificam, ad illam diceret naturalem habitudinem, & aliquo modo ab illa sumeret specificationem suam, & ad illam haberet aliquam inclinationem naturalem, & e converso, visio illa aliqua ex parte esset connaturalis illi potentiæ: hæc autem omnia falsa sunt, & absurda: ergo. Tandem si in intellectu esset partialis virtus principalis ad producendam visionem, vel in voluntate ad actum charitatis, profecto illa potentia, ut talis est, esset sub cura, & providentia Dei, ut authoris naturæ, & consequenter ad illum pertineret juvare hominem ad actum illius facultatis, complendo illam, vel supplendo defectum illius, sicut pertinet ad providentiam Dei creare animam rationalem in materia disposita, & in hoc supplere defectum proximi agentis, qui naturali virtute materiam disponere potuit. Atque ita ordo gratiæ esset naturaliter connexus cum hominis natura, quod dici non potest, ut in lib. 1. ostendi.

Probatur ratione, & authoritate Philosophi.

Probatur 2.

Concluditur superior discursus.

11 Hinc ergo concludimus, quando voluntas elicit actum infusum sine alio inhærente principio physico supernaturali, non agere virtute naturali, sed obedientiali, quod nobiscum etiam sensisse videtur Vazquez 1. 2. disput. 22. cap. 2. num. 10. & 11. dicit enim in creatura rationali nullam esse potentiam naturalem ad beatitudem supernaturalem, neque activam, neque passivam, nam, licet in illa sit inchoata virtus, & potentia ad videndum Deum (quæ innata, seu nativa vocari potest) non tamen dici potest naturalis potentia, quia hæc ita denominatur ex effectu naturali, quia videlicet, ad solum actum naturalem dicit intrinsecam habitudinem, quæ illi sit connaturalis, & a qua possit naturalis potentia denominari. Unde adjungit idem author, nullum hactenus dixisse, esse in homine potentiam naturalem ad videndum Deum, sed obedientialem, non communem aliis rebus, sed propriam talium facultatum. Sed quia universalis negativa difficilem habet probationem, certius dicemus, si aliqui fortasse hanc vocant potentiam inchoatam naturalem, intelligendos esse materialiter potius, quam formaliter: nam in entitate, & origine illa potentia naturalis est, & nihilominus quando elevatur ad efficiendum actum non agit, ut naturalis potentia, sed, ut obedientialis, quia neque agit juxta mensuram suæ virtutis, & perfectionis, neque cum concursu sibi naturaliter debito, sed superioris ordinis. Atque hinc tandem concluditur, tunc non agere talem potentiam per modum virtutis principalis, sed per modum instrumenti. Probatur, quia virtus proxima principalis operatur juxta mensuram suæ naturalis virtutis, & perfectionis, item operatur cum concursu sibi debito naturaliter, & cum proportione, vel etiam propensione naturali ad talem effectum, nihil autem horum in his potentiis reperitur respectu actuum supernaturalium; ergo non sunt principia principalia talium actionum, etiam quoad partialem influxum, quem circa illas habent, ut satis probatum, ac declaratum est. Ergo sunt instrumentalia, quia inter hæc non est medium. Directe idem probari potest, quia potentia obedientialis activa ex suo genere instrumentalis est, utique respectu primi agentis, respectu cujus dicitur obedientialis, quia solum juxta imperium ejus, & motionem, seu auxilium apta est operari, hoc enim satis est ad rationem instrumenti, cum sit ultra mensuram, & naturam proximæ facultatis, & per se pendeat a superiori agente habente principalem virtutem. Et hoc fiet evidentius respondendo contrariis objectionibus, in proximo puncto propositis.

12 Et inprimis ad principale illarum fundamentum negamus, intellectum vel voluntatem ex vi solius innatæ potentiæ, quam habent ad influendum in actum supernaturales esse principia principalia, etiam partialia eorundem actuum, quia tota illa potentia obedientialis est, ut declaravi. Et ideo non est simile, quod ibi affertur de visu corporeo elevato ad videndum sine specie, quia in illo casu visio nihilominus naturalis est, quoad substantiam, & solum supernaturalis, quoad modum ex parte speciei, & ideo potest visus naturali virtute in illum actum sibi connaturalem, & proportionatum influere. At vero in præsenti actus sunt supernaturales, quoad substantiam, & ideo excedunt naturalem virtutem potentiarum, etiam, ut inchoatam, seu partialem. Ad primam autem probationem negatur consequentia, aliud enim est agere per innatam virtutem, aliud vero agere virtute principali, quod in virtute obedientiali est fere evidens ex dictis. Verumtamen etiam in virtute naturali invenitur: nam calor naturalis virtute innata, & naturali agit in nutritione, & conversione alimenti in substantiam aliti, & nihilominus agit, ut instrumentum animæ conjunctum; semen etiam efficit in generatione virtute innata, & nihilominus non censetur agere, ut principale agens, sed ut instrumentum separatum generantis, cum tamen tam nutritio, quam generatio viventis vitalis actio sit. Quid ergo mirum, quod intellectus, vel voluntas concurrendo ad actum vitalem superioris ordinis per innatam virtutem, concurrat, ut instrumentum Dei, quasi conjunctum illi per intimum auxilium gratiæ. Unde Hugo Victor. libr. 1. de Sacrament. part. 6. cap. 17. *Bona voluntas (inquit) instrumentum est, Spiritus Sanctus est artifex.*

Solutio principalis fundamenti.

13 Ad secundum negatur antecedens: nam intellectus, v. g. efficit actum visionis, vel fidei, ut talis est in sua entitate, & specie, ut sic autem est impro- *Diluitur 2.*

portio-

portionatus naturali virtuti intellectus, cum sit superioris ordinis. Neque obstat, quod actus ipse, cum sit creatus naturaliter postulet emanationem, & dependentiam a potentia creata, quia postulat illam cum quadam excellentia, & excessu, & ideo respicit illam facultatem, non ut activam naturaliter, seu cum proportione connaturali, sed tantum obedientiali, & ideo postulat fieri ab illa: non ut a principio principali, sed ut ab instrumento. Non oportet ergo inter hunc actum, & potentiam esse reciprocam habitudinem naturalem, ut videre licet in potentia passiva. Nam gratia, & habitus infusi, quia sunt accidentia, naturalem habitudinem dicunt ad sua subjecta, & nihilominus ex parte subjecti non respondet naturalis habitudo, seu potentia, sed tantum obedientialis. Ita ergo actus secundus licet supernaturalis sit, quia talis est, nempe vitalis, connaturaliter respicit potentiam aptam influere, vel etiam influentem, in ipsum, non tamen ita connaturalem ex parte potentiæ, sed obedientialem. Neque est in rigore verum, objectum hujusmodi actus contineri sub adæquato objecto connaturali tali potentiæ: nam Deus clare visus clauditur non sub objecto naturali intellectus, nec Deus, ut supernaturalis finis, clauditur sub naturali objecto voluntatis: nam, si hæc objecta essent naturalia, debitæ essent voluntati, & intellectui virtutes, & media necessaria ad illa attingenda. Sunt ergo illa objecta supra sphæram naturalis potentiæ, in se autem includunt communes, & transcendentales rationes bonitatis, & veritatis, & hoc satis est, ut potentiæ possint ad illa objecta elevari, quamvis ipsis connaturalia non sint, & ideo nullo modo possint propria virtute, tanquam naturali, vel principali, cum debita proportione operari.

Hæc potentia in actus sub ratione talis amoris, vel cognitionis influit.

14 Neque etiam verum est has potentias non influere in hos actus, nisi sub communi ratione intellectionis, vel amoris, influunt enim, etiam sub ratione talis amoris, vel talis cognitionis; tum quia illi actus, non solum sub generali ratione intellectionis, vel amoris, sed etiam sub ratione fidei, vel visionis sunt actus vitales; ergo etiam, ut tales sunt, procedunt proxime a principio vitali; tum etiam, quia potentia per talem actum attingit objectum, non solum sub communi ratione intelligibilis, vel amabilis, sed etiam sub rationibus specificis, vel primæ veritatis testificantis, vel boni beatifici, super omnia diligibilis, &c. tum denique, quia in physica efficientia non est separabilis ratio specifica a generica, vel e contrario. Nam licet Metaphysice possit quis speculari rationem adæquatam, sub qua potentia operatur, an sit magis, vel minus universalis, illa non satis est ad cognoscendum in particulari modum agendi, & virtutem, per quam potentia operatur, sed consideranda est ratio, quæ in effectu attingitur, vel sub qua talis actio in specie fit, & sic non est separabilis ratio generica ab specifica, quia in re non distinguuntur; & fiunt, prout in re sunt.

Ratio intellectionis, vel amoris ad supernos actus contracta est supernaturalis.

15 Unde etiam fit, ut ipsa ratio intellectionis, vel amoris ad supernaturales actus contracta in re sit supernaturalis, sicut communis ratio substantiæ contracta ad Angelos spiritualis est in illis, ideoque licet potentiæ efficerent actus sub ratione intellectionis, vel amoris, in talibus actibus non possent illas rationes efficere, nisi potentia obedientiali, & instrumentali. Nam licet communis ratio intellectionis dicatur proportionata virtuti naturali intellectus, tanquam principali principio, id intelligendum est de ratione intellectionis, non contracta ad supernaturalem intellectionem naturalis, imo & humani ordinis (ut sic dicam) nam ratio intellectionis abstracte sumpta, sicut est indifferens ad naturalem, & supernaturalem, ita etiam est indifferens, ut proportionata, vel improportionata naturali virtuti intellectus humani. Imo quodammodo improportionata dici potest, quatenus fortasse non potest naturaliter cognosci, quod ratio intellectionis possibilis homini, communis sit ad intellectionem naturalem, & supernaturalem, quia forte non potest naturaliter cognosci, quod aliqua intellectio supernaturalis quoad substantiam possibilis sit homini. Quod si hoc ignoratur, etiam non cognoscetur naturaliter ratio intellectionis humanæ, ut indifferens, & abstracta a naturali, & supernaturali. Quapropter, licet nos vere cognoscamus intellectionem supernaturalem, & convenientiam ejus cum naturali, & ideo communem rationem intellectionis abstrahamus, id non satis est, ut dicamus, vel illam rationem abstractam esse adæquatam, & proportionatam naturali virtuti intellectus, ut principali principio intellectionis, vel hoc modo illam rationem communem efficere, ubicumque, & quomodocumque invenitur, nam solum habet naturalem proportionem cum illa, ut contracta, vel contrahibili ad naturalem ordinem: propter convenientiam vero potest elevari ad eandem, ut elevatam ad supernaturalem ordinem, seu (quod idem est) ad actus supernaturales, in quibus ipsa reperitur.

16 Ad ultimam denique confirmationem jam responsum est, potentiam, quatenus influit immediate in hujusmodi actum, influere per virtutem innatam, quæ licet materialiter sit entitas quædam naturalis, in tali actu non agit connaturali modo, sed ut mota, & elevata a principali agente, ac proinde, ut instrumentum ejus, & tanquam potentia obedientialis. Neque oportet nunc generalem disputationem de potentia obedientiali aggredi. Nam licet verissimum sit in omnibus rebus creatis, respectu primi agentis, esse aliquam obedientialem potentiam activam, quæ hactenus non, nisi frivolis argumentis impugnata est, nihilominus negari non potest, quin in his potentiis inveniatur respectu actuum supernaturalium, & in unaquaque peculiari modo in ordine ad actus, quibus vitaliter informari potest. Unde attente distinguendum est de efficientia vel absolute sumpta, vel immanente, ut sic dicam; nam priori modo loquendo, fortasse non repugnat, unam potentiam elevari ad efficiendum actum alterius per actionem, quasi transeuntem (quod ad præsens nihil refert) posteriori autem nullo modo potentia animæ elevari potest, etiam, per potentiam obedientialem, nisi quæ illo actu potest vitaliter informari, formalem ejus effectum in se recipiendo, & per illud objectum intentionaliter attingendo. Quia non potest actus fieri, ut immanens in potentia illum eliciente, nisi qualitas, quæ est terminus talis actionis, possit eidem potentiæ suum effectum formalem tribuere. Et hoc modo verum est, voluntatem non posse elevari ad eliciendam intellectionem, & sic de cæteris potentiis. *Ad ultimam confirmationem.*

CAPUT VII.

Utrum potentia habitu infuso prædita sit causa principalis sui actus.

1 Expedivimus priorem partem nostræ sententiæ, in qua cum prima opinione relata capite præcedenti convenimus, nunc de altera parte dicendum est. Et in primis supponimus ex dictis in cap. 5. potentiam non solum efficere actum per habitum infusum, sed etiam per suam entitatem, & innatam virtutem: ita ut ex potentia, & habitu consurgat unum principium proximum adæquatum, respectu cujus tam potentia, quam habitus potest dici partiale principium partialitate causæ, ut ajunt. Si ergo hoc integrum principium consideretur ex parte habitus, non est dubium, quin sit principium principale. Nemo enim negavit, nec negare potest, quin habitus per se infusus, eo modo, quo est principium actus supernaturalis, sit principium principale illius, quia propria, & connaturali virtute in illum influit, habetque rationem aliquam potentiæ ejusdem ordinis cum actu, & majoris perfectionis in genere entis, quantum credi potest, & ad hoc datur naturali potentiæ, ut, quantum fieri potest, suppleat defectum activitatis ejus, & propterea illi, tanquam propriæ causæ secundæ, debitus est concursus supernaturalis ordinis ad eliciendum actum proportionatus, ac denique ratione talis habitus dicitur actus fieri ab homine connaturali modo, ut de visione beatifica latius in allegato libro dixi. De hoc ergo principio considerato ex parte habitus, nulla est controversia. *Ex potentia, & habitu consurgit unum principium.*

2 Dif-

2 Difficultas vero est, an influxus ille quem præbet potentia ex parte sua, etiam sit ab illa, ut a principio principali ratione habitus, vel semper sit ab illa, ut ab instrumento. Videri enim potest primum, tum quia jam illa potentia agit per principium principale intrinsecum, & sibi inhærens; tum etiam, quia jam agit connaturali modo, & per concursum sibi debitum in ratione habitus; tum præterea, quia si proprius influxus talis potentiæ non esset necessarius, sed fieri posset per solum habitum, tunc potentia informata habitu esset principium principale actus, sicut aqua calida est causa principalis proxima calefactionis; ergo multo magis nunc erit potentia principium principale, quando non solum agit per habitum, sed etiam per se ipsam; tum denique, quia non videtur posse idem principium proximum, & adæquatum partim esse principale, partim instrumentale.

Difficultas.

Rationes partis affirmantis influxum potentiæ esse ab illa, ut causa principali.

3 Dico nihilominus influxum, quem potentia ex parte sua præbet in actum supernaturalem, ejusdem rationis esse, sive potentia sit informata habitu, sive non sit, ac propterea semper illum influxum esse a potentia, ut ab instrumento divino. Probatur prior pars, quia habitus additus potentiæ, licet addat illi novam virtutem activam superioris ordinis, non tamen immutat nativam vim potentiæ, quæ realiter idem est cum illo; ergo nec potest habitus efficere, ut influxus ille, quatenus immediate oritur a potentia, sit alterius rationis ab illo influxu, quem præstare posset eadem potentia immediate adjuta a solo Deo, quia, quod illud principium adjuvans potentiam, sit inhærens, vel non inhærens, parum refert ad variandum illum influxum, quia forma inhærens, ut dixi solum addit activitatem inhærentem, non tamen facit, ut activitas, quæ est ex parte potentiæ, sit major, vel minor, vel alterius rationis. Et confirmatur, ac declaratur, nam quatenus potentia informata habitu per se, & immediate influit in actum, per aliquam potestatem sibi innatam, & identificatam agit, quam non habet ab habitu; ergo, ut sic, agit per potentiam obedientialem, & non per naturalem; ergo non aliter influit, quam si absque habitu alio modo elevaretur. Antecedens videtur clarum; tum quia illa vis nativa non distingitur ab entitate potentiæ, habitus autem non præbet potentiæ aliquid indistinctum ab illa; tum etiam, quia ex illo influxu potentiæ habet actus, quod sit vitalis, potentia autem non habet ab habitu vim vitaliter operandi, ut supra ostensum est. Prima etiam consequentia facile ostenditur, quia in intellectu, v.g. nulla est potentia nativa, quæ habeat naturalem vim in actum supernaturalem, ut probatum est; ergo etiamsi illa potentia sit conjuncta habitui, semper est tantum obedientialis, quantum ad activitatem ex parte sua præstandam, quandoquidem per habitum in se non immutatur, neque in se sit supernaturalis. Atque hinc tandem probata relinquitur secunda illatio simul cum altera parte assertionis. Nam cum ille influxus sit ab eadem potentia obedientiali, profecto est ejusdem rationis, etiam sub habitu, ac proinde est a potentia, ut ab instrumento, quia est ab illo, ut elevato ad agendum per obedientialem potentiam, & ultra sphæram, ac mensuram naturalis activitatis.

Influxus potentiæ in actus supernaturales est ejusdē rationis, sive sit cum habitu, sive sine illo.

4 At enim contrariæ sententiæ defensor, ut hoc nostrum fundamentum eludat, distinguit inter activitatem proximam, & radicalem, dicitque, quamvis intellectus, & voluntas secundum se nullam habeant naturalem virtutem proximam activam comparatione actuum supernaturalium, habere nihilominus radicaliter activitatem respectu eorundem actuum, in quantum sunt vitales. Et iterum hoc magis explicans dicit, voluntatem non habere aliquam virtutem connaturalem, quæ natura sua efficientia proxima, & formali sit effectrix actuum supernaturalium, neque ut causa totalis, neque, ut partialis, habere tamen virtutem connaturalem, radicalem, & remotam, qua, supposita elevatione per formam activam supernaturalem, efficit, ut causa secunda principalis, & totalis in suo genere, supernaturales actus. Et hanc radicalem activitatem vocat inferius potentiam activam remotam, quia immediate non ordinantur ad agendum, sed inter illam, & actum mediat habitus, vel auxilium, quo reddatur proxime potens ad agendum. Siquis autem recte consideret, hac multitudine, & novitate verborum obruitur veritas; ego enim fateor, vix posse ex illis verbis colligi, quam activitatem tribuat hic author animæ nostræ, & potentiis ejus, & quomodo difficultatem positam resolvat. Nam inprimis tribuit intellectui, & voluntati activitatem remotam circa suos actus, quod apud alios Theologos legisse non memini. Et ideo interrogo, an illa sit propria, & per se activitas manans immediate ab ipsa potentia, seu entitate ejus (ut res magis explicetur) an vero sit sola activitas habitus, ab illo tantum immediate procedens? & dicitur radicaliter, vel remote procedere ab intellectu, solum, quia in se habitum sustentat, & illo informatur. Si hoc posterius dicatur, verbis profecto eludimur, nam aperte negatur potentiis propria, & intrinseca activitas. Et profecto hunc sensum indicaverat idem author in alia quæstione, cap. præcedenti tractata, dicens, habitum esse principium proximum, a quo procedit formaliter, & proxime vitalitas actionum supernaturalium, licet radicaliter pendeat ab anima dante naturalem vitam. Nam si agnosceret proprium, & per se influxum potentiæ in talem actum, facile intelligere posset, inde habere actum vitalitatem, tanquam a principio intrinseco, & non tribueret illam principio extrinsecus advenienti, contra rationem vitæ. Si ergo hic est sensus illorum verborum, & per illa non solum explicatur activitas principalis in his potentiis, sed potius omnis vera activitas eis denegatur: nam illa activitas remota sic explicata non est vera aliqua activitas potentiæ, sed est denominatio ab activitate alterius formæ existentis in potentia, sicut est calefactio respectu aquæ calidæ. Unde idem author, ut supra retuli, aquam calidam dicit instrumentaliter calefacere: ergo eodem modo deberet consequenter loqui de intellectu, si tantum remote in dicto sensu influit in hos actus. Denique hoc sensu admisso, impropriissime dicitur intellectus de se habere potentiam activam remotam ad credendum v.g. Quis enim dicat, aquam habere de se potentiam activam remotam ad calefaciendum, quia potest recipere calorem, quo calefaciat? alias eodem modo diceretur materia prima habere potentiam activam remotam ad generandum ignem, quia potest recipere formam, quæ est illius generationis principium.

Evasio Alvar. super cit. disput.68. num. 10.

Rejicitur.

5 Quod si alter sensus eligatur, re ipsa non receditur ab illa sententia, quæ tribuit his potentiis proximam activitatem, & formalem, sed verbis occultatur ad fugiendam difficultatem. Nam si activitas voluntatis est propria, & per se, ac distincta ab activitate habitus, cur vocatur remota, & non proxima? nunquid quia intercedit etiam habitus? At hoc non satis est: nam potentia visiva non elicit, nec potest elicere visionem, sine interventu speciei intentionalis, & tamen hoc non obstat, quo minus immediate eliciat. Et ratio utriusque est, quia licet inter potentiam, & actum secundum possit intercedere alius actus primus complens potentiam, nihilominus in ipso usu, & actione non influit potentia per solam speciem, vel habitum, aut alium similem actum primum, sed etiam immediate per se ipsam, alioqui solum materialiter se haberet, ut supra dixi. Et declaratur optime ex relatione dependentiæ talis actus, terminatur enim immediate non solum ad habitum, sed etiam ad potentiam, & ad speciem si interveniat, sicut etiam terminatur immediate ad Deum, quia licet sit causa prima, nihilominus immediate influit, ut v.g. in visione beata, dependentia ejus ad suam causam efficientem adæquatam, & totalem in omni genere, immediate terminatur ad lumen, & ad intellectum, & ad essentiam Dei habentem vicem speciei, & ad Deum, ut adjuvantem, & concurrentem: nam si ad aliquid horum non terminaretur per se, & immediate, illud non esset causa efficiens per se talis actus, sed vel materialiter, vel dispositive, vel alio simili modo concurreret. Explicata ergo in hoc sensu activitate remota, re ipsa non differt a proxima, quam nos ponimus.

Euga præclus. alterius sensus.

6 Unde

Quæstio de nomine mititur, & proprie ut astruitur.

6 Unde fit, potentiam illam ad hoc genus activitatis, quæ remota ab eisdem authoribus vocatur, eandem esse cum illa, quam nos vocamus inchoatam, & innatam, quæ (ut de nomine non sit disputatio) potuit vocari remota, quia per se sola non sufficit etiam genere potentiæ proximæ, & ita est quasi remota ab actu, donec per aliquid compleatur, nihilominus tamen sub alia propriissima ratione est proxima, quia in suo gradu respicit immediate actum, in quem per se ipsam apta est influere, si aliunde juvetur in eo, quod sibi deficit. Ergo qui in aliquo vero sensu, & probabili loquendi modo admittit in intellectu, & voluntate potentiam activam remotam, in comparatione ad actus supernaturales non potest negare proximam, prout a nobis explicata est, quia re vera sunt idem, ut autem tollatur quæstio de vocabulo, vocetur potentia inchoata, dum tamen vere activa sit, & per se influens in actum modo satis a nobis explicato: nam hæc terminorum æquivocatio cogit nos in hac rerum declaratione esse prolixiores. Nam re vera admisso prædicto sensu, & explicatione potentiæ activæ, contradictoria dicit, qui affirmat habere voluntatem potentiam remotam activam naturalem ad hos actus; & negat habere proximam a nobis explicatam. De hac ergo potentia inchoata, cum omnes dicamus, esse innatam, & materialiter (ut sic dicam) naturalem, nos dicimus, in agendo non efficere, ut potentiam naturalem, sed, ut obedientialem, ac proinde, ut instrumentum. Adversarii autem dicunt, agere, ut potentiam naturalem, & principalem, & ne videantur nostris potentiis tribuere activitatem naturalem, & principalem proximam, quam ex se habeant, vocant illam remotam, & nunquam audent explicare, qualis sit influxus ejus, nec an sit distinctus ab influxu habitus, ideoque aut veram activitatem in his potentiis non agnoscunt, aut necessario incidunt in inconveniens, quod vitare cupiunt. Nam si nostræ potentiæ vere, ac per se efficiunt, ut principalia principia proxima, necesse est ut de se habeant aliquam virtutem effectricem talium actuum, per modum potentiæ naturalis, & principalis, saltem partialis, cujus contrarium in præcedenti puncto satis a nobis probatum est, & in hoc secundo demonstratum, ut credo, est, hunc modum agendi non mutari in influxu, quem potentia habet ex parte sua propter adjectionem habitus.

Ad primā & secundā rationem dubitandi

7 Neque contra hæc obstant rationes dubitandi in hoc puncto proximo positæ. Ad primam enim dicimus, quod licet potentia informata habitu, per illum, tanquam per principium principale, intrinsecum, operetur; nihilominus per illum non constituitur in ratione principalis agentis, nisi vel denominative, & quasi materialiter, ut declaravi, vel ad summum partialiter, quia efficacia solius habitus non est integra, nec sufficiens, etiam in ratione principii proximi, ut etiam probatum est. Ad secundum dicimus, sicut ex potentia, & habitu conflatur unum principium proximum adæquatum, quod partim principale est, partim instrumentale, ita illi correspondere concursum, qui, licet in se sit unus, & simplex, virtute est multiplex, & respectu habitus est connaturalis, & pure generalis causæ primæ in illo ordine, respectu vero potentiæ, simpliciter est connaturalis, sed elevans illam ad altiorem modum agendi, quam sit illi connaturalis, & hac ratione influxus potentiæ manet semper instrumentalis. Quamvis ex suppositione habitus, sicut actus dicitur connaturalis potentiæ, ut sic formatæ, ita & concursus potest dici connaturalis, & debitus non secundum se, sed ratione habitus.

Dissolvitur.

8 Ad tertium, primo negatur assumptum: nam si voluntas, vel intellectus nihil per se ageret in actum, nisi per habitum, re vera nec principium principale, nec instrumentale dici posset, sed denominatione tantum, vel, ut causa per accidens sicut Aristoteles loquitur, ut supra cap. 5. retulimus. Nunc autem præter hanc activitatem, quam potentia illo modo participata ab habitu, aliam in illa cognoscimus, quam per se, & intrinsece habet, & illam dicimus esse instrumentariam, contra quam frivola est objectio sumpta ex hypothesi, quod illa non detur, ut per se; & ex dictis constat. Ad quartum respondetur, non esse inconveniens, quod adæquatum principium proximum ex instrumento, & aliqua virtute principali coalescat, quando talis est perfectio, ut per se, & proxime ab utroque pendeat, propter varias, quas habet, conditiones, maxime quia & vitalis, & supernaturalis est. Quod si quis instet, inquirendo, an illud principium adæquatum sit dicendum principale, vel instrumentale? Respondeo dici posse mistum ex utroque. Vel certe, si cui placeat appellare principium principale proximum a principali virtute, & forma, non contradicam, nec de voce contendam, dummodo modus proprius agendi potentiæ non negetur, & unicuique quod suum est, tribuatur.

Respondetur ad 1. rationē 2. sent. in cap. 6. propositę

9 Superest, ut ad principales rationes pro secunda opinione positas, quæ de potentia tam cum habitu, quam sine habitu operante procedunt, respondeamus. Ad primam, negando inprimis actionem instrumenti vitalis non posse ad actionem vitalem sufficere, quia etiamsi potentia sit instrumentum, agit per virtutem intrinsecam, & innatam, id enim etiam in naturalibus contingit, nam calor vitalis, ut instrumentum animæ, vitalem actionem operatur. Et in præsenti ostendimus, intellectum influere per virtutem innatam, ac proinde intrinsecam, etiamsi respectu talis actus non sit principalis, quia nec naturalis, sed obedientialis, imo etiam dici potest illa virtus operativa immanenter (ut sic dicam) quia ita influit in actum, ut sit apta recipere formalem effectum ejus, quod est proprium actionis vitalis perfectioris gradus. Et hinc facile constat, posse talem actum esse voluntarium, ut revera est omnis amor intrinsece, & per se ipsum, ut in superioribus cum D. Thom. docui. Nam licet sit amor supernaturalis, & sit a voluntate, ut ab instrumento divinæ gratiæ, nihilominus est ab illo, ut a principio intrinseco se movente ad illum actum, & ideo merito dixit D. Thom. ibi citatus, quod si voluntas ita moveretur ab alio, ut non se moveret, ejus motus non esset voluntarius: ibidem tamen subjungit idem Doctor sanctus, non repugnare voluntatem moveri ab alio, & movere se. Et sic nos etiam dicimus, non repugnare voluntatem se movere ab intrinseco, licet non se moveat, ut principale principium, etiam proximum, sed ut instrumentum gratiæ Dei.

Voluntas agit libere & si ut instrumētum agat.

10 Ad alteram partem de voluntate respondemus, posse voluntatem agere libere, etiamsi instrumentaliter agat, quia quamvis sit instrumentum, habet potentiam intrinsecam ad agendum & non agendum, vel ad contrarium agendum, in quo libertas consistit. Ad agendum quidem in præsenti materia habet voluntas activam potentiam, quæ licet obedientialis sit, est tamen vera, realis, intrinseca, & sufficiens ad agendum ab intrinseco, ac vitali modo, & ideo ex hac parte sufficit ad actionem liberam: nam ex altera parte non deest potentia ad non agendum, vel agendi oppositum omnino naturalis, quia licet voluntas ad eliciendos actus supernaturales naturalem virtutem non habeat, illa tamen non caret ad repugnandum illis. Atque ita etiam constat, non deesse in his actibus moralem modum agendi ad meritum sufficientem, quia hic modus in honestate, & libertate actus præcipue consistit, & utraque conditio in his actibus reperitur.

Insurgit Alvarez.

11 Prædictam vero responsionem a me alibi datam vidit prædictus author, & eam impugnat; tum quia, ut actus sit liber, non satis est, quod voluntas moveatur ab intrinseco cum vult non facere actum, sed etiam cum illum operatur; tum etiam, quia ut actus sit liber, non satis est, quod sit vitalis, alias amor Dei in patria esset liber. Sed hæc immerito objiciuntur. Nam quod ad primum spectat, quis unquam dixit, voluntatem non moveri ab intrinseco principio, cum operatur amorem charitatis, cum nos diximus operari vitaliter in eo amore, ut in secunda parte objectionis supponitur, quæ in hoc primæ repugnat. Præsertim cum ex professo probaverimus contra eosdem authores, hos actus non esse vitales, nisi, ut sunt a principio intrinseco. In hoc au-

Redarguitur.

tem

tem decipiuntur, quod putant, hæc duo repugnare, scil. esse a principio intrinseco, & illud principium operari tanquam divinum instrumentum, cum tamen non repugnent, quia etiam intrinsecum principium potest Deus elevare ad agendum ultra naturalem sphæram, & eo ipso illo utitur tanquam instrumento, modo tamen illi accommodato, & vitali, ut declaravi. Quod vero ad alteram partem attinet, multo minus a nobis cogitatum, nedum dictum est, ut actus voluntatis sit liber, satis esse absolute, quod sit vitalis, sed solum satis esse ex ea parte, quia ad libertatem necessaria est potestas ad agendum, seu, quod idem est, ut in potentia eliciente vitalem actum sit potestas ad suspendendum illum, vel contrarium operandum, qualis in voluntate invenitur, ut declaravit.

Explicantur varia loca ex D. Thoma adducta.

12 Ad confirmationem sumptam ex variis sententiis D. Thomæ respondemus, in primo loco quæstionis 24. de Veritat. distinguere quidem D. Thom. instrumentum in proprie, & communiter dictum, & prius dicit, non habere internum principium sui motus, & ideo non posse agere libere, de posteriori autem affirmat, posse habere principium intrinsecum motus, & esse instrumentum liberum. Et hoc ipsum etiam nos dicimus. Neque oportet, ut ibi proprium distinguatur contra metaphoricum, vel omnino improprium, sed distinguitur contra commune, ut verba ipsa continent, & ideo etiam instrumentum liberum potest esse proprium instrumentum, id est, verum, & distinctum a principali principio. In secundo loco quæstionis 3. de Potent. non tractat D. Thomas de generali ratione instrumenti; imo nec directe agit de causa instrumentali, sed de concursu, quem præbet causis secundis ad agendum, quem comparat motioni quorundam instrumentorum. Quam doctrinam expendimus tractando de auxiliis: nam ad præsens nihil refert, quia neque ibi, neque alibi dixit D. Thom. de ratione instrumenti esse, ut solum deferat virtutem principalis agentis, quasi materialiter illam sustentando, & per illam solum denominative agendo, neque in se verum est, ut aliis locis sæpe tractavimus. In tertio loco fateor, esse doctrinam D. Thom. de ratione instrumenti esse, ut habeat propriam actionem præviam ad effectum principalis agentis, existimo vero id ad summum habere locum in instrumentis naturalibus, non tamen existimo esse necessarium in supernaturalibus, quæ divina virtute ad agendum elevantur, ut de sacramentis late tractavi. Deinde dico etiam secundum Cajetan. & Thomistas non esse necessarium, actionem instrumenti propriam esse realiter distinctam ab actione principalis agentis, sed posse esse unam, & eandem, quæ secundum aliquam rationem sit propria, seu accommodata instrumento. Quæ doctrina sano modo intellecta hic accommodari potest. Nam idem actus v.g. amoris infusi est a Deo principaliter infundente, & a voluntate instrumentaliter cooperante libere, & vitaliter, ad quod satis est, ut secundum generalem rationem amoris sit tanquam actio propria voluntatis, i. habens similitudinem, & convenientiam cum actu, quem voluntas propria virtute potest efficere.

Respondetur ad secundam.

13 Secunda ratio procedit ex quadam terminorum æquivocatione, vel quia non distinguit in actu vitali rationem actionis, & passionis, seu qualitatis, quæ in potentia recipitur, & illam informat, neque etiam distinguit varias denominationes, quæ ex his rationibus desumuntur. Dico ergo, actionem credendi v.g. principaliter fieri a Deo, & instrumentaliter ab homine, & nihilominus denominare credentem hominem & non Deum, quia hæc denominatio non sumitur ex sola actione, ut actio est, sed quatenus consummatur in receptione assensus informantis intellectum, qui per illum veritati creditæ adhæret. Assensus autem ille informat intellectum hominis, non Dei, & ideo hominem credentem denominat, & non Deum. At vero, si in illo effectu præcise consideretur ratio actionis, seu emanationis a sua causa, sic eam denominabit, ut a qua, non, ut in qua fit, & sic etiam Deus denominabitur principalis effector talium actionum, quod in omni opinione necessario dicendum est, nam sive homo in genere causæ proximæ concurrat principaliter, sive instrumentaliter, semper Deus, simpliciter loquendo, est principalius agens talem effectum, ergo ab illa actione sic denominabitur, quanquam fortasse nulla sit vox simplex, imposita ad significandam denominationem, sumptam ab illa actione, ut pura actio est, sicut invenitur in calefactione, illuminatione, & aliis transeuntibus actionibus. Et hinc est, ut Deus concurrendo cum igne, vel sole, quæ sunt causæ principales secundæ, non minus denominetur calefacere, quam illi; in præsenti autem non denominatur credens, aut intelligens, quia hæc verba non significant puram denominationem actionis, ut declaravi. Posset autem accommodari vox illuminationis, aut revelationis, vel infusionis ad significandam denominationem ab illa actione tantum, ut actio est, & sic verissime dicitur Deus illuminare hominem, cum homo credit, vel infundere amorem, cum homo amat.

Ad tertiam.

14 Ad tertiam respondemus negando majorem, scilicet, effectum non pendere formaliter, id est, per se, ab instrumento, nam causa instrumentalis vera causa est, vereque influit in effectum, alias, nomine tantum, & non re, causa diceretur. Impossibile enim est, instrumentum per se influere in effectum, & effectum non per se pendere ab illo, vel in fieri, vel in conservari, juxta modum influxus, quia hæc duo correlativa sunt. Dico autem effectum per se pendere ab instrumento, quando ab illo fit. Nam idem effectus potest a Deo fieri per instrumentum, & sine illo, ut eadem gratia, quæ fit per sacramentum, potest fieri sine illo, & quæ facta est per sacramentum, sine illo conservatur, ideoque, ut gratia sit effectus sacramenti, non est necesse, ut ab illo semper pendeat, sed quando ab illo fit. Hoc autem procedit, & intelligendum est de ipso effectu, seu qualitate facta: nam si sermo sit de actione ipsa, per quam fit effectus, medio instrumento, ita pendet intrinsece talis actio ab instrumento, ut sine ejus influxu neque esse, neque permanere possit, quia actio non fit per aliam actionem, sed per se ipsam manat a suo principio adæquato, & ideo non potest permanere sine habitudine ad idem principium, neque potest illa habitudo mutari, nisi ipsa mutetur.

Applicatio superioris solutionis.

15 Atque ita etiam in præsenti, intellectio infusa v.g. quatenus est actio quædam intellectualis, & vitalis, omnino intrinsece pendet ab intellectu, etiamsi ad illam intellectus instrumentaliter concurrat, hoc enim nihil refert, ut declaravi. De qualitate autem illa, quæ fit per talem actionem, controversia est, an possit fieri a Deo sine intellectu, nec ne? vel (quod perinde est) an pendeat essentialiter a potentia, media actione vitali; sed quidquid in hoc dicatur, nihil ad præsens refert. Nam si (ut est probabilius) qualitas illa saltem in abstracto sumpta non pendet essentialiter ab actione vitali, jam cessat objectio, quia effectus ille non pendet essentialiter ab intellectu, licet actio pendeat. Si vero dependentia ab intellectu non solum est connaturalis, sed etiam essentialis ipsi qualitati, sic etiam respondebitur facile, non repugnare quin illa dependentia esse possit a potentia instrumentaliter concurrente, quia de ratione intellectionis solum est, ut fiat interventu actionis vitalis: sicut vero intellectio, ut sic, abstrahit ab intellectione naturali, & supernaturali, ita etiam abstrahit ab hoc, quod intellectus principaliter, vel instrumentaliter concurrat, esto essentiale illi sit, ut mediante intellectu fiat.

Ad quartam.

16 Ad quartam rationem respondemus, eam solum probare, potentiam informatam habitu infuso esse causam proximam principalem actus ex parte habitus, quod nos maxime probamus. Non tamen probat illa ratio totum illud principium adæquatum, & proximum esse principale ex omni parte sua, quia potentia per se ipsam semper proxime influit, semperque agit per virtutem obedientialem, & non per naturalem, ut talis est. Unde non est simile exemplum de visu informato specie, quia visus non tantum ex parte speciei, sed etiam ex parte sua est principium proportionatum, & connaturale tali actioni. Ad quintam ab inconvenienti sumptam, quia sequitur, potentias nostras non aliter efficere eos actus, quam sacra- Ad ultimam.

sacramenta efficiant gratiam, respondetur, negando sequelam, quia licet conveniant in communi ratione instrumenti divini agentis per potentiam obedientialem, in modo autem plurimum differunt: nam sacramentum concurrit, ut instrumentum inanime, & influens actione transeunte, quod ita movetur, ut ipsum non se moveat, neque habeat potestatem suspendendi suam actionem, vel influxum, intellectus autem, & voluntas assumuntur, ut vera principia vitalia ad agendum vitali, & libero modo, etiamsi eleventur ad agendum supra ordinem naturalem, in quo tantum cum sacramentis conveniunt. Ad alteram vero sequelam, quod sacramenta possent elevari ad efficiendos actus vitales, potest in primis negari sequela propter dissimilitudinem datam. Deinde addi potest juxta supra dicta, sacramentum quidem non posse elevari ad efficiendam vitali modo v. g. internam inspirationem, quæ actus vitalis est, quia non potest in illam influere per modum principii intrinseci, quod in termino actionis per illam informetur; nihilominus tamen valde probabile esse, sicut Deus per se efficit principaliter, & immittit illam inspirationem, ita posse, si velit, uti sacramento, ut instrumento ad illam efficiendam, quia illa efficientia, ut sic, est per modum actionis transeuntis, & ideo nihil vetat fieri per extrinsecum instrumentum, etiam inanime, de quo alibi a nobis latius disputandum est.

CAPUT VIII.

Utrum infundantur justis tres virtutes Theologales, habitualiter in eis manentes?

Scopus capitis huius.

1 Quæ hactenus diximus solum ad commune genus habitus infusi operativi explicandum pertinent, sub hoc autem genere plures habitus, seu virtutes continentur, de quibus aliqua dicere sub rationibus saltem generalibus, aut sub alternis necesse est; imo & omnes earum species recensere, & saltem quoad quæstionem, an sint, attingere, ut qualis sit habitualis gratia, & justitia, exacte declaremus. Et primum omnium occurrunt virtutes Theologicæ, quas humana Philosophia moralis non agnovit, divina vero Theologia illas nobis tradidit. Et ita Theologi omnes in 3. dist. 23. & seqq. primum distinguunt virtutem Theologicam a cardinali, quæ alias moralis dicitur, & deinde sub Theologica virtute tres species numerant, fidem, spem, & charitatem. Quam doctrinam exactius (ut solet) quam cæteri tradit D. Thom. 1. 2. q. 62. ubi in primo artic. probat dari aliquas virtutes Theologicas, quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, & ideo ordinari debet per principia supernaturalia, per quæ procedere possit ad bene agendum in ordine supernaturali, sicut per principia naturalia ordinantur ad bene agendum, in ordine ad beatitudinem naturalem. Si quis autem recte consider, hoc discursu solum videtur concludi, dari nobis virtutes per se infusas, & ita illo in superioribus usi sumus.

Duo animadvertenda.

2 Considerandum ergo ulterius est, in ordinatione ad ultimum finem duo posse distingui, unum est unio cum ipso ultimo fine, qualis in via haberi potest tendendo ad ipsum, eumque per proprios hominis actus attingendo, aliud est usus aliorum mediorum, seu rerum creatarum, qui studiosus, & honestus esse debet, ut ad beatitudinem assequendam conferre possit. Inter quæ duo illud prius est primum, & præcipuum, ac fundamentum posterioris; nam per actus, quibus ultimus finis in se attingitur, debent cætera ad illius consecutionem ordinari. Hæc ergo duo in ordine ad beatitudinem supernaturalem maxime necessaria sunt, ideoque si in ordine ad illam beatitudinem indiget homo aliquibus internis principiis ejusdem ordinis, seu supernaturalibus, quibus in illum finem tendat, maxime illis, quæ proxime, & immediate attingunt Deum ipsum, prout est beatitudinis supernaturalis objectum, quia, ut dixi, illa conjunctio, ad ultimum finem est primum fundamentum mediorum omnium, quæ ad ipsum ordinari debent. Hoc ergo modo recte concluditur necessarium fuisse infundi homini quasdam virtutes, quibus Deum ipsum, ut objectum supernaturale attingat, ut in ipsum possit per alia media tendere, & illas virtutes Theologicas vocamus. Atque hoc modo applicandus est discursus D. Thomæ, nam licet immediate generatim concludat, necessarias esse homini ad finem supernaturalem ordinato virtutes infusas, quibus in illum tendat, sub intelligit tamen, si quæ necessariæ sunt, maxime illas, quæ hominem possint cum Deo ipso conjungere, cum esse debeant primum fundamentum tendendi ad ipsum, & quia hæ sunt virtutes Theologicæ, ideo immediate conclusit has esse necessarias.

Triplex conditio necessaria ad virtutē Theologicam ex D. Thom.

3 Unde ulterius adjunxit D. Thomas tres conditiones, quas videtur ponere ut necessarias, ut aliqua sit virtus Theologica. Prima est, ut habeat Deum pro objecto, utique immediato, quod videlicet aliquo actu suo in se ipso attingat. Ratio a priori, & ex re ipsa sumpta est, quia homo ex natura sua, & ex vi suarum potentiarum naturalium non inclinatur, nec tendit in Deum finem supernaturalem, nec potest illum cognoscere, vel amare, ac subinde, nec conari ad consequendum illum, ergo, ut convenienter possit in illum tendere, indiget virtutibus infusis, quæ habeant pro objecto immediato eundem supernaturalem finem, meritoque Theologicæ dicuntur, nam ab ipso Deo nomen sumere debuerunt. Interrogari autem potest, de quo objecto sit hoc intelligendum, an de objecto, *Quod*, vel de objecto, *Quo*, ut vocant, id est, de objecto, quod creditur, vel diligitur, vel de ratione credendi, vel diligendi. Resolutio autem breviter est, de utroque esse intelligendum, & ideo D. Thomam indistincte esse loquutum. Itaque res, seu materia, circa quam proxime versatur virtus Theologica, esse debet Deus ipse. Quia vero etiam intra latitudinem objecti materialis potest virtus aliqua Deum attingere, vel omnino immediate, quod proprissime solet vocari objectum: *Quod*, vel mediante aliqua re, vel actione creata, respectu cujus solet Deus vocari objectum, *cui*, ad virtutem Theologicam non satis est hic posterior modus, sed necessarius est prior; propter rationem supra factam, quod virtus Theologica datur, ut per eam homo immediate tendat in ipsum finem ultimum supernaturalem, ipsique uniatur. Item a posteriori hoc probatur, quia propter hanc solam causam excluduntur religio, & similes virtutes a genere virtutis Theologicæ, ut in tom. 1. de Religione, & in tom. 4. de Pœnitent. attigimus. Non est autem necessarium, ut solus Deus sit hujusmodi materia adæquata virtutis Theologicæ, nam potest etiam circa res creatas, tanquam circa materialia objecta, immediate operari, ut charitas diligit proximum, & spes auxilia divina sperat, & fides multas veritates creatas credit, solum ergo necessarium est, ut inter objecta immediata virtutis Theologicæ contineatur Deus, sitque principale objectum, ad quod cætera ordinantur. Et in hac conditione sic explicata Theologi conveniunt, solusque Durandus in virtute spei illam non admittit, sed falso fundamento deceptus est, putavit enim amorem concupiscentiæ non terminari ad Deum, ut ad objectum, *quod*, immediatum, quod falsum esse superiori libro ostendimus. Et præterea, vel non potest in spe veram rationem virtutis Theologicæ tueri, vel non potest religionem, & similes virtutes a genere virtutis Theologicæ excludere. Et hæc sufficiunt de Deo, ut objecto materiali harum virtutum. Cur autem debeat esse objectum formale, in sequenti conditione explicabitur.

Prima cōditio.

Secunda conditio.

4 Secundo requirit Div. Thomas ad virtutem Theologicam, ut sit per se infusa, quæ videtur etiam esse communior opinio Theologorum in 3. d. 23. 26. & 27. loquentium in particulari de tribus virtutibus Theologicis. Ubi præsertim videri possunt Albertus, Bonavent. & Richardus. Eandemque defendit Cajetan. 2. 2. q. 17. art. 5. Verumtamen Scotus, & Gabriel in 3. d. 26. illam conditionem non admittunt, nisi sub quadam distinctione virtutis Theologicæ rigorose, aut late, seu in specie, aut in genere sumptæ. Ipsi enim putant habitum fidei acquisitum circa res divinas, esse virtutem Theologicam. Idemque de charitate, & spe acquisitis sentiunt. Et aliquibus videtur disputationem

Opinio Scot. & Gabrielis.

tionem

Plurium quorundã tionem esse de nomine: nam si sit sermo de virtute Theologica, juxta consuetum modum loquendi scripturæ, & Patrum, sic verum est solam virtutem, quæ Deum attingit, & infusa est, esse simpliciter virtutem Theologicam. Nam licet nomen commune virtutis Theologicæ in Scriptura non reperiatur, neque fortasse in Patribus, nihilominus quoties in specie nominant fidem, spem, & charitatem, de infusis loquuntur. Imo solet circumferri definitio virtutis data ab Augustino, *ut sit bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis, sine nobis operatur*. Quæ ratione ultimæ particulæ censetur maxime Theologicis virtutibus convenire. Verumtamen quia de ratione virtutis in genere non est illa particula, neque apud Augustinum definitio illa, quoad eandem particulam, invenitur, ideo censent dicti authores, quamvis habitus sit acquisitus, si habeat Deum pro objecto materiali, & formali, posse in rigore scholastico dici virtutem Theologicam.

Sententia D. Thom. est omino vera. 5 Nihilominus existimo cum Scoto, & Gabriele, non esse quæstionem de nomine, sed de re, eorumque sententiam falsam esse, sententiamque D. Thomæ esse Quorundam opinio. omnino veram, & in priori conditione virtutis Theologicæ efficaciter fundatam. Alii enim authores supponunt, actus fidei, spei, & charitatis, etiamsi per virtutes infusas perficiantur, esse naturaturales quoad substantiam: nam ex hoc principio inferunt, per illos actus factos solis viribus naturæ, & sine modo supernaturali attingere Deum immediate, non solum, ut objectum materiale, sed etiam ut formale, seu tanquam proximam, & immediatam regulam suæ honestatis, seu veritatis. Unde ulterius concludunt, habitum acquisitum per hos actus & esse virtutem, quia honestus est, & esse Theologicam, quia attingit Deum immediate, & tanquam regulam suorum actuum: his enim duabus conditionibus ipsi contenti sunt. Et videntur consequenter loqui: nam illæ duæ conditiones sufficiunt, ut virtutes illæ constituantur sub genere distincto a virtutibus moralibus, quæ circa materias humanas versantur.

6 Nos autem contrarium fundamentum supponimus, nimirum actus fidei, spei, & charitatis, pro- Actus Theologici sunt in sua substantia supernaturales, & virtutes a quibus eliciuntur per se infusæ. ut sunt actus Christianæ justitiæ, & suis habitibus eliciuntur, esse actus quoad substantiam supernaturales. Ex quo principio inferimus, virtutes proportionatas his actibus esse per se infusas, sicut sunt ipsi actus. Tum quia habitus debent actibus proportionari; tum etiam quia isti habitus non solum dant facilius operari, sed simpliciter posse operari, & ideo non possunt fieri per actus. Ex quo tandem concludimus, hos tantum habitus esse virtutes Theologales, ac propterea de ratione virtutis Theologalis esse, quod sit per se infusa. Probatur, quia non sunt virtutes Theologales, nisi quæ possunt efficere actus Theologales, saltem quoad substantiam eorum, habitus autem acquisitus non potest efficere hujusmodi actus, quoad substantiam, quia non inclinat ad illos, ut sint superioris ordinis; ergo soli habitus per se infusi possunt esse virtutes Theologales. Deinde probatur specialiter contra Scotum, & Gabrielem, quia fides acquisita de mysteriis supernaturalibus non est virtus; ergo multo minus esse potest virtus Theologalis. Antecedens patet, quia, licet illa fides sit de rebus divinis, est mere humana. Unde, quantum est ex ratione credendi, potest illi subesse falsum; ergo non est intellectualis virtus. Unde in hæretico, quantum ad rationem credendi, ejusdem rationis esse potest fides errorum, & veritatum, quas retinet, quia eadem humana ratione utraque credit. Qua propter falsum etiam est, quod dicti Theologi dicunt, illam fidem acquisitam non solum immediate ferri in Deum, sed etiam illi inniti, ut regulæ credendi: jam enim in superioribus declaratum est, quomodo talis fides in humanum testimonium, vel conjecturam creatam resolvatur. Igitur non potest fieri, ut habitus fidei habeat illas duas conditiones, quas dicti authores vere tribuunt virtuti Theologali, scilicet, quod immediate Deum attingat, & illi tanquam primæ regulæ innitatur, quin habeat tertiam, nimirum, ut sit virtus per se infusa, quia re vera hoc intrinsece sequitur ex objecto formali talis fidei: nam ex vi illius actus credendi est supernaturalis quoad substantiam, ut supra probatum est; talis autem actus per se postulat virtutem infusam. Et propterea in prima conditione posita a D. Thoma diximus, intelligendam esse de Deo, ut objecto tam formali, quam materiali. Et ita sub illa conditione inclusimus primas duas ab Scoto, & Gabriele positas. Atque hæc ratio, & doctrina facile applicari potest ad spem, & amorem Dei acquisitum; tum quia spes si non fundetur in fide divina, non potest esse certa, sed fallibilis, & infirma, ideoque neque virtus esse potest, nedum Theologalis; tum etiam, quia licet videatur inniti Deo, & bonitati, vel virtuti ejus, non tamen potest illi uniri sub propria ratione boni, supernaturalis beatifici, neque inniti Deo, ut authori gratiæ, prout requiritur ad virtutem Theologicam, ut vera virtus sit. Eodem modo amor Dei, ut finis supernaturalis, si sit acquisitus, non potest esse super omnia simpliciter, nec potest habere pro regula, seu formali motivo bonitatem Dei secundum se, & ut excedit ordinem naturalem, quod requiritur ad veram virtutem charitatis. Igitur ad veram virtutem Theologicam necessarium est, ut sit virtus per se infusa, idque habet ex vi sui objecti formalis. Quædam vero aliæ difficultates, quæ hic occurrere poterunt, statim expedientur.

7 Tertiam conditionem (quæ erit quarta, si prima Conditio tertia D. Thom. ut ab Scoto, & Gabriele fit, induas distinguatur) ponit D. Thomas supra, videlicet, quod virtutes Theologales sola divina revelatione in scriptura nobis facta, cognoscuntur. Quam libenter acceptant Scotus, & Gabriel asserentes non posse has virtutes sola ratione probari, sed sola revelatione cognosci. Verumtamen adhuc incertum est, an sit revelatum in scriptura, has virtutes nobis infundi, ut supra de habitu infuso generaliter visum est, & de his in specie paulo post dicemus. Quod ergo D. Thomas ait, has virtutes revelatas esse in scriptura, intelligi potest vel in se, vel in suis actibus. Sic enim certum est in scriptura revelari nobis quosdam actus Theologicos, & divinos excedentes nostram naturam, quatenus de illis dicitur, non posse a nobis haberi, nisi ex dono, vel infusione Dei. In his ergo actibus virtute revelantur habitus; & hoc modo verum est, tales habitus cognosci revelatione, & sola illa, quia illorum actus, præsertim ut infusi, & supernaturales sunt, non possent a nobis cognosci, nisi essent revelati. At vero, supposita revelatione talium actuum, optima ratione ex illis colliguntur habitus Theologalium virtutum, quam ideo Scotus, & Gabriel non admittunt, quia de ipsis actibus non recte opinati sunt, ut supra vidimus. Denique oportet in his conditionibus notare primam esse maxime propriam virtutis Theologicæ quoad utramque conditionem a nobis explicatam: nam secunda, & tertia conditio etiam aliis virtutibus non Theologicis convenire possunt, quamvis cum minori certitudine, quia non habent objectum materiale, & formale tam excellens, ut dicemus.

9 Sic igitur intellecta communi ratione virtutis Resolutio totius quæstionis initio capitis positæ. Theologicæ ad quæstionem propositam dicendum est, infundi nobis virtutes Theologicas, & illas tantum esse tres, fidem, spem, & charitatem. Assertio quoad utramque partem est communis Theologorum, quæ in genere traditur a D. Thom. supra dicta qu. 62. 1. 2. & in specie 2. 2. q. 4. 17. & 23. ab aliis vero Theologis in 1. d. 17. & in 3. d. 23. Et prior quidem pars statim authoritate probabitur. Ratione vero colligitur ex principiis supra positis. Ostendimus enim dari in nobis per gratiam Dei actus supernaturales, quibus Deum ipsum attingimus sub aliqua ratione divina, & supernaturali, quos nunc Theologicos appellamus. Deinde ostensum est, infundi nobis habitus operativos, qui in nobis sint principia interna actuum supernaturalium; ergo maxime infundi debent ad hos actus, per quos Deo ipsi immediate conjungimur, & hos vocamus virtutes Theologicas propter rationem in explicatione ipsius vocis traditam.

9 Atque ita in hac parte scholastici conveniunt, so- Opinio Magistri de Charitate singularis admodum. lusque Magister in 1. d. 17. dixit charitatem, qua diligimus Deum, & proximum non esse aliquid creatum sed esse ipsummet Spiritum Sanctum, quod certe intelli-

intelligere non potuit de actu ipso, quo diligimus Deum, quia hoc est per se incredibile. Unde cum ab ipso expresse non explicetur, non est, cur illi tribuatur. Præsertim quia Magister non negat, amorem Dei, & proximi esse liberum in nobis, non potuit autem cogitare actum ipsum, quo amamus Deum, esse increatum, & esse liberum in nobis. Intellexit ergo de charitate, quæ in nobis est principium proximum amandi Deum, & hanc vult non esse virtutem infusam, sed ipsum Spiritum Sanctum. Unde in §.2. *Hoc autem* dicit, charitatem, quæ est Spiritus Sanctus, dari nobis, ut nos faciat diligere Deum, & proximum. Et idem repetit. §.5. & §. penult. ubi etiam explicat ipsum motum animi, quo amamus Deum, non vocari charitatem, neque e converso, & ita charitatem non esse motum animi, nisi causaliter, quia talem motum in nobis causat, quod potest facere charitas increata. Non ergo sentit Spiritum Sanctum formaliter nos constituere diligentes, sed immediate per se, & non per habitum creatum, faciendo in nobis, & nobiscum charitatis dilectionem. Ad hanc autem sententiam inductus est Magister ex variis testimoniis Augustini, quæ ibi allegat, præsertim ex libr. 8. de Trinit. capit. 8. & 9. & libro 15. capitul. 17. & aliis locis, in quibus videtur in hunc sensum exponere illa verba. 1. Joann. 4. *Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est*, & illud. *Nos cognovimus, & credidimus charitati, quam habet Deus in nobis. Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.*

Opinio Magistri ab omnibus explo ditur.

10 Hæc vero opinio Magistri ab omnibus Theologis rejecta est in 1. d.17. & a D. Thoma dicta quæstione 23. artic. 2. quibus locis ex professo tractanda est; hic enim solum secundum communem, & generalem rationem hoc attingimus. Unde solum dicimus, non minori ratione infundendum esse habitum creatum ad amandum, quam ad credendum, vel sperandum.

Assertio n. § 2.

Nam si modum loquendi scripturæ attendamus, non minus affirmat charitatem nobis infundi, quam fidem, vel spem. Imo cum Paulus dixit: *charitatem diffusam esse in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, ad Romanos 5. non obscure distinguit charitatem ab Spiritu Sancto, cum per illum in nobis diffundi affirmet. Si autem rationem expendamus, non minus necessaria, vel conveniens est virtus creata charitatis ad eliciendum connaturaliter actum suum, quam sint aliæ virtutes ad actus suos, neque minus ad majorem hominis perfectionem, & ad meliorem Dei providentiam pertinet. Unde dixit egregie D. Thomas dicta quæstione 23. art. 2. Magistrum, dum excellentiam charitatis extollere voluit, illam minuisse: nam ad excellentiam charitatis Dei pertinet, ut nobis conferat permanentem virtutem, qua Deum ipsum connaturaliter diligamus.

Mens D. Augustini explicatur a D. Thom.

11 Ad Augustinum autem respondet D. Thomas in eodem art. ad 1. ipsum doctrinis Platonicorum imbutum eorum loquendi modum imitatum fuisse, Platonici autem dicebant omnia esse bona bonitate, quæ est Deus, non formaliter, sed quia per participationem ejus ab illa provenientem boni efficimur. Ad hunc ergo modum ait D. Thomas dixisse Augustinum nos fieri diligentes charitate, quæ est Deus, quia a charitate per essentiam manat in nos participatio charitatis, qua Deum, & proximum diligimus tam habitu, quam actu. Unde addere possumus, aliud esse loqui de charitate absolute, & sine addito, aliud de charitate nostra. Priori modo formaliter, ac proprie dicitur Spiritus Sanctus esse charitas, & hoc modo dixit Joann. *Deus charitas est*, utique per essentiam, sicut Deus dicitur veritas, & sapientia, &c. Non vero ita dicitur Spiritus Sanctus charitas nostra, nisi vel objective, quia est ipsa charitas, quam summe diligimus, vel causaliter, sicut etiam Deus dicitur patientia nostra, quia nos facit patientes, & justitia nostra, quia illam nobis infundit. Et in hunc sensum explicare videtur Augustinus 15. de Trinit. cap. 25. ubi inter illas duas locutiones. *Deus est charitas*, vel *Deus est charitas nostra*, distinctionem facit, & ponderat Joannem priorem scripsisse, non tamen posteriorem: sentitque, non aliter dici posse Deum esse charitatem nostram, quam dicatur patientia nostra. Unde in libro de Spirit. & liter. cap. 32. expresse sic inquit: *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, & Domini salus, qua nos salvos facit, & fidei Jesu Christi, qua nos fideles facit.* Quem locum Magister exponit, constituendo differentiam inter fidem, & charitatem, quam certe Augustinus non facit, sed potius eas æquiparat. Et propterea non potest etiam intelligi (ut aliqui volunt) de solo actu charitatis; tum quia de fide non ita intelligitur; tum etiam quia nomen salutis, & justitiæ, quæ in exempla etiam adducit, magis habitum, seu permanentem formam, quam actum significat.

12 Atque ex his probata relinquitur altera pars assertionis, nimirum, virtutes Theologales esse tres, & non plures. Nam de illis loquens Paulus 1. ad Corint. 13. dixit: *Nunc autem manent tria hæc*, ubi licet non expresserit nomen virtutis Theologicæ in genere, in specie nominat fidem, spem, & charitatem. Et dicens esse tria, dicit esse distincta, quia non ita numerantur, nisi quæ distinguntur. Præterquam quod ibidem ait, fidem esse posse sine charitate, quod etiam tradit Concilium Tridentinum sess. 6. can. 28. & e converso, in patria manet, ut probabilius est, vel manere potest, ut est indubitatum, habitus charitatis, sine habitu fidei, ergo sunt distincti habitus, & virtutes. Idemque argumentum fieri potest de spe, manet enim in peccatore non habente charitatem, & potest amitti sine fide, præter quam quod est in potentia distincta. Sunt ergo hæc tria distincta, & ideo recte, & catholice dicuntur tres virtutes Theologales. Quod autem non sint plures idem Paulus satis significavit specialiter tria nominando: nam illa præcisa numeratio excludit majorem numerum. Et per illum numerum etiam significavit hæc tria habere inter se peculiarem similitudinem, vel unitatem genericam, in qua ab aliis virtutibus distinguantur, quæ non potest esse alia, nisi quæ explicatur nomine virtutis Theologicæ, ergo sub illo genere non sunt plures species. Et in hoc sensu Augustinus in Enchirid. cap. 3. & 4. in his tribus dixit, substantiam religionis Christianæ consistere: *nam hæc* (inquit) *maxime, imo vero sola in religione sequenda sunt*. Et simili modo Gregorius libro 1. Moral. capit. 28. & libr. 11. cap. 9. distinguens virtutes, tres Theologales, & quatuor Cardinales numerat. Et lib. 11. c. 9. alias 11. dicit, *fidem, spem & charitatem esse nostras munitiones, quæ si habere negligamus, hostilibus insidiis putemus*. Et ad hunc modum sancti de his tribus virtutibus communiter loquuntur, & communi traditione, ac consensu Ecclesiæ hic numerus receptus est. Ratio vero distinctionis, & sufficientiæ est, quia ad tendendum in Deum, ut supernaturalem finem necesse est in primis eum supernaturaliter cognoscere, & ad hoc ponitur fides, de qua propterea merito dixit Paulus, *Per fidem enim ambulamus* 2. ad Corinth. 5. Deinde oportet cum illo ultimo fine per effectum uniri, ut cætera omnia possint cum perfecta rectitudine in ipsum referri, quod ad charitatem pertinet. Denique necessaria est intentio efficax illam beatitudinem consequendi, quæ pertinet ad spem. Hæ igitur tres virtutes Theologicæ necessariæ sunt, & sufficiunt, quia per illas perfecte attingitur immediate finis ultimus supernaturalis, quantum pro statu viæ necessarium est. Quia est fere discursus D. Thomæ 1. 2. qu. 62. art. 3. Poteftque aliter explicari: nam mens nostra potest attingere Deum, vel sub ratione veri, vel sub ratione boni, & non sub alia, quia in anima nostra non sunt spirituales potentiæ, quæ sub aliis rationibus attingant objecta sua. Ut igitur mens nostra tendat in Deum sub ratione veri supernaturalis, vel in quamlibet aliam veritatem, ut subest primæ veritati, infunditur nobis fides, quæ pro statu viæ sufficit, & est perfectior modus cognoscendi Deum. Deus autem sub ratione boni dupliciter spectari, & amari potest, scilicet, ut est in se summum bonum propter se amabile, vel, ut est summum bonum amantis, & sub priori ratione pertinet ad charitatem, sub posteriori vero ad spem, quæ merito distinguuntur, quia illi amores sunt

Virtutes Theologales tres tantum sunt.

Ratione munitur.

sunt longe diversarum rationum, nec potest Deus sub alia ratione boni amari, ideoque tot multiplicantur virtutes Theologicæ, & non plures.

Harum de fide sit infundi hos tres habitus, seu virtutes Theologicas.

13 Circa utramque vero partem hujus resolutionis nonnulla supersunt explicanda. Primum est, quanta certitudine tenendum sit, hos tres habitus, seu virtutes nobis infundi? id est, an hoc pertineat ad dogmata fidei? In hoc vero puncto fere omnia, quæ supra de habitu infuso in genere dicta sunt, hic applicari possunt. Nam ante Concilium Tridentinum non invenitur in Ecclesia hoc declaratum tanquam de fide, quamvis semper fuerit existimata hæc veritas valde consensentanea scripturis, tanquam in illis, vel immediate, vel per proximam illationem contenta, ut supra ex D. Thom. ponderavi, & fortasse non amplius voluerunt Scotus in 3. d. 23. quæst. unic. & in d. 34. §. *Ad istam quæstionem*, & Gabr. d.23. quæst.3. art.2. & Almain. tract.3. Moral. cap.2. Loca vero scripturæ superiorius tacta sunt, ut de fide. 2. ad Corinth. 13. *Vos ipsos probate, si estis in fide*, & de spe.1. Petr. 1. *Regeneravit nos in spem vivam*, seu *in spem vitæ æternæ* ut legit Augustin.1. de Peccator. merit.cap.27. Et de charitate ad Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*. Quæ loca, licet possint de actibus explicari, & ideo per se, & absque definitione Ecclesiæ non sufficiant ad certam fidem habituum faciendam, nihilominus, si attente verba, & circumstantiæ omnes considerentur, multo probabilius est, etiam habitus sub illis comprehendi. Tum quia spiritualis regeneratio, quæ per baptismum fit, per se terminatur, ad habitus, & ideo etiam parvuli sunt capaces regenerationis, quamvis non sint capaces actuum; hæc autem regeneratio non fit sine infusione fidei, saltem habitualis in parvulis, quia sine fide impossibile est placere Deo. De spe autem Petrus significat, per regenerationem infundi. Et idem est certius de charitate, sine qua cætera nihil sunt 1.ad Corinth.13. Tum etiam quia in hoc ipso ultimo loco Paulus ait, nunc manere hæc tria in nobis. Quod verbum stabilem permanentiam indicat, nec enim tres operationes proprie dicentur manere in nobis, præsertim quia Paulus sentit, illa tria in viatoribus justis semper manere: manent ergo etiam in illis dum non operantur: tandemque de charitate dicit nunquam excidere, quod recte de habituali intelligitur. Et consonat illud ad Romanos quinto: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ex illis enim colligimus, tamdiu manere in nobis charitatem infusam, quamdiu Spiritus Sanctus habitat in nobis. Spiritus Sanctus autem manet in justo, licet actu non operetur, quamdiu non peccat mortaliter, ut colligitur ex illo Joannis 13. *Si quis diligit me*, &c. *ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus:* ergo tamdiu etiam in illo manet charitas infusa, eique inhæret. Et ita videtur interpretari locum illum, & vocem. *Diffusa est*. Concilium Tridentinum loco infra citando. Propter quæ fuit etiam ante Innocentium III. fere constans opinio, & consensus Theologorum de hac veritate, uno excepto Magistro, qui de sola charitate aliter sensit, & quibusdam aliis, qui negabant, parvulis infundi has virtutes, licet de adultis id concederent, quorum opinionem, ut minus probabilem rejecit Concilium Viennense. Ante Concilium ergo Tridentinum neque in adultis, neque in parvulis fuit hoc dogma de fide, nec majorem habuit certitudinem.

Quorumdam recentiorum opinio.

14 Neque desunt moderni Theologi, qui idem sentiant, etiam post Concilium Tridentinum, imo dum totam ejus doctrinam de solis actibus sufficienter intelligi putant, quoties fidem, spem, & charitatem nobis infundi dicit, plane sentire videntur Concilium Tridentinum huic opinioni de his tribus habitibus nullam addididisse certitudinem.

Sententia Authoris

Ego vero dogma hoc sub nominibus fidei, spei, & charitatis permanentibus, tam in parvulis, quam in adultis, dum non operantur, ac proinde quæ sint aliquæ res distinctæ ab actibus fidei, spei, & charitatis, in Concilio Tridentino de fide esse definitum censeo cum Vega libro 7. in Trident. c.24. & aliis, quos supra retuli. Et probatur ex eodem Concilio sess.6. c. 7. Nam postquam in 6. actus, quibus ad justitiam disponimur, numerasset, subjungit in 7. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*. Ex quibus verbis supra probavimus hanc gratiam, & dona non esse actus, sed formam, vel formas, quæ Deus infundit homini præparato per actus, ac proinde esse formam permanentem. De nullis autem donis ita certum est permanenter infundi, sicut de fide, spe, & charitate, ut ex dicendis constabit; ergo Concilium maxime propter fidem, spem, & charitatem illa verba intellexit. Quod satis ipsummet Concilium explicuit in discursu capitis. Nam, cum iterum inferius dixisset formalem causam justificationis esse justitiam, quæ unicuique infunditur secundum propriam ejus dispositionem, ac proinde ab actuali dispositione distinctam, subjungit: *Quamquam enim nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimæ passionis merito charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur*; Ex quo ulterius infert: *In justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per JESUM CHRISTUM cui inseritur, fidem, spem, & charitatem;* ergo aperte loquitur de fide, spe, & charitate, prout ab actibus distinguuntur. Est ergo hæc definitio Concilii satis expressa ad certam fidem faciendam. Confirmatur hoc, quia illa tria, ut sunt in actu, nec infunduntur, nec inveniuntur in omnibus, qui justificantur, ut patet in parvulis, & in adultis, qui cum sola attritione per sacramentum justificantur. Ostendimus autem supra formam justificantem in omnibus esse eandem, & doctrinam Concilii generalem esse, neque ab illa excludi posse eos, qui per veram contritionem, & dilectionem supra omnia, justificantur, sive per sacramentum in re susceptum, sive in voto ejus; tum quia non sunt pejoris, sed melioris conditionis, cum sint melius dispositi; tum etiam quia idem Concilium in canone 3. aperte dicit, per dilectionem, & penitentiam præparari hominem, ut ei justificationis gratia conferatur. Et sessione 14. capite quarto dicit contritionem etiam perfectam impetrare remissionem peccatorum, & consequenter etiam justitiam. Deinde in sessione sexta, canon. 28. definit, fidem non amitti per omne peccatum, & manere, licet charitas amittatur. In quo significat dari in nobis fidem permanentem, etiam dum peccamus, & nullum actum fidei exercemus. Quibus omnibus addi possunt omnia illa, quibus supra probavimus, definivisse Concilium justitiam in nobis inhærentem esse etiam permanentem, & ab actuali operatione distinctam, & independentem. Neque video, cur de hac veritate dubitandum sit, quamvis non dicam veluti reflexe, quod fit de fide, hoc dogma esse de fide, seu in eo sensu esse a Concilio definitum, quia non est hoc expresse declaratum ab Ecclesia, nec tanta consensione catholicorum ita absque tergiversatione receptum, ut ad illam reflexam certitudinem fidei sufficiat.

Exponitur amplius conclusio.

15 Dixi autem *sub nomine fidei, spei, & charitatis*, quia sub nomine habituum, vel virtutum Theologicarum potest esse major tergiversatio, & minor aliqua certitudo. Quo sensu fortasse loquuti sunt Soto, Cano, & alii, qui negarunt, hoc esse de fide, & Medina, qui particulam diminuentem addidit, dicendo contrarium esse fere hæreticum, ut supra retuli. Et declaratur. quia in primis posset quis negare illa tria esse habitus, licet sint permanentes formæ, vel qualitates, & distinctæ ab habitibus. Quia de ratione habitus est, ut det tantum facilitatem operandi & non potestatem. Illa vero tria e contrario se habent, dant enim potestatem, & non facilitatem. Quod licet esset temere dictum ut supra in genere declaravi, non potest tamen, ut hæreticum damnari. Cavendus tamen est talis modus loquendi: nam ex verbis inornate prolatis incurritur hæresis. Deinde quod attinet ad nomen virtutis. Durand. in 2. dist.23. qu. 6. negavit fidem esse virtutem proprie dictam, qui consequenter diceret, fidem, spem, & charitatem non esse tres virtutes. Quæ sententia licet falsa sit, neque ante Conci-

Concilium fuit hæretica, nec per illud damnata est. Fallitur autem Durandus, quia ut fides sit vera, & propria virtus intellectualis, satis est, quod infallibiliter inclinet ad verum, quamvis illud in se non ostendat, sed in testimonio primæ veritatis, ut in propria materia latius dicendum est. Præterea de virtute spei idem Durand. in 3. dist. 26. q. 1. licet verbis non neget spem esse virtutem Theologicam, in re tamen convincitur idem negare, quia propriam rationem, & inseparabilem a virtute Theologica illi denegat, vel si aliam confingit, cogitur profecto plures virtutes Theologicas admittere, ut supra tactum est. Et tamen illius sententiam, licet sit falsa, non possumus dicere esse, ut hæresim, damnatam. Propter has ergo causas, vel similes, quamvis Innoc. III. & Clem. V. nominibus virtutum, & habituum usi fuerint, qui intra latitudinem opinionis loquebantur, nihilominus Concilium Tridentinum ab illis abstinuit, & generalioribus vocibus gratiæ, & donorum, vel trium, scilicet, fidei, &c. usum est. Ob hanc ergo causam non dixi, sub illis terminis *habitus*, vel *virtutis* esse hoc dogma fidei, quamvis tam evidenter inferatur ex definitione Concilii, ut sit certum certitudine Theologica, & proxima fidei.

Cap. Majores de Baptismo Clemētin nnic. de Sum. Trin

Non est de fide certum tres tantum esse virtutes Theologicas.

16 Ex quo tandem infero, non esse certum de fide illum definitum numerum ternarium quoad exclusionem majoris numeri Theologalium virtutum. Nam licet præcisa illa numeratio tam Pauli, quam Concilii tantam certitudinem faciat, ut ad virtualem quandam definitionem sufficere videatur, sicut de divinis personis, eo ipso, quod revelantur tres, credimus non esse plures, & de sacramentis, eo ipso, quod definiuntur esse septem credimus non esse plura: nihilominus in præsenti non videtur id sufficere ad æqualem certitudinem. Primo quia in illis exemplis exclusio majoris numeri vel est expresse definita, vel tantum, tamquam universali consensione Ecclesiæ recepta, ut ad certitudinem fidei sufficiat, quod in præsenti non invenitur, ut patet ex his, quæ de spe, & religione dixi. Secundo, quia in dictis exemplis præcisa cognitio talis numeri necessaria erat, vel ad veram de Deo cognitionem, vel ad debitum usum sacramentorum, quæ sunt veluti fundamenta Ecclesiæ, & ad hominum justificationem maxime necessaria. In præsenti vero quod ille numerus sit præcisus, vel quod alia virtus v. g. religio dicatur Theologia, necne, non videtur ad necessitatem fidei pertinere. Tertio, quia ille præcisus numerus trium virtutum Theologalium pendet ex nonnullis quæstionibus, & difficultatib. Theologicis, quæ ad fidem non spectant.

Prima difficultas circa numerum virtutum Theologicarum.

17 Una difficultas est, quia ad fidem requiruntur duo habitus, unus in intellectu, & alius in voluntate, & quilibet eorum est bonus in suo genere: alter in ratione veri, alter in ratione boni honesti. Illi ergo duo habitus erunt duæ virtutes, altera intellectualis, & altera appetitiva: erunt ergo quatuor virtutes infusæ una intellectualis, & tres voluntatis. Hæc autem difficultas, ut dixi, non pertinet ad doctrinam fidei. Nam quod ad fidem Christianam requiratur specialis habitus voluntatis non est certum, licet sit probabilius, ut in materia de fide ostendendum est. Deinde illo posito, fortasse Durandus diceret esse virtutem Theologalem, quia mediante actu intellectus attingit Deum, sicut ipse dicit de virtute spei. Fortasse tamen in modo loquendi negaret esse quatuor virtutes Theologales, vel quia ipse alias negat, fidem esse virtutem intellectualem, vel quia illi duo habitus intellectus, & voluntatis quasi componunt unam virtutem, quæ & intellectualis est, quatenus verum infallibiliter attingit, & moralis rationem participat, quatenus libere suum actum exercet. Longe tamen verius est, illum habitum voluntatis præcise spectatum non esse virtutem Theologalem, sed moralem, quia non attingit immediate Deum, sed solum mediante actu creato, sicut de religione, pœnitentia, & similibus virtutibus dicimus. Et ita hæc difficultas eadem est in hoc habitu; quæ in cæteris virtutibus moralibus, quæ Deum, non ut objectum, *quod*, sed tantum ut objectum, *cui*, respiciunt.

Resolvitur.

18 Alia difficultas est de Theologia, nam illa est virtus intellectualis, quia certo, & infallibiliter attingit veritatem; in quo cum fide convenit, & propterea respicit Deum, ut objectum, *quod*, in quo etiam fidei est similis; ergo est virtus Theologica: nam definitio hujus virtutis supra declarata in illa invenitur. Denique Theologia comparatur ad fidem, sicut scientia comparatur ad intellectum principiorum, sed scientia, & intellectus sub eodem genere intellectualis virtutis ponuntur ab Aristotele; ergo etiam Theologia, & fides erunt virtutes intellectuales sub eodem genere virtutis Theologalis, atque ita erunt quatuor virtutes Theologales, duæ intellectus, & duæ voluntatis. Quæ difficultas non pertinet ad doctrinam fidei, ut per se patet, unde qui totum id concederet, non erraret in fide. Sed nihilominus non sine temeritate a communi modo loquendi Ecclesiæ recederet. Dico ergo duobus modis posse nos de Theologia sentire, uno modo quod sit habitus quoad substantiam naturalis, acquisitus. Et hoc posito facile negatur esse virtutem Theologalem, de cujus ratione esse diximus, quod sit virtus per se infusa, & supernaturalis. Item, quia talis Theologia non innitur per se in sola ratione increata, sed adjuncto creato, & humano discursu, ex qua etiam parte deficit a ratione Theologicæ virtutis. Alio modo potest quis opinari de Theologia, ut sit habitus supernaturalis, & infusus, quatenus in actibus suis certitudinem supernaturalem participat, & naturalem scientiam excedit. Atque hoc modo multum quidem participat de ratione virtutis Theologicæ. Dici tamen potest non augere numerum earum prout a Paulo, & communi Ecclesiæ usu numerantur, vel quia non est habitus necessarius ad salutem: neque ad justitiam Christianam, in quo genere virtutes Theologicæ collocantur; vel quia non distinguitur a fide, ut est probabile; vel certe si distinguitur in rigore physico, in usu, & modo loquendi non numeratur, ut distincta virtus, sed ut annexa fidei, quia ex eadem pia affectione procedit. Vel denique reducitur ad sapientiam, quæ est donum Spiritus Sancti, de quo & de aliis donis intellectus quomodo a fide distinguantur, & ideo virtutes Theologicæ non sint, in c. 10. dicemus.

Secunda difficultas.

Respondetur.

Ultima difficultas.

19 Ultima difficultas est de virtutibus fidei, spei, & charitatis distinctis ab illis tribus ita per se infusis; ut dent potestatem operandi, & ab illis etiam habitibus eorundem nominum, qui per actus mere naturales acquirantur. Nam inter hos dari videntur alii habitus producti per actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, & inclinant ad eadem objecta, & sub eadem ratione; in quo differunt ab imperfectis habitibus acquisitis, non tamen dant intrinsecam potestatem operandi similes actus; in quo differunt a prioribus virtutibus infusis, quas supponunt, & dant illis facilitatem operandi. Experimento enim constat per exercitium talium actuum acquiri facilitatem in posterum; ergo signum est acquiri habitum, a quo illa proveniat. Nam hoc est unicum indicium aliorum habituum acquisitorum. Sicut autem habitus dans solam facilitatem distinguitur a potentia etiamsi circa idem objectum, & sub eadem ratione versentur; similiter isti habitus distinguentur a prioribus per se infusis. Hoc autem non obstat, quominus sint simpliciter virtutes, quia ad rationem virtutis simpliciter satis est, quod det facilitatem bene operandi; ergo erunt etiam virtutes Theologicæ, cum immediate attingant Deum, & sub ratione increata, & ad eosdem actus inclinent, ad quos dant facilitatem; erunt ergo sex virtutes Theologicæ.

Deciditur.

20 Fundamentum hujus difficultatis, nempe an actus infusi aliquem habitum efficiant, inferius tractandum est de causa gratiæ disputando. Nunc ergo breviter dico, qui talem habitum admiserit, necessario cogi ad ponendum duos ordines virtutum Theologalium, unum conferentium potestatem internam ad producendos actus supernaturales, & ejusdem ordinis cum illis: alium dantium solam facilitatem, ut declaratum est. Et de priori genere virtutum cogetur exponere Paulum, & communem loquendi modum: nam illæ per antonomasiam dictæ sunt virtutes Theologales: quia sunt simpliciter necessariæ ad justitiam, & per

& per se infusæ. De posterioribus vero dicetur non computari in illo ordine, quia & sunt acquisitæ, & non ita necessariæ. Verumtamen longe melius, & probabilius dicitur non dari tales habitus, qui per usum actuum infusorum acquirantur: tum quia tales habitus, non essent per se infusi, quia essent acquisiti per actus, atque ita non esset supernaturales; ergo nec possent per se influere in actus supernaturales, eo nimirum modo, quo solet habitus acquisitus concurrere ad actus, ergo nec possent tales habitus dare facilitatem ad actus per se infusos eo modo, quo solet illum dare habitus acquisitus ad suos actus: tum etiam, quia habitus dat facilitatem informando potentiam, & magis illam actuando, & determinando, ut inductione constat: non potest autem habitus acquisitus informare, & magis determinare potentiam, ut informatam habitu per se infuso, alioqui oporteret, ut habitus acquisitus informaret infusum, quod verisimile non est; ergo non possunt esse habitus acquisiti dantes facilitatem ad hos actus. Unde sumitur optima ratio, quia virtus per se infusa per se non indiget hac facilitate, quia est virtus in suo genere completa, & suprema (ut sic dicam) & non habet contrariam ejusdem ordinis, solumque ex parte subjecti potest in exercitio suorum actuum aliquam difficultatem pati. Ideoque necessarium non est, ut illa facilitas, quam ex usu talium actuum Theologalium experiri possumus ex aliis virtutibus acquisitis ad eosdem actus inclinantibus proveniat, sed ex aliis dispositionibus subjecti, quæ vel removeant impedimenta contraria, licet inferioris ordinis, vel aliquo modo, saltem remoto, cooperentur, & ita usus specierum intelligibilium, quæ faciliorem reddit apprehensionem rerum credendarum, & facilitas in rationibus concipiendis, quæ faciant res fidei credibiles, vel in solvendis contrariis, & habitus circa hæc acquisitus dat facilitatem in credendo, & consequenter potest etiam dare in sperando, vel amando. Maxime si accedat usus acquisitarum virtutum, ex quo impedimenta tam amoris quam spei minui, vel auferri possunt.

CAPUT IX.

Utrum ad gratiam habitualem virtutes etiam morales, seu Cardinales per se infusæ pertineant?

Lata virtutis moralis acceptio.

1 Virtus moralis in quadam lata significatione dici potest omnis virtus voluntatis, quatenus omnis actus voluntatis humano modo elicitus moralis est, cum sit liber. Cum ergo omnis virtus voluntatis sit principium per se actus formaliter liberi, & honesti, recte dici potest moralis virtus. Et hoc modo etiam spes, & charitas dici possunt virtutes morales; quia vero hæ ad altius quoddam genus virtutum spectant, ut declaratum est, ideo nomen virtutis moralis usu accommodatum est ad significandum genus virtutum a Theologalibus distinctarum. Hoc ergo modo virtutes morales dicuntur omnes, quæ immediate non attingunt Deum, sed in materia creata proxime versantur. Sunt autem hæ virtutes in specie considerata quam plurimæ, quæ prout ad voluntatem pertinent, ad tria capita reducuntur, quæ sunt justitia, fortitudo, & temperantia, quibus ex parte intellectus adjungitur auriga earum prudentia, & ita resultant quatuor illæ virtutes, quas Cardinales vocarunt Ambrosius libro 5. in Luc. capit. 6. explicans quatuor beatitudines, quia moralis vita in eis versatur, tanquam in cardine, sicut Gregor. 2. Moral. capit. 36. dixit quatuor has virtutes significatas per quatuor angulos domi Job, *quia in his quatuor virtutibus tota boni operis structura consurgit*. Sic ergo nunc de virtutibus moralibus tractamus.

Acceptio usitata.

Cardinales virtutes naturales acquiri possunt quæ non omnibus infundun.

2 De quibus ulterius supponimus posse per actus ordinis naturalis in eodem ordine acquiri, quæ ex modo suæ naturalis generationis acquisitæ vocantur, ideoque licet contingat a Deo præternaturaliter infundi, semper acquisitæ sunt, saltem aptitudine, ideoque vocantur infusæ per accidens. De his autem virtutibus tanquam fere certum supponimus, neque infundi omnibus justis, neque per se ad habitualem justitiam, seu gratiam pertinere. In quo fere omnes Theologi conveniunt, uno excepto Marsilio in 4. qu. 10. artic. 1. part. 2. post argumenta contra conclusiones in quadam prænotatione, & in solut. ad 1. ubi dicit, eandem justitiam, quæ acquiri potest per actus, infundi cum charitate si homo illam antea non habebat, si vero præexistebat informis, infundi in esse virtutis, quia per charitatem formatur. Et idem dicit de pœnitentia, quam putat esse eandem virtutem cum communi justitia, ac de cæteris virtutibus moralibus. Moveri potuit quia ex una parte non credidit dari virtutes morales per se infusas, & ex alia necessarium credidit ad perfectionem habitualis gratiæ infusæ, ut cum omnibus virtutibus infundatur. Hæc tamen sententia, ut dixi, singularis est, ideoque contrariam, quæ communis est, ut omnino veram supponimus: tum quia cum hæ virtutes habeant suum naturalem modum productionis, licet ex peculiari ratione, aut privilegio fuerint infusæ Christo, B. Virgini, Adamo, & fortasse alicui alteri, nihilominus credibile non est ordinaria lege infundi omnibus justis, quia Deus secundum ordinariam legem per causas secundas operatur, ut connaturali modo rem unamquamque producit; tum etiam, quia nulla cogitari potest ratio conveniens illius ordinariæ legis. Nam Christo Domino inditæ sunt illæ virtutes, quia omnis perfectio erat illi connaturalis, Adamo vero propter integritatem naturæ, quam decuit Virgini communicari quoad ablationem fomitis, in cæteris vero hominibus manet fomes etiam post justificationem, ergo frustra, & absque ratione fingitur illis omnibus has virtutes infundi. Deinde potest hoc confirmari ab experientia, quia si istæ virtutes infunderentur, expellerent subito habitus contrariorum vitiorum, vel saltem juxta proportionem suæ intensionis illos remitterent, & consequenter darent statim facilitatem in operatione virtutis, vel saltem diminuerent difficultatem, & concupiscentiam, & alios affectus moderarentur, nam hæc omnia pertinent ad formalem effectum, & efficatiam harum virtutum. Docet autem experientia non ita fieri, alioqui infusio gratiæ posset experimento cognosci. Unde sicut Concilium Tridentinum dixit in justificatis relinqui fomitem ad agonem, ita nos dicere possumus, in justificatis relinqui habitus pravos, si eos antea acquisiverant, vel saltem fomitem relinqui sine temperamento virtutis acquisitæ, ut repugnando cum Dei gratia contra vitia mereantur, & ut justitiæ infusio sit ipsis occulta.

tur justitiæ Marsilii opinio.

Conc. Trident. sess. 5. cap. 5.

3 Hoc ergo posito controversia superest de virtutibus moralibus, quas vocant per se infusas, de quibus duplex est quæstio, una est, an sint possibile? Altera an ex lege infundantur omnibus justis simul cum gratia? In priori quæstione partem negantem sentiunt Scotus, Gabriel, Ocham. Durand. & Henricus in locis infra allegandis. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia illa virtus est per se infusa, quæ per naturales habitus hominis acquiri non potest, juxta ea, quæ paulo ante diximus, & juxta generalem doctrinam D. Thomæ 1. 2. qu. 51. art. 4. At vero nullæ cogitari possunt virtutes morales, quæ non possint per proprios hominis actus acquiri: quia actus morales versantur circa materiam naturalem, & respiciunt honestatem proportionatam naturæ rationali. Ergo per tales actus potest sufficienter acquiri quælibet virtus, quæ circa talem materiam, & honestatem versatur. Et confirmatur, quia si essent possibiles tales virtutes morales per se infusæ essent specie distinctæ ab acquisitis, non videtur autem possibilis talis distinctio, cum medium, & motivum virtutis, a quo ipsa sumit speciem, unum tantum sit in qualibet materia istarum virtutum: ergo, &c.

Prima dubitatio.

Opinio Scoti.

4 Suppositis autem, quæ in superiori libro diximus de moralibus actibus gratiæ, hæc motiva inefficacia sunt. Ibi enim ostensum est in eisdem materiis, in quibus morales virtutes versantur, præter actus ordinis naturalis, posse dari alios actus superioris ordinis, & supernaturales, quia præter motivum naturalis honestatis, quod sumitur ex conformitate ad regulam rectæ rationis naturalis, dari potest in iisdem mate-

Enervantur superiores rationes.

materiis aliud motivum ſuperioris ordinis ſumptum ex conformitate ad naturam elevatam per gratiam, ſeu ad regulam rationis, & luminis ſupernaturalis.

Opinio quædam.

Præterquam quod alii opinantur, poſſe actus ſupernaturales, a naturalibus diſtingui ex altiori modo tendendi, licet in materia, & motivo ex parte objecti conveniant, ſed probabilius ille altior modus tendendi in altiori etiam motivo fundatur. Hac ergo diſtinctione actuum ſuppoſita, evidens eſt, poſſe dari virtutes morales per ſe infuſas, & ſpecie diſtinctas ab acquiſitis.

Vera aſſertio, & primæ dubitationis reſolutio.

Quia illi actus, qui innituntur in motivo ſupernaturali, non poſſunt elici a libero arbitrio ſola poteſtate naturali; ergo poſſunt dari habitus, qui ſint principia talium actuum; ergo ſunt ſpecie diſtincti ab acquiſitis, quia & habent objectum formale diverſum, & ad actus diverſæ rationis inclinant. Item tales habitus non dant tantum facilius operari, ſed dant ſimpliciter poſſe, quia voluntas per ſe eſt impotens, ut dictum eſt; ergo non poſſunt per actus acquiri, ergo per ſe illis convenit, ut per infuſionem fiant. Denique actus ipſi ſupernaturales ſunt, & infuſi, ut ſupponimus; ergo & habitus debent eſſe illis proportionati, ac ſubinde per ſe infuſi, & ſupernaturales. Quo circa ſuppoſita illa doctrina de actibus moralibus ſupernaturalis ordinis, eadem eſt ratio virtutum moralium, ac Theologalium, quod ad poſſibilitatem ſpectat. Atque ita in hac reſolutione conveniunt D. Thom. cæterique Theologi, quos in puncto ſequenti referam.

Dubitatio 2. Opinio 1.

5 Altera ergo dubitatio eſt de facto, an hæ virtutes morales cum habituali gratia omnibus juſtis infundantur. In qua partem negantem ſequuti ſunt Henric. quod lib. 1. quæſt. 12. & Durandus in 3. diſt. 36. qu. 2. & ibi Argentin. quæſt. 1. Scot. diſt. 36. art. 3. Ocham. in 4. quæſt. 3. ad 3. & 4. dubitationem, & Gabriel, etiam in 4. d. 4. quæſt. 1. Fundamentum eorum videtur fuiſſe, quia virtutes morales acquiſitæ non infunduntur per accidens cum gratia, præter has autem non putarunt altiores virtutes in illo genere eſſe poſſibiles. Adduntque nonnulla indicia ab experientia ſumpta, quæ ſupra contra Marſilium attigimus, ſcilicet, quia ſi hæ virtutes infunderentur a principio juſtificationis, ſtatim darent aliquam facilitatem bene operandi moraliter, & excluderent vitia contraria, & moderarentur paſſiones: nam hæc omnia videntur neceſſario conſequi ex quolibet habitu honeſto, quia neceſſe eſt, ut ad ſuum objectum inclinent. Contrarium autem videtur per experientiam conſtare in adulto nuper baptizato, & ante a vitiis aſſueto: non enim in ſe experitur novam facilitatem ad bene operandum, nec difficultatem ex antiqua conſuetudine provenientem diminutam. Item ſi tales virtutes infunderentur cum gratia, cum illa amitterentur, cujus contrarium videtur etiam experimento conſtare: nam ſi homo juſtus, & longa conſuetudine in actibus harum virtutum exercitatus ſemel peccet mortaliter, nihilominus eandem facilitatem ſentit in operibus harum virtutum; ergo ſignum eſt nullas virtutes morales cum gratia amiſiſſe.

Opinio 2.

6 Præter hanc vero opinionem invenio aliam, quam refert Paludan. in 3. diſtinct. 33. quæſtione 1. articul. 2. opin. 2. quæ admittebat virtutes morales, quæ non poſſint ex ſolis naturalibus acquiri, ac proinde diſtinctas a pure acquiſitis, & nihilominus negabat illas infundi ſimul cum gratia & charitate, ſed generari dicebat per actus virtutum moralium factos ex imperio charitatis. Fundamentum eſſe potuit, quia hæ virtutes morales, licet ſuperioris ordinis ſint, non ſunt ſimpliciter neceſſariæ, ut voluntas charitate jam informata poſſit, quaſi ab intrinſeco principio, & connaturali modo, actus earum elicere; ergo per illos actus poterit (ut ita dicebam) charitas ſibi acquirere cæteras virtutes morales; ergo non eſt neceſſe, ut cum ipſa charitate infundantur, & dici poterunt per ſe infuſæ, non quia immediate a ſolo Deo fiant, ſed quia per priorem virtutem infuſam, & per actus ſupernaturales acquiruntur. Primum antecedens probatur, quia hi actus non ſunt aliquo modo ſupernaturales, niſi quia ſibi conſtituunt finem ſupra ordinem virtutum acquiſitarum; ſed hic finis non eſt niſi unus, ſcilic. Deus, ad quem charitas ſufficienter poteſt referre actus talium virtutum; ergo voluntas informata charitate eſt ſufficiens principium talium actuum.

Aſſertio 2. reſolvens dubium ſecundum.

7 Nihilominus dicendum eſt omnibus juſtis infundi quatuor virtutes cardinales cum omnibus partibus, ſeu ſpeciebus ſuis ejuſdem ordinis cum ipſa gratia, ac ſubinde ſupernaturales, & per ſe infuſas. Ita docuit D. Th. 1. 2. q. 63. art. 3. in corpore, & ad 1. & in art. 4. & q. unic. de Virtutib. in communi art. 10. & in 3. d. 33. q. 1. art. 2. quæſtiunc. 3. & 4. & ſequuntur omnes Thomiſtæ Conrad. Cajet. & aliqui moderni circa dictum art. 4. Capreol. dicta d. 33. q. 1. art. 1. conc. 3. & artic. 3. ad argumenta contra illam. Hiſpalenſ. qu. 1. concl. 3. & notab. 6. & Paludan. q. 1. art. 2. Eandem opinionem tenuit ibi Bonavent. art. 1. quæſt. 5. Richar. art. 1. quæſt. 2. & Gabr. art. 3. dub. 2. & Ocham. in 3. qu. 12. artic. 4. dub. 5. quamvis hi duo ſententiam poſtea mutaverint, ut ex allegatis in prima opinione colligi poteſt. Tenet etiam hanc opinionem Antonin. 4. p. tit. cap. 1. §. 3. & Vega libro 7. in Trident. cap. 24. Et favet Auguſtin. circa illa verba Pſal. 83. *Ibunt de virtutem*, ubi numeratis quatuor virtutibus cardinalibus, dicit: *Iſtæ virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei donantur nobis*. Ratio autem, ſuppoſitis principiis ſupra tractatis, eſt moraliter efficaciſſima, quia hæ virtutes ſunt poſſibiles in ordine gratiæ; ergo infunduntur cum gratia. Probatur conſequentia primo, quia hoc poſtulat perfectio gratiæ, & juſtitiæ ſupernaturalis. Sicut enim natura poſtulat intrinſecas facultates quibus poſſit in omni materia convenienter operari in ordine ad ſuum ultimum finem naturalem, ita gratia homini infuſa poſtulat omnia principia intrinſeca, quibus homo poſſit in omni materia operari convenienter in ordine ad finem ſupernaturalem, & ideo ſicut potentiæ naturales concreantur animæ ex connaturali vinculo, ita hæ virtutes infunduntur cum gratia, quaſi ex debito ipſi gratiæ connaturali.

A neceſſitate fundatur.

8 Secundo eadem eſt neceſſitas harum virtutum moralium reſpectu ſuorum actuum, quæ eſt virtutum Theologalium ad ſuos; ergo ſicut Deus infundit Theologales virtutes, quia eſt conſentaneum providentiæ ſuæ dare intrinſeca principia operandi, ita ob eandem cauſam morales infundere debet. Dices; quamvis nececeſſitas proportionalis (ut ita dicam) ſit eadem, abſoluta neceſſitas non eſt æqualis, quia actus ſupernaturales moralium virtutum non ſunt tam neceſſarii ad ſalutem, ſicut actus Theologici. Reſpondeo inprimis ſatis eſſe, quod modus operandi ſupernaturaliter in materiis moralibus ſit excellentior, & majoris meriti ad ſalutem, ut intelligamus Deum per ſe ordinare juſtum ad operandum hoc modo in omni materia, & hoc ſatis eſt, ut illi det principia illis actibus conſentanea, ac deinde ſæpe contingere poteſt neceſſitas operandi ex motivo ſupernaturali in materia morali, præſertim propter materiæ excellentiam, vel inſignem difficultatem, ut videre licet in actibus pœnitentiæ, & religionis, martyrii, propoſiti ſervandi virginitatem, & ſimilibus. Vix enim poteſt homo ad hujuſmodi actus eliciendos aſſurgere, niſi aliqua ſupernaturali ratione proxime moveatur. Debuit ergo homo per divinam gratiam habitualiter diſponi ad hunc operandi modum. Addit Bonav. fuiſſe etiam has virtutes neceſſarias, ut mereri poſſit in omni materia virtutis. Quam rationem aliqui impugnant quia per actus etiam virtutum moralium, acquiſitarum mereri poſſumus. At vero ratio Bonav. intelligenda eſt de merito ex intrinſeca dignitate actus, ita enim ſunt meritorii actus virtutũ infuſarum, etiamſi a virtute Theologica non imperentur, quam per ſe habent proportionem cum beatitudine ſupernaturali, atque ad illam ex ſe tendunt, ac proinde illam etiam ex ſe merentur. Actus autem acquiſitarum virtutum non ſunt ita meritorii beatitudinis, niſi ex imperio alicujus infuſæ virtutis ad altiorem ordinem ſubleventur. Atque in eodem fere ſenſu dixit Cajet. dari has virtutes, ut juſtus ſit interius bene diſpoſitus in omni materia virtutis, non tantum in ordine ad finem ſupernaturalem, ſed etiam reſpectu mediorum utique quatenus in ipſis mediis inveniri poteſt intrinſeca honeſtas, ſupernaturali

fini

fini proportionata: nam alioqui charitas poteſt ordinare ad finem ſupernaturalem, etiam actus virtutum acquiſitarum.

Reſponditur ad fundamenta aliarũ opinionũ.

8 Ex quibus facile eſt fundamentis aliarum opinionum ſatisfacere. Ad primam enim fatemur cum gratia non infundi per accidens virtutes acquiſitas, addimus vero per ſe infuſas non ſolum eſſe poſſibiles, verum etiam conſentaneas, & quodammodo debitas ſanctificanti gratiæ. Quod vero quidam objiciunt, quia tales virtutes erunt æquivoce virtutes, frivolum eſt, quia convenientia in genere non eſt æquivoca, virtus autem moralis abſtrahi poteſt tanquam unum genus univocũ ad virtutes infuſas, & acquiſitas. Et licet daremus hic intervenire aliquam analogiam, nihil referret, quia ſic etiam virtutes morales infuſæ principalius, & proprius virtutes dicerentur. Ad ſigna vero ab experientia ſumpta communis reſponſio eſt has virtutes dare poteſtatem efficiendi actus ſupernaturales in materiis moralibus, & ideo earum præſentiam, vel abſentiam non poſſe ſatis per experientiam diſcerni. Quæ doctrina in ſenſu, quo traditur, vera eſt, indiget tamen explicatione. Duplex enim facilitas, vel difficultas (ut ſupra tetigi) diſtingui poteſt, una eſt intrinſeca, quæ per ſe ineſt cuicumque facultati reſpectu actus, ad quem inclinatur. Alia eſt per ablationem impedimentorum, quæ per accidens occurrunt. Hæ igitur virtutes priorem dant facilitatem, eo ipſo, quod intrinſecam conferunt operandi facultatem ad actus, ad quos connaturaliter inclinantur tanquam ad finem ſuum, & ultimum actum. Unde cum hæ virtutes intrinſece inſint ſuis potentiis, ſunt veluti pondera quædam ad ſuos actus inclinantia potentias. Hoc ergo modo dant intrinſecam facilitatem, ſicut ſupra etiam de Theologicis virtutibus tetigimus. At vero extrinſecam facilitatem non præbent, quia cõtraria difficultas provenit, aut ex naturali ignorantia, vel inconſideratione, aut ex fomite concupiſcentiæ, vel corporis corruptibilitate, hæc autem impedimenta per has virtutes non auferuntur. Addit præterea D. Th. in d. 14. q. 2. art. 2. ad 4. & ibid. Capr. art. 3. ad 4. has virtutes non expellere formaliter contraria vitia. Quod veriſſimum cenſeo, quia proprie, & formaliter non ſunt contraria quoad formales effectus, quia non ſunt ejuſdem ordinis: nam habitus acquiſitus quaſi auget inclinationem naturalem ad actum acquiſitum & ideo dat facilitatem, virtus autem infuſa non opponitur illi inclinationi directe, ſed confert novam poteſtatem ad actus altioris generis, & ideo non excludit formaliter acquiſitum habitum vitii. Ideoque etiam ex hac parte non minuit difficultatem, quæ ex præcedenti prava conſuetudine ſæpe oritur. Et eadem, vel majori ratione prudentia infuſa non excludit phantaſmata, & ſpecies objectorum ſenſibilium, & facilitatem acquiſitam circa uſum illorum in materiis, vel rebus inordinatis, vel delectabilibus, quæ vehementius excitare ſolent corruptam naturam, & propterea etiam ex hac parte, non obſtantibus his virtutibus moralibus infuſis, difficultas operandi virtutem moralem integra manet. Et hinc tandem fit, ut neque harum virtutum infuſio, neque harum amiſſio poſſit experimento cognoſci, quia nec expellunt vitia, nec moderantur paſſiones, & quamvis juſtus aliquam majorem facilitatem interdum in ſe ſentiat, dijudicare non poteſt, an ex infuſo habitu, vel ex aliqua acquiſita diſpoſitione oriatur.

Ad experientiæ ſigna.

Inſtantia fortitudinis, temperantiæque.

9 Inſtari vero poteſt ſpecialiter de virtute fortitudinis, & temperantiæ, quæ juxta ſententiam ſatis communem ſunt in appetitu ſentiente, ideo, ſi infunduntur, in illo infundi debent; ergo non poſſunt non moderari paſſiones ejus, quia & ſunt qualitates corporeæ, ſicut ipſe appetitus, & vix poteſt intelligi eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam, quia appetitus ſenſitivus non videtur capax actuum adeo ſupernaturalium, ut ex ſupernaturali motivo eliciantur. Nam internus ſenſus, a quo movetur hic appetitus tam excellens motivum apprehendere non valet. In hoc puncto Medina q. 63. art. 3. concedit illas virtutes eſſe in appetitu ſenſitivo, quia etiam illæ ponunt medium ſupernaturale inter affectus appetitus ſenſitivi, ad difficultatem ergo propoſitam nihil reſpondet. Dico vero, negari non poſſe, quin omnes virtutes infuſæ, etiam temperantiæ, & fortitudinis, principaliter ſint in voluntate, quidquid in hoc ſentiatur de temperantia, & fortitudine acquiſita, quod hic definire nolumus. Ratio eſt, quia proprius, & formalis actus ſtudioſus, & honeſtus in quacumque materia virtutis eſt in voluntate, ſive ſit acquiſitus, ſive infuſus. Nam velle fortiter, & temperate vivere actus voluntatis eſt, nam voluntas eſt, quæ principaliter tendit in honeſtatem illius objecti, & ab illa movetur appetitus ad operandum convenienter circa talem materiam, ac denique actus appetitus per denominationem ab actu voluntatis habet eſſe morale, & bonitatem moralem; ergo proprius, & formalis actus utriuſque virtutis infuſæ, & acquiſitæ eſt in voluntate. Differunt autem, quia actus acquiſitus poteſt fieri propriis viribus voluntatis, & & ideo ex hac parte non requirit habitum. Quod ſi fortaſſe in voluntate ipſa nulla eſt intrinſeca difficultas in actibus acquiſitis fortitudinis, & temperantiæ, ſed tota provenit ex appetitu ſenſitivo, non indigebit voluntas habitu proprio dante facilitatem, ſed in appetitu ſufficiet. At vero actus infuſus in materia fortitudinis, & temperantiæ, ſupernaturalis eſt quoad ſubſtantiam, & ideo voluntas non habet naturalem poteſtatem ad efficiendum illum, & idcirco voluntas omnino indiget habitu infuſo, qui det illi intrinſecam poteſtatem agendi. Quæ ratio videtur mihi omnino convincere, & in univerſum probare in illa potentia eſſe virtutem infuſam, quæ elicit actum ejus: nam quod quidam dicunt, in voluntate ſufficere charitatem ad eliciendos actus harum virtutum, mihi probabile non eſt, ut ſtatim circa ſecundam opinionem ſupra relatam dicam. An vero ultra habitus voluntatis, ponendi ſint etiam in appetitu ſenſitivo habitus infuſi temperantiæ, & fortitudinis? mihi incertum eſt, quia rationes poſitæ in objectione videntur probare appetitum ſenſitivum non eſſe capacem actuum ſupernaturalium, quoad ſubſtantiam, & conſequenter neque habituum per ſe infuſorum. Quod ſi hoc verum eſt, non procedit objectio facta, negatur enim aſſumptum, neque argumentum a virtute acquiſita ſumptum eſt validum, ut declaratum eſt. Neque etiam obſtat, quod fortitudo, & temperantia infuſa ponant medium in affectibus appetitus ſenſitivi, quia ponunt illud non immediate, ſed medio habitu voluntatis, ac proinde non eliciendo, ſed imperando, ſeu (quod idem eſt) non formaliter afficiendo appetitum, ſed quaſi objective circa illum operando. Quod ſi in appetitu non dantur tales habitus per ſe infuſi, profecto neque acquiſiti ei per accidens infunduntur ex vi gratiæ, ut dictum eſt. Quod ſi quis ſentiat (quod non eſt improbabile) appetitum eſſe capacem habitus infuſi, ut ſit facile mobilis a voluntate ſupernaturaliter illum movente, conſequenter dicere poteſt fortitudinem, & temperantiam infuſam ponere etiam habitus quaſi ſecundarios in appetitu ſenſitivo, eoſque eſſe per ſe infuſos, ac ſubinde dari ad aliquos actus ſupernaturales, quorum eſt capax appetitus ex ſupernaturali motione voluntatis. Et tunc objectioni factæ occurrendum eſt, negando conſequentiam, quia etiam iſti habitus appetitus dabunt poteſtatem, non facilitatem, quæ provenit ex remotione impedimentorum, & ideo licet ipſi in entitatibus ſuis materiales ſint, non poſſunt ſatis per effectus ſenſibiles experimento cognoſci. Quid autem de his habitibus appetitus ſenſitivi verius ſit, aliis nunc judicandum remitto: nam exactam illius inquiſitionem in tractatum de Charitate reſervo.

Opinio Medinæ.

Aſſertio ſolvens inſtantiã.

Ad fundamenta ſecundæ opinionis.

10 Ad alteram opinionem quaſi mediam reſpondeo, aut non conſtanter loqui, aut repugnantiam involvere. Quia virtutes morales duobus modis poſſunt dici eſſe ſuperioris ordinis, & non poſſe naturalibus viribus acquiri. Primo in proprio ſenſu explicato, ſcilicet, quia & in ſua entitate, & in ſuis actibus ſunt in ſubſtantia ſupernaturales, & ſi ſententia illa ita de his virtutibus ſentit, falſum eſt, quod ait, voluntatem ſola charitate informatam habere ſufficiens principium intrinſecum ad eliciendos actus harum virtutum, quia charitas nullos actus moralium virtutum elicit, ſed imperat, quia non operatur immediate ex motivis temperantiæ, fortitudinis, &c. in quibus eſt propria, & ſpecifica honeſtas longe diverſa a motivo

motivo charitatis. Alioqui confunderentur omnes virtutes voluntatis, & una charitas ad omnium actus eliciendos sufficeret. Et præterea charitas non solum potest imperare actus moralium virtutum, sed etiam spei, nam sicut Paulus dixit, *charitas omnia suffert*, ita etiam dixit, *Charitas omnia sperat*. 1. ad Corint. 13. Quis ergo propterea dicit, voluntatem charitate informatam habere sufficiens principium intrinsecum ad eliciendos actus spei, & ideo virtutem spei non infundi simul cum charitate? Quod si hoc dici non potest, cum Concilium Tridentinum, sess. 6. c. 7. oppositum doceat, profecto nec de aliis virtutibus per se infusis dici potest. Unde etiam falsum, & repugnans est, quod illa sententia dicit, has virtutes acquiri per actus suos. Infra enim ostendemus, virtutem infusam non posse fieri per actus etiam supernaturales. Alio modo possunt dici virtutes morales superioris ordinis, quatenus referuntur ad finem supernaturalem, & propter illum operantur ex imperio charitatis, quamvis in substantia sua supernaturales non sint. Et si hunc sensum intendat illa sententia, falsum, & repugnans est, quod ait esse distinctas virtutes ab acquisitis. Nam si actus temperantiæ v. g. ex objecto, & motivo acquisitus sit, seu naturalis, licet fiat ex imperio charitatis, non generabit aliam virtutem, præter acquisitam, quia actus facit habitum per suammet entitatem, & ut est in tali specie essentiali, & in ordine ad idem objectum, & motivum intrinsecum, nam accidentalis species, quæ ex fine extrinseco sumitur, neque est intrinseca actui imperato, sed est sola denominatio ab actu imperante, neque manet in ipso habitu, nisi per conjunctionem, & subordinationem ad habitum charitatis. Unde licet charitas amittatur, manebunt illæ virtutes, quoad totum suum esse intrinsecum, non minus, quam si acquisitæ essent per actus imperatos a charitate. Et e converso, licet illi habitus essent ante charitatem, ac subinde per actus ab illa non imperatos acquisiti: adveniente postea charitate, haberent eandem subordinationem cum illa, non minus, quam si per actus a charitate imperatos fuissent comparati. Est ergo improbabilis illa opinio media, & fundamentum ejus ex dictis manet solutum. Nam virtutes morales infusæ non sunt supernaturales (proprie loquendo) quia ad finem ultimum supernaturalem ordinantur, sed quia habent finem proprium, & intrinsecum supernaturalem; illi autem fines intrinseci, tot distinguntur, quot virtutes morales & ideo licet finis charitatis, qui est extrinsecus respectu virtutum moralium, unus sit, nihilominus sola charitas non est sufficiens principium proximum actuum talium virtutum, & ideo necessariæ sunt virtutes morales simul cum ipsa charitate infusæ.

Qua certitudine tenendum sit infundi justis virtutes morales simul cum gratia.

11 Ultimo interrogare possumus, quod de aliis habitibus infusis fecimus, quam sit certa hæc assertio virtutum moralium per se infusarum. Nonnulli enim ex sectatoribus D. Th. illi tribuunt fere certitudinem fidei. Nam Capreol. in 3. d. 33. qu. unica art. 3. ad 2. contra tertiam conclusionem erroneam vocat contrariam sententiam. Et præcipue fundatur in Clem. unic. de Summ. Trinit. ubi Clemens approbat opinionem illam, quæ affirmat infundi pueris baptizatis gratiam, & virtutes. Et quoniam Durand. respondet, Concilium loqui de virtutibus Theologicis, ipse ait expositionem esse erroneam, quia omnes glossæ Sanctorum, inquit, etiam de aliis virtutibus id intelligunt, & specialiter adducit glossam utique interlinealem, & Nicolai de Lyr. in illud ad Tit. 3. *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus sancti, quem effudit in nos abunde*, addit Glossa *ad remissionem omnium peccatorum, & copiam virtutum*; non daretur autem, inquit Capreolus, copia virtutum, si tantum Theologales infunderentur. Magis tamen posset urgeri contra Durand. quia Clemens de illis virtutibus loquitur, de quibus Innocent. in cap. *Majores* de Baptismo: nam quod hic indecisum reliquerat, ille approbat. At Innocent. videtur plane virtutes morales comprehendere: sic enim ait referendo opiniones. *Eidem, aut charitatem, aliasque virtutes*. Præter fidem autem, & charitatem non sunt aliæ virtutes Theologales: ergo, per alias virtutes, morales intellexit. Præsertim quia si solas Theologales numerare voluisset, facilius, & clarius addidisset spem, quam generaliter alias virtutes. Propter quod etiam Conrad. 1. 2. qu. 62. art. 3. dixit opinionem Durand. esse contra definitionem Ecclesiæ. Medin. vero eodem art. 3. dicit esse secundum fidem catholicam certum, dari aliquas virtutes infusas morales, scilicet, prudentiam, pœnitentiam, religionem, & continentiam. Quod solum probat quibusdam testimoniis scripturæ. De cæteris vero dicit esse ingentem temeritatem illas negare quia earum positio est valde consentanea scripturis, Conciliis, & Patribus. Et idem habet quæ, 51. art. 4. dub. 2.

Assertio certa, non esse de fide infundi cum gratia aliquam virtutem moralem.

12 Nihilominus certum est, non esse de fide, infundi cum gratia aliquam virtutem moralem. Hoc mihi certum est ex discursu facto in præcedentibus capitibus, in quibus ostendimus ante Concil. Trid. non fuisse de fide infundi nobis virtutes Theologicas; ergo multo magis non erat de fide infundi virtutes morales, sed Conc. Trid. nihil de his virtutibus definivit, neque de illis non solum in specie, verum etiam nec sub generali appellatione virtutum loquutum est, sed solum semel dixit fieri infusionem gratiæ, & donorum, & iterum dixit, infundi hæc tria, fidem, spem, & charitatem: de virtutibus autem moralibus neque verbum. Quod si quis dicat sub donis illas comprehendisse, poterit hoc, probabili fortasse conjectura opinari, non tamen, ut certum asserere. Solum in canon. 3. nominavit Concilium pœnitentiam cum fide, spe, & charitate, sed ibi loquebatur de actibus, non de habitibus, & de actu illo pœnitentiæ probabilissimum est, esse actum elicitum ab habitu charitatis.

Rejicitur Medina.

13 Quod autem Medina dicit, ex sola scriptura sufficientes probari de fide dari aliquas virtutes morales infusas, valde frivolum est: nam testimonia, quæ adducit, nullius sunt momenti, ut late ostendunt alii recentiores Scriptores in illum locum. Sed hunc laborem tanquam inutilem omitto; tum quia idem Med. q. 51. ar. 3. dub. 1. dicit ex sola scriptura non sufficienter probari de fide infundi virtutes Theologicas. Quomodo ergo affirmare potuit, id probari de aliquibus virtutibus moralibus; tum etiam quia ex testimoniis, quæ adducit, ad summum probatur, Deum mediante fide, & gratia juvare hominem ad actus virtutum moralium acquisitarum, vel etiam ad acquisitionem illarum, quod verissimum est, ut l. 1. vidimus. Et ita sufficienter intelligitur quod de divina sapientia dicitur Sapient. 8. *sobrietatem, & prudentiam docet, & justitiam & virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*. Nam sive id intelligamus de sapientia increata, quæ nos illuminat, & juvat ad opera, istarum virtutum, sive de sapientia creata, quæ est illius participatio, quæ per fidem nobis communicatur, etiam de virtutibus moralibus acquisitis verum est divinam sapientiam docere nos has virtutes. Nam per fidem possumus etiam prudentiam acquisitam dirigere. Imo sicut discurrendo speculative, ex fide acquirimus Theologiam, ita discurrendo practice possumus prudentiam acquirere: per prudentiam autem docentur, seu diriguntur aliæ virtutes voluntatis, & simili modo fides docet nos orare, & colere Deum, etiamsi ex parte voluntatis contingat illos actus esse virtutis acquisitæ, & ideo quamvis oratio v. g. tribuatur Spiritui sancto ad Romanos, 8. non sequitur esse actum elicitum a virtute religionis per se infusæ. Et ita facile explicantur alia omnia, quæ cum specie aliqua probabilitatis afferri possunt, alia enim, quæ citantur propter solum nomen virtutis, ut illud: *Qui operatur virtutes in vobis*, ad Galat. 3. indigna sunt, quæ a Theologis afferantur.

Viennense Concilium declaratur.

14 Addo præterea Concilium Viennense, non solum non definivisse de fide hanc veritatem, verum etiam neque novam certitudinem illi addidisse. Primum patet, quia sententiam illam de virtutibus infusis solum ut probabiliorem approbavit. Secundum patet, quia indefinite loquitur de virtutibus; ergo sufficienter posset intelligi de Theologalibus, maxime cum Concilium Tridentinum postea alias non nominaverit. Nec refert quod Innocentius III. post fidem, & charitatem dixerit, *& alias virtutes*: nam id solum dixit referendo opiniones, inter quas aliqua etiam tunc erat, quæ morales etiam virtutes infusas admittebat.

Inde

Inde autem non fit, ut Concilium Viennense illam opinionem approbaverit; imo eligendo alium modum loquendi, ab illa opinione abstrahere voluisse ostendit. Est etiam (quod supra notavimus) maxime considerandum, controversiam illis locis a Pontificibus relatam, non fuisse, an virtutes infundantur, sed id suppositum fuisse quoad adultos, dubitatum autem fuisse an virtutes, quæ infunduntur adultis, infundantur etiam parvulis, & quoad hoc affirmantem opinionem approbavit Concilium. Quæ vero, vel quot virtutes infundantur, sive adultis, sive parvulis, ibi nec tractatur, neque approbatum est. Solum ex hypothesi colligi potest ex illo Concilio, quod si virtutes morales infunduntur adultis, infunduntur etiam parvulis, quod verissimum est.

Assertio ultima. 15 Concludendum est igitur, hanc assertionem solum esse opinionem Theologicam probabiliorem, non quidem in eo gradu ut contraria temeritatis nota, vel alia simili censeri possit, sed solum, ut a pluribus, & melioribus Theologis probatam, & ratione melius fundatam, magisque piam, & modo etiam loquendi sanctorum magis consentaneam. Ita sensisse videtur Cajet. dicta qu. 62. art. 3. & Soto libr. 2. de Natur. & grat. c. 17. & 18. & fere omnes moderni. Neque aliud sensit Valentia tom. 2. disput. 5. qu. 6. punct. 1. ubi hanc sententiam dixit longe veriorem esse, & magis consentaneam scripturæ, & Patribus, quod dici potuit, etiamsi ex Scriptura sufficienter non probetur, quia quæ de his virtutibus docet, possunt etiam optime de infusis intelligi, & multæ locutiones in faciliori, & altiori sensu ita intelligentur, ut est illud Sapient. 7. *Innumerabilis honestas per manus illius*, & quod ex c. 8. supra retulimus, & illud ad Coloss. 1. *Crescentes in scientia Dei in omni virtute, confortati secundum potentiam claritatis ejus.* In Patribus etiam multa inveniuntur, quæ licet omnino non cogant, satis sunt, ut hæc sententia dici possit illis magis consentanea. Augustinus enim tract. 8. in 1. epist. Joann. dicit Christum in nobis per fidem uti his virtutibus (utique moralibus) ut ministris suis, & 4. contra Julian. c. 3. ex professo docet non esse veras virtutes, nisi per fidem ordinentur ad finem charitatis, quæ possunt intelligi de virtutibus acquisitis, quæ non censentur Christianæ virtutes, nisi informentur charitate, sed altiori modo in virtutibus per se infusis illa verum habent. Allegari etiam solet Augustinus concion. 26. in Psalm. 118. ubi dicit justitiam esse opus gratiæ. Sed ibi non agit de particulari justitia morali, sed de illa, quæ justificat impium. Gregorius etiam Homil. 5. in Ezechielem, & 2. Moral. c. 26. alias 36. Spiritui sancto tribuit has virtutes morales. Et idem fere habet Ambros. 6. Exameron. c. 7. & l. 5. in Lucam. Ac denique Hieronymus præfat. in Lamentat. Jeremiæ, dixit hominem peccando omnes virtutes amittere, quod melius de his virtutibus, quam de acquisitis intelligitur. Hæc ergo satis sunt, ut hæc sententia magis consentanea Patribus esse dicatur, cui non parum probabilitatis adjunxit catechismus Ecclesiasticus a Pio V. probatus, qui tractando de Baptismi effectu in illo posuit, *nobilissimum omnium virtutum comitatum, quæ in animam simul cum gratia divinitus infunduntur.*

Vide cap. illa animæ cum aliis de Pæn. d. 3.

CAPUT X.

Utrum præter virtutes omnes infundantur cum gratia habituali dona Spiritus sancti, quæ sint etiam habitus supernaturales a virtutibus distincti?

Sententia Scoti. 1 AUthores, qui negant dari actus supernaturales diversæ rationis ab actibus virtutum, & peculiari ratione attributos Spiritui sancto, qui ex singulari ejus instinctu fiunt, consequenter etiam negant dari habitus donorum a virtutibus distinctos. In qua sententia sunt Scotus, Major, Gabriel, & alii, quos c. 12. & 16. libri præcedentis allegavi, qui præter supra dicta, uti solent hac ratione; quia impossibile est dari habitus donorum, qui non sint virtutes, quia tales habitus non possunt non esse boni, & honesti, imo & optimi, quia ad optimos actus inclinant; ergo reddunt bonum habentem, quia disponunt illum ad bene, & optime operandum; ergo sunt virtutes, quia virtus est dispositio perfecti ad optimum, seu quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit. Et alioqui dona ponuntur esse per se infusa, ergo erunt virtutes per se infusæ. Quomodo ergo distingui poterunt a virtutibus infusis? Verumtamen hæc ratio solum de nomine contendit, ideoque tollenda est ambiguitas vocis: nam generali quadam ratione, & omnes virtutes infusæ dona sunt, quia ab Spiritu sancto dantur, ut eis promoveamur ad salutem æternam, sicut Jacobus dixit: *Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum.* In qua significatione non solum virtutes, sed etiam gratiæ gratis datæ possunt dona vocari, juxta illud Pauli ad Corinth. 12. *Alii per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ, &c.* Imo non solum habitus, sed etiam actus infusi possunt dona Spiritus sancti vocari: nam Apostolus ibi de operationibus præcipue loquitur, & Augustinus dixit, Deum voluisse, ut sint nostra merita, quæ sunt ipsius dona, quod dixit propter actus ex gratia factos. Similiter lato modo, seu generice loquendo de virtute, omnis habitus honestus ex objecto est vera virtus, & si a solo Deo fiat in nobis, erit virtus infusa: nam illi conveniet vulgaris definitio virtutis attributa August. erit enim bona qualitas mentis, qua recte vivitur, & nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. In hoc ergo sensu non quæritur, an præter virtutes infundantur dona, quæ non sint virtutes illo generali modo: nam si talia dona infunduntur, evidens est esse bonas mentis qualitates, quibus nemo male utitur, cum eis non utatur, nisi motus a Spiritu S. qui talia dona solus in nobis operatur. Nihilominus tamen applicata sunt illa generalia nomina ad significandas diversas species bonorum habituum, quæ sumuntur ex diversis modis honeste operandi, scilicet ordinario modo, & quasi per proprium motum, & discursum, vel ex speciali instinctu, & motione Spiritui sancti. Et nomen virtutis accommodatum est habitui operanti bonum, quasi ex propria motione hominis, nomen autem doni per antonomasiam dicitur de habitu, quo fit homo bene mobilis a Spiritu sancto ipsum speciali instinctu movente. Ratio ergo facta solum probat hæc dona habitualia, si dantur, esse virtutes generatim, & abstracte loquendo, non tamen probat esse illas virtutes, quas præcedenti capite explicuimus, possunt enim esse specie distinctæ, & ad indicandam distinctionem propter specialem proprietatem, dona apellari, ut nomina, quibus distincte loqui possimus, habeamus.

2 Supposita ergo distinctione supra explicata inter actus donorum, & virtutum, evidens est, possibiles esse habitus donorum distinctos ab habitibus virtutum, posseq; a Spiritu sancto simul cum habituali gratia infundi. Probatur, quia si actus donorum sunt possibiles, etiam potest infundi qualitas, quæ in nobis sit principium intrinsecum producendi tales actus, & in nobis permaneant, cessante actu, quem habitum vocamus. Probatur assumptum, quia nulla est ratio, cur hoc repugnet in his actibus potius, quam in illis, cum omnes sint supernaturales in substantia, & consequenter voluntas æque indigeat supernaturali principio, quo fiat potens ad hos actus efficiendos. Neque etiam fingi posset ratio, cur si tales actus secundi supernaturales sunt possibiles, non sit etiam possibilis actus primus, qui sit principium illorum per modum habitus. Unde regula generalis est, ad omnem actum immanentem supernaturalem posse infundi internum principium supernaturale, saltem ex parte potentiæ elevans illam, sicut ad visionem beatam datur lumen gloriæ, & ad dilectionem Dei datur habitus charitatis, & eadem ratio est de cæteris, ut dixi. Unde etiam concluditur, tales habitus donorum, si dentur, esse specie distinctos ab habitibus virtutum, quia habitus specificantur, & distinguuntur per actus, & objecta, sed ostensum est, actus donorum specie distingui ab actibus virtutum ex diverso objecto formali motivo; ergo etiam habitus donorum, si dantur, erunt specie distincti ab habitibus virtutum. Unde non probo,

Habitus donorum distincti ab habitibus virtũ possibiles sunt.

probo, quod vir quidam doctus ſcripſit, habitus donorum perficere potentias in ordine ad eadem opera, ad quæ virtutes concurrunt ordinario modo, ſub alia tamen ratione, qua peculiariter procedunt ex divino Spiritus ſancti inſtinctu. Nam in eodem actu conſiderare poſſumus, quod procedit ex peculiari inſtinctu Spiritus ſancti, & ſic refertur ad donum, & quia procedit ab homine, ut agente quodam ſecundario, quo pacto proprie elicitur a virtute. Hoc, inquam, non probo, quia interni actus voluntatis doni, & virtutis ſubſtantialiter diſtinguuntur ex motivis propriis, & quando homo operatur ex dono, ſolum ex motivo talis actus operatur. Ergo talis actus nullo modo poteſt a virtute elici, ſicut e contrario, quando virtus operatur ex proprio motivo, non concurrit donum. Quod ſi contingeret (quod non eſt morale) voluntatem ſimul, & æque proxime operari ex utroque motivo non eliceret unum actum, ſed duos, juxta vera principia de diſtinctione moralium actuum in ſuperioribus poſita, quia non poſſūt duæ ſpecies eſſentialiter diſtinctæ æque primo in unam entitatē coaleſcere, neque habitus poſſunt concurrere ad tertium quendam actum ſpecie diſtinctum a propriis. Si ergo admittuntur hi habitus donorum non ſunt confundendi cum virtutibus, quoad efficicientiā actuum. Neq; illa duplex conſideratio actus, ut ab Spirit. S. vel, ut ab homine, quidquam juvat: nam etiā in actu doni, ut ſic, invenitur ille duplex reſpectus, quia eſſentialiter utrumq; includit, nam & eſt actus vitalis, & liber, ut eſt voluntatis. Quamvis ergo actus doni eliciatur ab homine, ut agente ſecundario, non ideo elicitur a virtute, nec ſub tali ratione cōſiderari poteſt.

Valentia 2 to. diſp. 5. qu. 8. puncti. 1. §. Vult. igitur non admittitur.

3 Nihilominus tamen, in quæſtione de facto aliqui opinati ſunt non oportere dona Spirit. S. infundi poſt modum habitus, etiam ſi per modum actus conferantur. Ita ſentit Vazq. 3. p. diſp 44. c. 2. n. 7. ubi refert Alēſem dicentem, actum doni timoris eſſe elicitum a virtute humilitatis, nec poſtulare habitum diſtinctum ab illa, quod, inquit, noſtræ doctrinæ non adverſantur qui dicimus dona Spirit. S. non eſſe peculiares habitus diſtinctos ab habitibus virtutum, ſed eſſe peculiares actus; ubi definite profert ſententiam de habitibus, quam indeciſam reliquerat. 1. 2. diſp. 89. c. 2. Dum autem diſcrimen conſtituit inter actus, & habitus, videtur concedere actus donorum eſſentialiter diſtinctos ab actibus virtutum, alioqui non magis erunt dona peculiares actus, quam peculiares habitus: ſi enim donum non eſſet, niſi actus quidam virtutis cum quadam perfectione accidentaria, etiam habitus virtutis a quo procedit, quatenus poteſt eſſe principium actus ſic perfecti, erit donum in habitu. Et ita exiſtimo conſequenter loquendum eſſe, juxta opinionem Scoti, & aliorū, qui illam ſequuntur, & fortaſſe idem ſenſit dictus author: nam ſi ſentiret, actum doni eſſe diverſi ordinis ab actibus virtutū, profecto non diceret elici a virtute. Vocavit ergo peculiarem actum; quia non quilibet actus virtutis, ſed heroicus, vel peculiari modo factus nomine doni ſignificatur indicatque hanc denominationem non refundi in habitum, quia ex actuali inſtinctu Spiritus S. ſumitur. Unde in poſteriori loco negat dona, quæ ſunt habitus, ex loco Iſaiæ colligi. Ex aliis vero Theologis non invenio, qui negent dona eſſe habitus: nam qui dicunt actus donorum non eſſentialiter, ſed in modo accidentali differre ab actibus virtutum, nihilominus dicunt, dona eſſe habitus eoſdem, qui ſunt virtutes. Qui autem diſtinguunt dona a virtutibus, tam de habitibus, quam de actibus communiter loqui ſolent, ut ſtatim referam.

Excitatur quæſtio de facto. Prima opinio quā tenet Vazq. cū Alenſ.

4 Non caret tamen hæc ſententia difficultate, etiam poſitis actibus donorum eo modo, quo in ſuperiori libro a nobis explicati ſunt. Primo quia illi actus donorum extraordinarii, & rari ſunt, quia per motiones ſingulares, & extra communem legem fiunt, ergo propter illos actus non oportet habitus ponere, quia habitus ſolum dantur ad ordinarium operandi modum: ſuperfluum enim videtur, ad illos effectus, qui raro, & extra legem fiunt dari habitus, qui in multis erunt perpetuo otioſi, & in paucis, ac in ipſis raro operabuntur. Exemplum accommodatum eſt de actu cognitionis prophetiæ, qui in ſe quidem ſupernaturalis eſt, & nihilominus ad illum non datur habitus, quia rarus & extraordinarius eſt. Secundo idem ſuadetur ex ratione, & modo operandi habituum, qui eſt, ut ejus actio ſubſit voluntati habentis: nam habitibus utimur cum volumus; at vero licet habitus donorum infunderentur juſtis, non poſſent illis uti, cum vellent, quia ille uſus eſſe debet ex extraordinaria motione Spiritus S. ergo ad tales actus non ſunt ponendi habitus: nam ſemper ſufficit actualis motio, quæ pro tunc, ſeu quamdiu durat ſolet habere eandem efficaciam, quam habitus. Et confirmatur amplius, quia habitus infuſi dantur ad agendum connaturaturali modo, iſti autem actus nunquam fiunt connaturali modo, cum per extraordinariam motionem, & præter legem ſemper fiant. Tertio argumentor, quia neque ex ſcriptura, neque ex Patribus hi habitus colliguntur. In his autem rebus ſupernaturalibus nihil aſserendum eſt, quod revelatum, vel traditum non ſit. Antecedens de ſcriptura probatur, quia tantum colligi ſolent hi habitus ex verbo Iſa. 11. *Requieſcit ſuper eum ſpiritus Domini*, qua verbum, requieſcet, videtur ſignificare habitualem permanentiam, ſed hoc non neceſsario ſignificat infuſionem habitus, ſed aſſiſtentiam quandam Spiritus S. ad movendum juſtum, quando oportuerit, ad ſimiles actus. Sicut dici poteſt dæmon requieſcere in peccatore, quem ad nutum ſuæ voluntatis movet, & ad hoc eſt paratus, etiamſi illi habitum non tribuant. Cætera autem verba Iſaiæ potius ſignificant actum, quam habitum, appellat enim illa dona ſpiritus, quia ſunt motiones quædam, quæ per Spiritum S. fiunt. Et eodem modo loquuntur de his donis Patres libro præcedenti allegati. Et in cap. *Majores*, de Baptiſmo, & Clement. unic. de Summa Trinit. nulla ſit mentio de donis, ſed tantum de gratia, & virtutibus quæ dicuntur infundi quoad habitum. Solum Concil. Trid. dixit juſtificationem fieri per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, Verumtamen non eſt veriſimile, ibi loqui Concilium de ſpecialibus donis Spiritus S. cum de eorum actibus nullam mentionem in tota illa ſeſſione feciſset. Loquitur ergo de donis generali ſignificatione ſupra declarata, & ſtatim videtur Concilium explicare illa dona eſse fidem, ſpem, & charitatem.

Ratione munitur ſuperior ſententia

Probatur ſecundo eadem ſententia.

Confirmatio.

Probatur tertio.

5 Hæc quidem argumenta convincunt, rem hanc ad fidem non pertinere, ſed eſse incertam. Nihilominus tamen probabilius eſt, infundi juſtis ſimul cum gratia habitus donorum ſpecie diſtinctos ab habitibus virtutum infuſarum. Ita docet D. Thom. 1. 2. q. 68. per totam, Bonav. Richar. & alii in 3. d. 24. Henric. quodlib. 4. q. 23. & alii quos in ſuperiori libro retuli. Qui omnes ponderant verbum Iſaiæ, *Requieſcet*, quod ſignificat habitualem permanentiam, quia ſicut non dicitur ſpiritus venire ad aliquem, niſi incipiat in illo aliquid operari, ita non dicitur requieſcere in illo, niſi quia continue, & ſemper aliquid in eo operatur. Et ſic etiam communiter Theologi habitualem gratiam colligunt (ut ſupra vidimus) ex illis verbis Chriſti. *Alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiſcum.* Et iterum: *Qui apud vos manebit, & in vobis erit.* Et iterum: *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.* Immeritoque comparatur requies Spiritus S. in juſto cum habitatione dæmonis in peccatore: nam dæmon improprie, & ſolum ſecundum quandam moralem æſtimationem propter ſolum ſtatum culpæ dicitur habitare in peccatore, quia jus quoddam ſecundum ordinem divinæ juſtitiæ in ipſum acquirit, non vero quia aliquid permanēs poſſit in eo efficere. At Spirit. S. dicitur venire ad hominem, quia in illo novo modo operatur; ergo quando ita venit ad hominem, ut in eo quieſcat, permanentem in eo effectum habet, qui non poteſt eſse niſi habitus; ergo cum per hæc dona dicatur quieſcere in homine, ſatis probabiliter colligitur illa eſse habitus. Unde etiam ſit, eſse habitus per ſe infuſos; tum quia ſpecialiter attribuuntur Spiritui S. & per antonomaſiam vocantur dona ejus, tanquam maxime gratis collata, hoc enim nomen doni præ ſe fert, ut D. Thom. indicavit; tum quia dantur ad eliciendos actus per ſe, & etiam in ſubſtantia ſupernaturales. Et ex eiſdem actibus, & ex modo, quo per hæc dona fiunt, concluditur eſse diſtinctos ab habitibus virtutum, ut ſatis explicatum eſt. Ratio autem ponendi hos habitus eadem eſt, quæ de cæteris infuſis. Nam

Probabilius eſt de facto donorum habitus juſtis infundi ſimul cum gratia.

ſicut

sicut est regula generalis, ad omnem actum supernaturalem esse possibilem habitum, ita etiam est generalis regula providentiæ divinæ, ad omnes actus supernaturales pertinentes ad justorum sanctificationem infundi proportionales habitus. Quæ ratio respondendo ad objectiones evidentior fiet.

Solutio primæ rationis oppositæ sententiæ. 6 Ad primum respondetur, quod, licet inter actus donorum quidam, qui ab ordinariis legibus exorbitant raro fiunt, nisi ex instinctu Spirit. S. nihilominus non sunt illi adæquati actus horum habituum, sed per illos tanq; per notiores peculiarem modum operandi Spirit. S. per hæc dona explicamus; potest tamen, & solet Spiritus S. etiam in aliis materiis virtutum, quæ vel sunt in præcepto, vel in consilio, hoc peculiari modo hominem ad operandum movere, ita ut in eadem materia, in qua posset homo operari ex virtute, tunc altiori modo ex dono operetur, ideoq; isti habitus nec sunt otiosi, nec raro operantur, si justus in gratia multo tempore perseveret, & motionibus Spirit. S. obtemperet. Ad suam respondet optime D. Th. quod licet actus donorum sint ex speciali motione Spirit. S. nihilominus hos habitus requiri, ut per illos reddatur homo facile mobilis ab Spiritu S. quod non est ita intelligendum ac si isti habitus essent tantum dispositiones passivæ ad recipiendam motionem Spirit. S. quia in hac motione homo non se habet mere passive, sed ita agitur, ut etiam se agat eliciendo actus, ad quos movetur, & ideo indiget habitibus, quibus & potestatem, & inclinationem accipiat ad illos actus, & ita fit facile mobilis ab Spiritu S. Ad objectionem autem, quia habitibus utimur, cum volumus, respondemus, hoc non obstare, quominus in operibus gratiæ excitatio, & motio Spirit. S. præcedere debeat, quæ in hoc modo operandi potest esse altioris rationis, &, ea non obstante, homo libere consentit, & elicit moralem actum doni, & ita utitur habitu, cum vult. Et eadem ratione ex parte habitus connaturaliter operatur, quamvis modus operandi sit ex peculiari motione Spiritus sancti, quia hoc ipsum connaturale est tali habitui.

Solutio secundæ.

7 Atque ex his infertur, hos habitus donorum infundi omnibus justis; tum quia participant integre creatam justitiam animæ Christi, cui data sunt hæc dona, & in illo censentur promissa omnibus justis, ut supra de actibus explicavimus, & est eadem ratio de habitibus; tum etiam, quia decet justum esse facile mobilem ab Spiritu S. in his, quæ ad propriam ejus salutem, vel necessaria sunt, vel convenientia, ad quæ hæc dona ordinantur, & ideo non sunt comparanda cum prophetia, vel aliis gratiis gratis datis, quæ ad aliorum commodum interdum communicantur; tum deniq; quia hi habitus per se spectant ad complementum, & perfectionem justitiæ, nam dona intellectualia deserviunt fidei, & ad perfectum ejus usum multum conferunt, ut supra declaratum est. Dona autem moralia perfectiores habitus sunt, quam ipsæ virtutes morales, quia circa easdem materias altiori modo operantur. Unde addit idē D. Th. hos habitus non solum infundi omnibus justis, sed etiam in illis perpetuo permanere, etiam in gloria. Quod satis consentanee ad testimonium Isaiæ dictum est: nam si hæc dona fuerunt in Christo, qui semper fuit beatus, in aliis etiam beatis esse poterunt. De qua re dixi in 1. to. 3. partis disp. 20. Deniq; addit S. Thom. hæc dona esse necessaria ad salutem, quod intelligi potest, vel de necessitate ad melius esse, aut ad majorem perfectionem, & ita res non habet difficultatem, ut ex dictis manifestum est, vel potest intelligi de necessitate simpliciter, & sic non caret difficultate, vel quia actus horum donorum non videntur ad salutem necessarii, vel quia multo minus sunt necessarii habitus, cum actus possint per actualem gratiam fieri, si fortasse aliquando necessarii sunt. Accedit quod cum sit incertum an hæc dona sint habitus infusi, non est, cur asseramus esse ad salutem necessaria.

Respondetur ad exemplum de prophetia.

Pergit dubium. 8 Unde qui negant tam virtutes infusas morales; quam habitus donorum, non putant esse necessaria dona, quoad habitus, quia cum gratia non infunduntur, neq; etiam quoad actus, nisi in quantum ipsi actus virtutum possunt esse in præcepto. Qui vero admittūt virtutes infusas, & non habitus donorum a virtutibus distinctos, etiam negabunt dona sub ratione donorum esse necessaria, quia ille modus operandi ex singulari motione Spirit. S. non est necessarius ad salutem. Quidam vero negantes dona distingui a virtutibus, distinguunt inter tria dona intellectualia, sapientiam, scientiam, & intellectum, & alia quatuor moralia: nam hæc quatuor, cū in re sint idem cum quatuor virtutibus moralibus, ita possunt dici necessaria, sicut ipsæ virtutes, & habere connexionem, & cum gratia, & inter se, sicut habent virtutes. De prioribus autem tribus donis, etiamsi infusa sint, negant esse necessaria, vel habere connexionem cum gratia, quia multi sunt Christiani justi, qui nulla pollēt scientia, vel sapientia, ut aperte tradit Aug. l. 14. de Trinit. c. 1. & nihilominus per intellectum, & prudentiā sunt sufficienter instructi ex parte intellectus ad salutē, & alioqui hęc dona intellectualia possūt facile manere in peccatore, quia nō pendēt ex bonis moribus, & fides videtur esse sufficiens illorum fundamentum.

9 Sed nihilominus, supponendo hæc dona esse habitus infusos a cæteris distinctos, sententia D. Th. de necessitate, & connexione illorum satis cōsequens est ad illud principiū, & facile defenditur. Nam quia hæc dona peculiarem addunt perfectionem in ordine ad singularem motionem Spirit. S. merito censentur propria filiorum Dei, in quibus Spirit. S. inhabitat, quod ordo verborum Isaię indicat, cum præmittit: *Requiescet super eum Spiritus Domini.* Hinc ergo censentur habere connexionem cum gratia, & ab illa non separari. Non quia non possunt manere cum fide mortua, & illam juvare, sed quia illa ordinantur ad perfectionem propriæ salutis, & fidei quæ statui peccati non est consentanea. Unde etiam fit, ut omnia dona etiam inter se sint connexa, saltem ratione gratiæ, in qua radicantur. Deniq; ob eandem connexionē cum gratia dici possunt necessaria ad salutem, sicut gratia ipsa habitualis necessaria est. Dicitur autem necessaria, non quia per se cadat sub præceptum: nam præcepta non dantur de habitibus, sed de actibus, nec quia sine habitibus non possent fieri actus sufficientes ad salutem de potentia absoluta, sed quia semper divinam ordinationē necessaria est, & homini præceptum est impositum se disponendi ad illam, quando illa caret, & non repellendi illam quando illam habet. Dici etiam possunt necessaria dona ratione suorū actuum: in moralibus quidem, quia interdum tenetur homo sequi Spirit. S. instinctum; in intellectualibus vero, licet fortasse actus non sint necessarii per modum actus præcepti, possunt interdum esse necessarii per modum auxilii ad fidem, vel charitatem conservandam opportuni. Unde etiam fieri potest, ut interdum teneatur homo intellectum, & sapientiam postulare. Quapropter non est, cur dubitemus etiam indoctis, & idiotis hominibus justis communicari hæc dona intellectualia, quoad habitum, quia etiam ad simpliciter credendum possunt pro sua capacitate illis donis juvari, vel ad apprehendendas cōvenienti modo res fidei, vel ad judicium ferēdum de earum convenientia, & credibilitate, quamvis ob defectū specierum, & carentiam habitus, & consuetudinis, & doctrinæ non valeant vel obscuriora mysteria explicare, vel illa defendere. De qua re Aug. supra loquebatur. Unde non tractat ibi de proprio dono sapientiæ, sed vel sapientiæ Theologiæ, quam usu acquirimus, vel de sapientia, & scientia, prout inter gratias datas numerantur. Ut exponit S. Thom. 2. 2. q. 9. art. 1. ad 2.

Sententiā S. Thom. amplectimur.

10 Ultimo supererat dicendum de numero donorum quoad habitus. Sed de hoc nihil est certum. Nam, licet ab Isaia septem dona numerentur, multi censent non esse necessarium, illum numerum sumere, tanquam præcisum, ac definitum, sed per septenarium illum numerum mystice fuisse plenitudinem quandam donorum significatam, ut Ambrosius, Cyrillus, & alii Patres allegati superiori lib. c. 12. exponunt, vel poni numerum certum pro incerto, ut ex illis tanquam præcipuis donis alia similia intelligantur. Et quamvis probabilius dicatur in omni proprietate septem nominata esse dona Spiritus S. sicut illa in septem actibus supra explicavimus, ad quos omnes motiones Spiritus S. reducuntur; nihilominus necesse non est illis actibus septem tantum simplices habitus correspondere, nec etiam cogimur propter omnes actus distinctos habitus etiam diversos ponere. Nam si quis dicat in potentia intellectiva eundem esse habitum doni, qui efficit

Probabilitas de numero donorum Spiritus sancti.

Verior opinio.

efficit actus sapientiæ, scientiæ, & intellectus, solumq; per diversos respectus ratione distingui, sicut intellectus dividitur in rationem superiorem, & inferiorem, non multum errabit, licet probabilius sit, illis tribus habitibus tres simplices actus correspondere, quia & inter se habent sufficientem rationem distinctionis, quæ ex actibus, & modo procedendi sumitur, & unusquisque in se habet sufficientem rationem unitatis, ad eum modum, quo fides est unus simplex habitus in tota materia fidei. De aliis vero donis moralibus, licet merito revocentur ad quaternarium numerum sicut quatuor virtutes cardinales numerantur, tamen sicut virtutes non sunt quatuor habitus tantum (nam sub illis saltem, quæ ad voluntatem pertinent, sub unoquoq; membro continentur multi habitus; imo & variæ virtutes specie diversæ, ut sunt justitia, religio, fidelitas, & plures aliæ) ita de donis facile cogitari potest, ideoque quoad hunc numerū nihil est certum. Quamvis de dono Consilii probabilius sit, esse unicum simplicem habitum circa totam materiam moralem. Nam etiam virtus prudentiæ una esse censetur juxta probabiliorem sententiam, propter connexionem omnium virtutum moralium in ordine ad prudentiam, & propter uniformitatem quandam in modo judicandi ex eisdem principiis, quæ multo major in consilio ex motione Spiritus Sancti invenitur. De aliis vero tribus donis voluntatis, licet certum sit habitus illorum esse distinguendos ad modum trium virtutum cardinalium, nihilominus incertum est an unumquodque illorum sit collectio plurium habituum, vel unius tantum, qui propter eminentiam, & excellentiam suam, & simpliciorem modum operandi ex motione Spiritus Sanct. sit veluti universale principium operandi in unaquaq; materia virtutis. De qua re aliis judicium relinquo, quia de illa nihil a Theologis dictum invenio.

CAPUT XI.

Utrum præter habitus operativos detur justis habitualis gratia ab illis distincta, & in ipsa animæ substantia immediate infusa, tractaturque sententia negans.

Status quæstionis.

1 SOlet hæc quæstio a Theologis tractari sub hoc titulo, an gratia sanctificans distinguatur realiter a virtutibus, & specialiter a charitate. Nam de cæteris nulla est, neque esse potest controversia inter Catholicos, qui confitentur moraliter peccando gratiam & charitatem amitti, non tamen fidem, & spem, nisi per quædam peccata illis specialiter contraria. Unde manifestum est, gratiam esse rem aliquam a fide, & spe distinctam. Quod non minus certum est de gratia sanctificante respectu moralium virtutum, vel donorum, quia hæc omnia a charitate distinguuntur, etiam ex sententia omnium, qui illa infundi docuerunt. Ergo si gratia est idem, quod charitas, necesse est, ut etiam gratia ab illis donis distinguatur, vel si gratia sanctificans est a charitate distincta, multo magis a cæteris moralibus virtutibus, & donis distinguetur, quia nec virtutes morales, nec dona immediate respiciunt Deum, & ideo nullum illorum potest formaliter per se primo animam Deo gratam reddere. Tota ergo difficultas reducitur ad cooperationem inter gratiam, & charitatem.

Prima opinio.

2 In hoc ergo puncto prima sententia est gratiam non esse aliam formam, nisi charitatem, ac proinde in donis infusis ex vi justificationis nullum esse præter ea, quæ ad aliquod genus operationis immediate ordinantur. Ita docuit Alens. 3. part. q. 61. (alias 69.) Meb. 2. art. 5. Richard. in 2. d. 26. art. 1. q. 4. Durand. q. 1. Scot. q. unic. Gabr. art. 2. conclus. 5. Major. qu. 1. Bassol. d. 28. q. 1. Marsil. in 2. qu. 17. art. 1. Citatur etiam Bonavent. sed immerito, ut infra dicam. Et hanc sententiam late defendunt Vega lib. 7. in Trid. c. 25. & Bellar. l. 1. de Grat. & lib. arb. c. 6. & Casp. Cassal. l. 1. de Quadripart. justit. In duobus autem videtur esse aliqua differentia inter hos authores, nam Durandus indicat gratiam, & charitatem neque re neque ratione distingui, & voces illas esse synonymas, quia esse gratum, & esse charum idem sunt: primum autem facit gratia, & secundum charitas. Alii vero eas rationes saltem distinguunt per respectum ad diversos effectus nam charitas perficiendo formaliter hominem, facit illum bonum apud Deum, ac proinde valde diligibilem Deo & hoc est esse gratum, simul vero reddit hominem diligentem, seu dilectivum Dei, & sub hoc posteriori respectu vocatur charitas, sub priori autem vocatur gratia. Sicut ergo amabile, & amativum, ut ita dicam, ratione saltem distinguuntur, ita gratia, & charitas. Et ita sentiunt Scotus, Gabriel, Major, & alii. Qui consequenter dicunt tam gratiam, quam charitatem immediate infundi voluntati, in quo cum illis convenit Durandus. Alii vero constituunt saltem distinctionem formalem, & ex natura rei inter gratiam, & charitatem, & ad hoc explicandum discordant etiam a dictis authoribus circa subjectum gratiæ. Dicunt enim gratiam esse in essentia animæ, & charitatem in voluntate. Ad explicandam autem distinctionem inter eas supponunt, potentias animæ, non distingui realiter ab anima, distingui autem formaliter ex natura rei. Ita ergo dicunt, unam esse formam, quæ animam Deo gratam reddit, & quæ vires dat voluntati ad Deum amandum, & priori ratione esse in essentia animæ, posteriori autem in voluntate, & ita gratiam, & charitatem eodem modo inter se distingui, quo substantia animæ, & voluntas. Sed hæc varietas parum ad rem nostram refert, & ideo illam examinare nobis non est necesse: nam fundamenta hujus sententiæ communia sunt, & ab illa quæst. physica de distinctione voluntatis abstrahenda sunt, quia distinctio inter hos habitus, vel virtutes ab illa non pendet, nam fides in omni sententia distinguitur realiter a gratia, sive intellectus distinguatur ab anima, sive non, & spes, & charitas, inter se distinguuntur, etiam si sint in voluntate.

Probatur primo hæc sententia ex Scriptura.

3 Primum ergo hujus sententiæ fundamentum sumitur ex scriptura, in qua quidquid de gratia dicitur attribuitur charitati, & e converso, ergo signum est, esse unam, & eandem formam. Antecedens patet, quia gratiæ dicitur esse proprium homines filios Dei constituere, & tamen de charitate dicitur. 1. Joan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur, & simus.* Secundo per gratiam justificamur, juxta illud ad Roman. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius*, & tamen hoc ipsum tribuitur charitati c. 5. dum dicitur, *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, quæ inferius *abundantia gratiæ, & donationis* appellatur. Tertio sicut gratiæ tribuitur regeneratio, ita de charitate dicitur. 1. Joan. 4. *Omnis qui diligit ex Deo natus est.* Quarto gratiæ maxime proprium est, hominem facere gratum Deo, id est Deo dilectum seu diligibilem ab illo, charitas autem est, quæ maxime facit hominem diligibilem Deo: nam de illa dicit divina sapientia c. 8. *Ego diligentes me diligo.* Et Christus Joan. 14. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo.* Quinto gratia est sanctitas animæ, de charitate autem dicitur ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti & electi in conspectu ejus in charitate.* Sexto, gratia etiam peccatum expellit, nam hoc ad sanctitatem pertinet. Unde dicitur. 1. Joan. 4. *Omnis qui in eo manet, & non peccat.* Et iterum, *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*; & tamen ibidem subditur: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitā, quoniam diligimus fratres, & qui non diligit manet in morte.* Et Luc. 7. dicitur. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Septimo, per gratiam dicitur Deus habitare in hominibus justis, hoc autem est propriissimum attributum charitatis, juxta illud 1. Joan. 4. *Deus charitas est, & qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo.* Octavo, gratia sanctificans censetur esse maximum inter omnia dona gratiæ, juxta illud Petr. 2. epist. 1. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* At charitas præfertur cæteris donis Dei a Paulo 1. ad Corinth. 4. & ideo ad Coloss. 3. illam vocat: *Vinculum perfectionis*, ergo non possunt hæc esse duo dona gratiæ, quia non possunt esse æque, vel summe perfecta.

Secundo Ex Conc. Trident.

4 Secundo fundari potest hæc sententia in Concilio Trident. sess. 6. c. 7. ubi cum dixisset. *Hominem justificari per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorū*, & ulterius docuisset causam formalem nostræ justificatio-

nis

nis esse: *Justitiam qua interius renovamur, eam in nobis recipientes quia nemo potest esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur*, subjungit: *Id tamen in hac impii justificatione, dum ejusdem passionis merito per Spiritum sanctum charitas diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur*. In quo contextu eandem, quam gratiam, & justitiam vocaverat, declarare videtur esse charitatem. Et (quod amplius est) statim addit in justificatione hæc tria simul infundi *fidem, spem, charitatem*, nulla facta mentione alterius gratiæ, seu doni. Et c. 10. cum dixisset, hanc justitiam bonis operibus augeri, adjungit: *Hoc vero justitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia cum orat, da nobis Domine fidei, spei, & charitatis augmentum*, indicans justitiam in his tribus tantum consistere, nimirum in charitate per se, in aliis, ut charitate formantur. Item in canon. 11. definit justificationem non fieri sine *gratia, & charitate*, quæ in cordibus hominum *diffundatur*. In quo loquendi modo singulare verbum, *diffundatur*, indicat gratiam, & charitatem unam tantum formam esse. Denique Sess. 14. c. 4. dicit contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, gratia autem est, quæ hominem Deo reconciliat.

Tertio ex Patribus.

5 Tertio potest hæc sententia Patribus attribui propter similes locutiones. Nam Leo Papa Sermon. de S. Laurentio: *Omnium* (inquit) *summa virtutum, & totius plenitudo justitiæ de illo amore nascitur, quo Deus, proximusque diligitur*: Augustinus vero de Natur. & grat. c. 42. *Charitas* (inquit) *est verissima plenissima perfectissimaque justitia*. Et tract. 5. in primam Epist. Joannis. *Charitas* (inquit) *est quæ separat inter filios Dei, & filios perditionis*. Idemque habet 15. de Trinitat. c. 18. dicens: *Nullum esse isto Dei dono excellentius*, scilicet charitate. Et tract. 32. in Joannem circa finem de Apostolo dicit: *His omnibus tam magnis rebus præposuit charitatem, ipsam habeto, & cuncta habebis, quia sine illa nihil proderit, quidquid habere potueris*, ut concion. 1. in Psal. 113. *Nihil* (inquit) *eminentius in Scriptura sancta inveniri potest, quam charitas*. Et tract. 9. in 1. Epist. Joannis dicit, charitatem esse animæ pulchritudinem, quæ reddit animam amabilem Deo. Et lib. de Morib. Eccles. cap. 12. & 13. dicit, charitatem esse formam sanctificantem animam, & in dicto l. 15. de Trinit. c. 18. dicit charitatem dividere inter filios Dei, & filios perditionis. Et multa similia habet libro de Grat. & libero arbitrio c. 17. de Serm. 43. & 50. de Verb. Domini. Ex quibus omnibus constat, Augustinum tribuere charitati omnia, propter quæ potest gratia desiderari, ac proinde superfluam esse gratiam, quæ sit forma distincta. Simile fere argumentum sumi potest ex Gregorio Homil. 27. in Evangel. quatenus dicit, charitatem esse radicem omnium virtutum, sentiens ipsam charitatem non habere priorem radicem. At vero si gratia esset distincta a charitate, ipsa esset radix charitatis, & a fortiori cæterarum virtutum. Homil. etiam 38. in Evangel. dicit charitatem esse vestem nuptialem, per quam solent Patres, & Expositores intelligere gratiam sanctificantem. Denique Prosper libro 3. de Vita contemplativa c. 13. inter alia attributa charitatis. *Est* (inquit) *mors criminum, vita virtutum, anima sanctarum mentium, in peccatis suis mortuos suscitat*. Quæ omnia maxime propria formæ gratiæ esse videntur.

Tandem rationibus fulcitur.

6 Ultimo adduntur rationes. Prima esse potest, quia gratiæ necessitas tota sumitur ex operatione: si enim ad bene operandum, non esset necessaria gratia, nunquam esset cogitata, vel prædicata, neque habitus per se infusi fuissent necessarii, nisi in homine essent operationes aliquo modo supernaturales, quæ sine virtutibus supernaturalibus fieri connaturali modo non possent. Sed gratia, quæ sit forma distincta a charitate, ad nullam operationem necessaria est, quia ad omnia opera virtutum sufficiunt virtutes, & dona supra enumerata, & ideo neque illi Theologi, qui gratiam a charitate distingunt, illam propter operationem ponunt. Respondent autem per se, & propter suum effectum formalem, necessariam esse, & consequenter etiam requiri propter modum moralem operis, id est, propter condignitatem illius ad proprium, & perfectum meritum necessariam, licet propter substantiam, vel physicam proprietatem operis non requiratur.

7 Sed contra hoc instatur secundo, quia talis effectus formalis intelligi non potest distinctus ab effectu formali charitatis. Nam ille effectus quis est, nisi esse sanctum, vel dilectum? ad hunc autem sufficit charitas quatenus a forma intrinseca fieri potest. Declaratur minor, quia hæ voces: *Dilectus*, vel *gratus*, interdum significare possunt denominationem extrinsecam ab actu diligentis vel complacentis sibi in aliquo, ad hunc quasi effectum vel potius denominationem clarum est, non esse intrinsecam formam necessariam, si præcise in illa denominatione actuali (ut sic dicam) sistatur. Alio vero modo, & in hac materia magis proprio, & recepto, verba illa significãt proprietatem personæ dilectæ, quæ reddit illam diligibilem, & gratam, in quo sensu illa re vera est denominatio intrinseca, & a forma inhærente in persona grata, ut latius tractando de justificatione dicendum est. Ad hanc autem internam denominationem sufficit charitas, quia forma illa, vel proprietas, quæ reddit hominem singulariter dilectum a Deo, non est, nisi illa forma, quæ facit hominem simpliciter bonum, & sanctum, nam hoc est, quod Deo in homine maxime placet, indeq; gratus denominatur. Charitas autem reddit hominem simpliciter bonum: nam est suprema virtus, quæ bonum reddit habentem, & est vera amicitia ad Deum, & ideo facit hominem diligibilem ab ipso Deo, ac denique unit hominem Deo, tanquam ultimo fini super omnia dilecto, ac subinde expellit omne peccatum, in quo sanctitas consummatur.

Refutatur, & arguitur 2.

Tertio probatur.

8 Unde arguitur tertio, quia vel gratia a charitate distincta est in essentia animæ, vel in potentia, non potest esse in potentia, quia deberet illam complere, & inclinare ad aliquam determinatam operationem, nam perfectio recipitur in perfectibili ad modum ejus. Neque etiam videtur esse posse immediate in essentia animæ, quia nullum determinatum, & quasi specificum effectum potest illi conferre. Quia hic effectus, scilicet esse gratum, vel dilectum, ut tenet se ex parte objecti, seu personæ a Deo dilectæ, nihil aliud significat, quam esse bonum, quod prædicatum de se transcendens est, & suo modo per quamcunque virtutem ex parte confertur, per charitatem autem censetur simpliciter dari, quia virtute continet omnes, & nihilominus in singulis determinatur secundum peculiarem effectum, quem unaquæque confert in ordine ad suam operationem. In essentia autem animæ non potest intelligi specifica perfectio determinatam conferens bonitatem; ergo nec specialis forma gratiæ, quæ illam peculiari modo amabilem, vel gratam reddat. Et confirmatur, quia per gratiam expellitur peccatum, ergo in eo subjecto immediate recipitur, in quo proxime inest peccatum. At peccatum est proxime in voluntate; ergo in illa etiam est gratia, ac subinde non est aliud, quam charitas.

Quarta ratio.

9 Quarto, est commune scholasticorum argumentum, quia si gratia, & charitas realiter distinguerentur, possent a Deo separari, quod non videtur admittendum. Alias posset aliquis vel sine charitate esse sanctus & gratus Deo, contra illud 1. ad Cor. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest*, vel e contrario posset esse gratus, & non acceptus Deo, si habens gratiam, non haberet charitatem ad ipsum. Vel posset cum sola charitate diligere, licet non esset dilectus, quam etiam repugnat verbo Dei docenti diligere diligentes se. Aut deniq; posset quis diligere, & diligi cum charitate sine gratia, & ita potuit etiam nunc fieri, ac proinde superflua est peculiaris qualitas gratiæ. Quinto, si gratia esset distincta a virtutibus, compararetur ad illas, sicut essentia ad proprietates, vel sicut substantia animæ ad potentias, ergo omnes virtutes infusæ penderent a gratia, non solum quoad esse virtutis, quem dicuntur habere a charitate, sed etiam quoad substantiam ipsorum habituum, quia omnes manarent ab illa, sicut passiones ab essentia, hoc autem dici non potest, alias etiam habitus fidei, & spei admitterentur, amissa gratia. Atque hæc sunt motiva, quæ opinionem hanc sine dubio faciunt valde probabilem.

Quinto denique probatur idem.

CAPUT XII.

Gratiam esse formam a charitate realiter distinctam verius judicatur.

1 Sententiam hanc præferendam censemus, tum quia a pluribus, & gravioribus Theologis recepta est; tum etiam quia est satis conformis Scripturis, & Patribus; tum denique quia magis commendat divinam gratiam, meliusque totum ordinem supernaturalium perfectionum declarat. Docuit ergo hanc sententiam D. Th. 1. 2. q. 113. art. 3. & 3. contr. gent. c. 150. & 151. & q. 27. de Verit. art. 1. & sequuntur omnes Thomistæ Cajet. Conr. & Medina in d. art. 3. Ferrar. d. c. 151. in fine, Capreol. in 2. d. 26. qu. 1. & ibid. Hispal. late Sotol 2. de Natur. & grat. c. 17. & 18. Valent. to. 2. d. 8. q. 2. p. 2. Tenuit etiam Antonin. 4. part. tit. 9. c. 2. §. Ægid. in 2. d. 26. q. 1. art. 2. & q. 2. art. 1. & ibi Argent. art. 1. Alber. art. 3. & in 3. d. 27. art. 3. ubi etiam Bonavent. art. 1. q. 3. & 4. eandem opinionem amplectitur, quamvis circa illam habeat singularem opinionem infra explicandam. Deniq; Alexand. etiam 4. p. q. 13. art. 1. videtur gratiam distinguere a virtutibus, & illam in substantia animæ immediate collocare: *nam primus* (inquit) *actus gratiæ in anima est vita spiritualis, non mediantibus potentiis.*

Cur postponatur authoritas.

2 Difficile autem est sententiam hanc ex Scriptura, Conciliis, aut Patribus ostendere, quia licet sæpe dicant, sanctificari nos per Dei gratiam, vel infundi nobis gratiam sanctificantem, seu gratiam sanctificationis, quibus modis sæpius loquitur Aug. ut videre licet l. 1. de Grat. Christi c. 30. & seqq. & epist. 105. & 107. & l. de Spirit. & lit. c. 32. Ex hac vero appellatione gratiæ nihil certum, & firmum colligi potest, quia vox *gratia*, valde generalis est, & de omnibus donis supernaturalibus proprie dicitur. Ex quibus donis omnia illa, quæ aliquid conferunt ad veram sanctitatem hominis recipientis ad sanctificatem gratiam pertinent, & ita possunt sub voce illa comprehendi, & præsertim charitas, quæ peccatum mortale secum non admittit. Ut ergo sententiam hanc probabiliter ex Patribus, & Scriptura colligamus, prius est rationis discursu declaranda, & persuadenda, & inde non difficile ostendetur quod sit consentanea locutionibus Scripturæ, & Patrum, quamvis eis solis sufficienter probari non possit. Nomine igitur gratiæ sanctificantis intelligimus formam quandam accidentalem quidem in se, quia infunditur animæ, & illi inhæret, comparatione autem aliarum virtutum infusarum se habentem ad modum formæ substantialis, quia non datur tanquam principium proximum alicujus determinatæ operationis, sed ad dandum animæ esse quoddam divinum. Unde per hanc formam participatur natura divina, non prout est intellectus, vel voluntas, vel aliud attributum quod sit operatio, vel principium proximum operandi, sed prout est essentia quædam, & natura supra omnem naturam substantialem creatam, & creabilem. Unde fit, ut sicut natura divina secundum rationem est quasi radix intellectus, & voluntatis divinæ, ita hæc forma sit quasi radix secundũ rem infusarum virtutũ, etiam charitatis. Et hinc tandem fit ut per hanc formam primo deificetur anima, & consequenter ex vi ejus connaturaliter expellatur peccatum, ac denique ratione illius debeantur deificæ operationes usque ad visionem beatam suo tempore obtinendam.

Possibilitas æqualitatis gratiæ probatur.

3 Primum ergo probandum est hanc qualitatem, prout illam explicuimus, esse possibilem. Quod in primis satis persuaderi potest, quia nulla implicatio contradictionis in hoc effectu ostendi potest. Si enim Deus potuit homini communicare participationem singularem suæ visionis, & divini amoris, cur non poterit communicare excellentem quandam participationem suæ naturæ, ut talis natura, & substantia est? Item cum in Deo visio, & amor sui non re, sed ratione distinguatur, nihilominus operationes, quibus ab homine participantur, in re ipsa distinctæ sunt juxta recipientis capacitatem. Et similiter licet in Deo actus videndi, & lumen intelligibile, & actus se amandi, & charitas, seu voluntas, quæ concipitur, ut principium ejus, in re non distinguantur, sed ratione tantum, nihilominus ab homine participantur per formas, seu qualitates realiter distinctas, quales sunt lumen gloriæ, & visio Dei, & virtus charitatis, & dilectio ab ea procedens, propter eandem nimirum rationem, quod hæc participantur ad modum recipientis. Ergo simili modo, quamvis in Deo amor, & voluntas sola ratione a natura Dei distinguantur, nihilominus poterit natura divina participari ab homine per formam re ipsa distinctã ab habitu, & actu charitatis ejus, quia talis etiã participatio fieri non repugnat, & fieri debet juxta capacitatem recipientis.

Alia ratio de possibilitate gratiæ.

4 Deinde argumentor in hunc modum, quia talis qualitas non potest cogitari impossibilis ex parte potẽtiæ divinæ, cum illa sit infinita, & de se omnia possit. Neque etiam ex parte naturæ divinæ, eo quod non sit participabilis sub ratione essentiæ, vel naturæ. Nam hoc falsum esse ostenditur, etiam in naturali ordine rerum; nam Angelus v. gr. & anima rationalis sicut per suas potentias participant intellectum, & voluntatem Dei, ita per suam substantialem naturam participant essentiam Dei, ut substantialis quædam natura est, & essentialiter intellectualis; ergo eadem ratione non repugnabit, divinam naturam, ut talis est, esse participabilem modo altiori, & supernaturali. Si enim intellectus, & voluntatis Dei potest dari participatio creata altioris ordinis, quam sint naturales potentiæ rationales, cur non poterit dari participatio naturæ divinæ altioris etiam ordinis proportionata illis supernaturalibus donis, & ordine naturæ prior, & illorum quasi radix? Neque enim necesse est, ut talis participatio habeat substantiales perfectiones divinæ naturæ incommunicabiles creaturæ, ut sunt esse per essentiam, & cum summa independentia. Tunc enim non esset participatio, sed identitas, seu æqualitas, sed satis est, ut sit participatio creata alterius ordinis, sicut sunt lumen gloriæ, & charitas. Neque etiam oportet, ut talis participatio fiat per substantiam, tum quia aliunde repugnat dari substantiã supernaturalis ordinis, ut alibi probatum est; tum quia agimus de participatione, quæ ab homine, vel Angelo participari possit, quibus nova substantialis forma advenire non potest; ergo sicut lumen divinum, licet in se sit substantia, nihilominus participatur per lumen accidentale, ita etiam natura divina, licet in se sit substantialis, poterit a persona creata altiori modo, quam per propriam substantiam, per formam accidentalem divini ordinis participari.

Aliis modis possibilitas gratiæ indicatur.

5 Neque etiam poterit hæc repugnantia ex parte subjecti cogitari, quia ex parte illius non est necessaria capacitas naturalis; & obedientialis non magis deest in anima respectu talis qualitatis, quam desit in intellectu, & voluntate ad virtutes infusas recipiendas. Ac denique non potest assignari repugnantia ex genere talis qualitatis. Affirmari enim non potest, implicationem involvere dari aliquam qualitatem supernaturalem, quæ sit forma dans formaliter aliquod esse supernaturale, quod non ordinetur per se primo ad aliquam operationem, tanquam proximum principium ejus, nam quæ est, vel qualis hæc repugnantia? In naturali enim ordine experimur dari formas accidentales afficientes formaliter subjectum, licet vim agendi non præbeant, ut est quantitas, & in genere qualitatis albedo, pulchritudo, & aliæ similes. Imo etiam formæ substantiales per se primo ordinantur ad dandum esse formaliter, ad agendum vero non ita, sed per suas potentias vel qualitates: quid ergo mirum, quod in ordine supernaturali detur aliqua similis forma, quæ solum formaliter perficiat animam, eamque pulcherrimam reddat in divino ordine, quamvis non per se immediate, sed per virtutes sibi connaturales operetur. Eo vel maxime, quod secundum veram Theologiam definitionibus Conciliorum consentaneam character forma est, & qualitas supernaturalis ordinis, quæ formaliter perficit animam, non enim potest aliter illam consignare, & quasi sigillare, & tamen non est principium proprium, & physicum alicujus operationis sibi connaturalis, ut in 3. to. 3. partis declaratum est: non est ergo cur repugnet dari altiorem formam gratiæ dantem nobilius esse supernaturale. Præsertim quia fortasse illa efficaciam aliquam habet, ut statim dicam.

Probatur justis de facto infundi gratiam.

6 Supposita ergo possibilitate talis gratiæ, non est difficile ostendere, esse valde consentaneum rationi, ac proinde valde credibile infundi justis hanc gratiam, quæ

quæ sit quasi totius justitiæ supernaturalis fundamentum, vel potius essentia. Probatur primo, quia rationi consonum est, ut Deus non minus cumulate perficiat naturam in ordine supernaturali, quam in naturali, servata proportione, sed in ordine naturæ ita rem constituit, ut primo det illi substantialem formam, deinde potentias, & virtutes agendi, tanquam connexas cum forma, & in ea radicatas; ergo simili modo debuit natura ad divinum ordinem sublevari, primo participando divinam naturam per gratiam deificantem animam, & deinde per virtutes operativas ipsi gratiæ, tanquam essentiæ, & radici conjunctas. Et in idem fere redit ratio D. Thomæ, qua persuadet dari hanc gratiam, quia prius est forma, quæ dat esse (utique simpliciter, & quasi substantiale) quam quæ dat operari. Item quod virtus debet esse dispositio perfecti ad optimum, ideoque virtutes infusæ debent supponere quasi naturam quandam supernaturalem, cui connaturales sint, quamque in ordine ad optimos actus perficiant.

7 Unde argumentor secundo, quia non potest charitas esse quasi prima forma dans hoc esse supernaturale, cui cætera debeantur, primo quia illa etiam est virtus proxime operativa, & ideo supponere debet esse divinum, cui sit connaturalis talis diligendi modus. Omnis enim appetitus sequitur aliquam formam, charitas autem est veluti quidam appetitus superioris ordinis; ergo supponit priorem formam dantem esse divinum, cui talis modus amandi proportionatus, & connaturalis est. Deinde quia virtutes supernaturales non tantum perficiunt voluntatem, sed etiam intellectum, qui prior potentia est. Ergo prima perfectio illius ordinis, in qua cæteræ connectantur, & ratione cujus debeantur, non est perfectio solius voluntatis, sed altiorem formam esse necesse est. Declaraturque hoc optime in statu beatitudinis, ubi inter virtutes etiam operativas non est prima, & principalis charitas, sed prior, & principalior est lumen gloriæ, nam visio beata ibi magis perficit animam, quam amor; ergo signum est, etiam in via non esse charitatem primam formam deificantem animam; tum quia eadem est forma principaliter sanctificans animam in via, & in patria; tum quia, etiam in statu beatitudinis supponi debet in Angelo, vel anima aliqua intrinseca forma, in qua tanquam in supernaturali essentia, tam lumen gloriæ, quam charitas radicentur. Et ita per se loquendo, sicut anima est prior intellectu, & voluntate, & intellectus, quam voluntas, ita in supernaturali ordine prior est gratia, quam perfectio intellectus, vel voluntatis, & prius lumen, quam charitas. Dico autem, *per se*, quia in via ratione fidei, & ut habeat locum dispositio, vel meritum in illa fundatum, præcedit fides, quasi ex dispensatione propter imperfectionem præsentis status, & ideo in Christo, ubi hæc ratio cessavit, & gratia creata a principio habuit perfectum, & connaturalem statum, & lumen intellectus naturæ ordine præcessit charitatem.

Probatur deinde eadem conclusio

8 Tertiam rationem sumere possumus ex perfecto illapsu Dei in animam, ut enim ex parte sit completus, non tantum debet fieri in potentiis, sed etiam in essentia, seu substantia animæ, ita ut non tantum in potentiis, sed etiam in essentia animæ novo modo incipiat esse Spiritus sanctus, quando anima justificatur. Unde multi Theologi docent, etiam in beatitudine esse illapsum Dei in animam per gratiam consummatam prius natura, & aliter, quam per visionem, ergo hic illapsus in via inchoatur per gratiam sanctificantem, ratione cujus debetur & charitas in via, & visio in patria. Unde potest hæc ratio simul cum præcedenti confirmari, quia in justis esse debet aliqua forma, cui sit connaturalis supernaturalis beatitudo consistens in visione Dei, & consequenter debeatur animæ, ut deificatæ per illam formam. At vero hæc forma non est charitas, nam illa est de se posterior illa beatitudine, & quasi consequens ad illam spectatam, ut in visione Dei consistit; ergo est alia forma prior tam charitate, quam visione, quæ se habet per modum naturæ principalis, cui tales operationes debentur in statu perfecto.

3. Argumentum ex intimo illapsu divino in animam

9 Quarta ratio sumi potest ex effectu formali excludendi peccatum mortale. Supponimus enim (quod infra tractandum est) esse aliquam formam supernaturalem animæ inhærentem, quæ formaliter excludit culpam moralem. Deinde supponimus hanc formam non esse ipsum actum charitatis, quia nec semper necessarius est, nec sufficiens per se, ac proxime, ut in 1. tom. 3. partis late probavi, & inferius attingam. Ex quo ulterius probabiliter inferimus, habitum charitatis non esse illam formam, quæ formaliter peccatum expellit, quia vel est minus perfectus, quam actus, ut aliqui volunt, vel, licet sit eminentior, quia comparatur ad actum per modum potentiæ, non tribuit animæ alium modum rectitudinis, sed eandem permanentiorem. Ergo oportet, ut illa forma, quæ ita sanctificat, seu deificat animam, ut secum non admittat culpam mortalem, sit excellentior, & natura prior ipsa charitate.

4. Argumentum ex effectu formali deductum

10 His ergo modis, & rationibus verisimiliter probata hæc sententia non parum confirmari potest ex consonantia scripturarum. Et in primis ex verbis Petri 2.canon.cap.1.num.4. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Hoc enim consortium per dona gratiæ sine dubio fit, nec potest proprius, vel (ut ita dicam) formalius fieri, quam per talem sanctificantem gratiam, quæ sit propria divinæ naturæ participatio. Nam Petrum ibi loqui de propria essentia, & natura Dei testatur Ambros.lib.de Incarnat. Dominicæ sacramento, cap. 8. inde probans in Deo esse veram naturam, & lib.1.de Spirit. sanct. cap.6. de illo consortio dicit: *In quo*, (id est, in Spiritu sancto) *Non carnalis successionis hæreditas, sed adoptionis gratiæ spiritale commercium est.* Quod consortium in sequentis libri cap.1.latius exponemus, nunc satis sit ex Ambrosii sententia per adoptionis gratiam in nobis fieri. Unde non parum etiam dictam sententiam confirmant illa loca, in quibus justi dicuntur per gratiam filii Dei fieri, ad Rom. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*, & cap.8. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum.* Et 1.Joan.3. *Nunc filii Dei sumus.* Filius autem proprius, & naturalis constituitur per propriam essentiam, & naturam Patris, filius autem adoptivus inter homines quidem constituitur per extrinsecam acceptationem, seu obligationem: adoptio autem Dei est longe excellentior, & ideo constituitur per intrinsecam formam, quæ sit suprema quædam participatio ipsiusmet naturæ Dei, ut talis est. Est ergo illa forma distincta ab amore, seu charitate. Nam amor per se, & quatenus talis est, constituit amicum, non filium. Unde Paulus dicto cap.8.ad Rom.subinfert. *Si Filii, & hæredes*, non autem sic inferre posset, si amici; ergo hæredes. Unde charitati, & amori non respondet gloria, ut hæreditas, sed respondere poterit, ut corona, quia amor Dei meritorius est, cujus principium proximum est charitas. Ergo gratia, quæ constituit hominem filium, & hæredem est alia forma, qua participatur divina natura, nam huic participationi respondet hæreditas, id est, participatio beatitudinis ipsiusmet Dei, quæ tali gratiæ est connaturalis, & ideo censetur quasi jure intrinseco debita. Denique ob hanc causam dicuntur justi in Scriptura regenerari, & renasci, quando per gratiam justificantur Joan.3. & sæpe alias. Quo significatur, gratiam, quæ per se primo infunditur per illam actionem, esse propriam participationem divinæ naturæ: generatio enim, quæ est nativitas, est processio viventis a vivente in similitudine naturæ, & non tantum in similitudine operationis, vel amoris. Ut ergo hæc regeneratio cum aliqua proprietate possit dici nativitas, & fundamentum filiationis, necesse est, ut, præter principium proximum amoris, seu cujuscumque operationis, specialis participatio divinæ naturæ infundatur, & hanc dicimus esse gratiam sanctificantem, quæ est quasi substantialis forma constituens hominem Dei filium, & Deum (utique per participationem) ut etiam Scriptura loquitur Joan.10. &c.

Sacræ Scripturæ probatur.

11 Ex Conciliis, & Patribus pauca afferri possunt, quæ cogant, vel multum suadeant: nihilominus consideratione dignum est, quod in Clementin.1. de

de Sum. Trinit. distincte numerat Concil. Vien. virtutes, & informantem gratiam, & sub his verbis opinio, quæ asserit gratiam, & virtutes infundi quoad habitus, approbata est. Loquens enim Concilium indefinite de virtutibus, omnes profecto comprehendit, & maxime charitatem, sine qua nulla est perfecta virtus; ergo per gratiam intelligit aliquid distinctum a virtutibus, cur enim illam singulariter, & distincte nominaret, nisi esset forma diversa. Et in ipso verborum ordine indicatum est, gratiam esse priorem virtutibus, & quasi radicem, & fundamentum illarum. Similisque ponderatio locum habet in verbis Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. dicentis in justificatione renovari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, nam sub donis includit virtutes, ut supra declaravi; ergo per gratiam formam distinctam intelligere videtur. Quam etiam can. 11. distincte a charitate numerat, damnans eos, qui dicunt justificationem fieri sola remissione peccatorum, *exclusa gratia, & charitate*. Et ita sensisse, & intellexisse videtur hæc loca Author catechismi Pii V. cum tractando de effectu baptismi, dixit cum gratia infundi concentum virtutum.

Testimonium consideratione digna ex Conciliis, Concil. Vien.

12 Ex Patribus solet expendi quod Dionysius cap. 2 de Ecclesiast. hierarch. part. 1. dixit: *Primus animi ad divina motus Dei dilectio est. Porro sacræ dilectionis ad divina mandata facienda principalis omnino progressus est sacratissima, & ineffabilis prorsus operatio, qua divinus in nobis status efficitur.* Per quem statum profecto non alium intelligit, nisi statum gratiæ sanctificantis, quam dicit esse vitam animæ, & ita supponi ad operationes divinas, sicut naturalis vita hominis supponitur ad humanas. Sic ergo ait: *Si enim divinus hic status, divina nativitas; nunquam ille aliquid sciet ex his, quæ a Deo tradita sunt, neque operabitur, qui nec divinum hunc statum consequutus est. An vero nobis quoque ipsis non dicimus prius esse necessarium humanæ vitæ statum, ut sic demum humana possimus operari.* Et concludit: *Unum quodque ea solum agit, & patitur, quæ substantiæ statusque sui sunt.* Sentit ergo ante divinam operationem, & operativam virtutem dari nobis quoddam esse divinum, quasi substantiale, quo in statu viventium vita divina constituimur, a qua profluunt in nobis divina opera, utique ut sint viva, & connaturali modo fiant; ergo ad dandam hanc vitam, & illud esse divinum necessaria est forma gratiæ a singulis principiis particularium operationum distincta. Solet etiam citari Augustin. lib. 1. de Grat. Christi cap. 30. ubi gratiam justificationis a charitate distinguere videtur, & lib. de Spirit. & liter. cap. 32. ubi distincte numerat charitatem, qua Deus nos facit sui dilectores, & justitiam, qua Deus nos facit justos, sed in his, & similibus testimoniis non immoror, quia facilem habent interpretationem, & re vera non videtur ab Augustino in hoc sensu dicta; reliqua vero syncere intellecta non parum suadent, ita ut vere dicere possimus, hanc sententiam esse Scripturæ, & Patribus consentaneam, quod magis ex solutionibus argumentorum in capite sequenti constabit.

Doctrina Patrum suadetur.

13 Prius vero, ut rem distincte concludamus, ex dictis colligitur primo, gratiam non esse in potentiis, sed in essentia animæ tanquam in proximo subjecto. Ita docent Divus Thomas, & omnes authores, qui ejus sententiam sequuntur, uno excepto Bonavent. qui in 2. distinct. 26. quæst. 5. docuit gratiam esse in voluntate, etiam si alias teneat esse distinctam a charitate, in quo certe non consequenter loquitur. Probatur ergo illatio, quia habitus, qui immediate afficiunt potentias, perficiunt eas juxta modum earum, nimirum, juvando, & inclinando unamquamque potentiam ad suum actum, & objectum sibi proportionatum. Perfectio enim commensuratur perfectibili, potentia autem, quæ est perfectibilis per habitus, totum suum esse habet in ordine ad suos actus, suumque particulare objectum; ergo tantum illi habitus, qui ad operandum proxime ordinantur, in potentiis recipiuntur. At vero gratia in primis est forma absoluta, quæ immediate ad nullum actum, vel objectum dicit habitudinem, sed solum ad dandum quoddam esse divinum; ergo ex hac parte non est apta ad perficiendam potentiam. Deinde est veluti universalis forma, cui non minus debentur perfectiones intellectus, quam voluntatis; ergo de se abstrahit ab utraque potentia; ergo in neutra illarum collocari debet, sed in essentia. Præterea gratia est formalis terminus regenerationis hominis, & fundamentum filiationis Dei adoptivæ, quatenus est peculiaris participatio divinæ naturæ, ut diximus, ergo immediate respicit naturam, seu essentiam, & substantiam animæ. Ulterius per hanc gratiam illabitur Deus ipsi animæ secundum essentiam ejus, novo modo existendo in illa, ergo Deus infundendo hanc gratiam, specialiter operatur in ipsamet animæ essentia, ergo in illa immediate recipitur hæc gratia, & ita recte intelligitur illud: *Qui adhæret Deo unus spiritus fit cum eo*, utique per specialem unionem inter Deum, & animam ipsam. Denique hoc modo fit, ut non solum potentia, sed etiam ipsa substantia animæ per propriam formam supernaturaliter perficiatur.

Gratia nõ est in potentiis, ut in subjecto proximo, sed in essentia animæ.

14 Neque motiva Bonaventuræ difficultatem habent. Inducit enim Augustinum dicentem, gratiam comparari ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum, residet ergo gratiam in libero arbitrio, ac subinde in voluntate. At vero Augustinus ibi non de gratia habituali specifica, sed in genere de toto adjutorio gratiæ, sive per habitus, sive per auxilium, loquitur, ut ex inferius dicendis in tribus libris sequentibus constabit. Unde per liberum arbitrium non potuit intelligere solam voluntatem, nam gratia in sua latitudine etiam in intellectu sedet. Eo vel maxime, quod Augustin. non dicit gratiam sedere in libero arbitrio, sed in homine sedere Christum, seu Spiritum sanctum, sic enim ait: *Sentis te habere sessorem? Sentis te habere rectorem? Sentio, inquis, illi ergo dic, gressus meos dirige secundum verbum tuum.* Optime ergo intelligitur Spiritus sanctus, ut per gratiam sedens in ipsamet anima, & inde regens potentias per virtutes, & auxilia. Deinde inducit eundem Augustinum dividentem gratiam in operantem, & cooperantem, prævenientem, & subsequentem, quas Magister definit per comparationem ad voluntatem, supponens utique gratiam esse in voluntate. Sed illa distinctio auxiliorum est, non habituum, & suo modo locum habet etiam in intellectu, & ideo nec de voluntate specialiter concludit, nec de gratia habituali aliquid probat. Inducit præterea, quasdam conjecturas, ex quibus quæ alicujus momenti esse possunt, supra in favorem primæ sententiæ positæ sunt, alias vero omitto, quia difficultatem non habent.

Motivum Bonav. ex Aug. Ser. 12. de Ver. Apost. c. 8 solvitur.

D. August. in Enchir. cap 32.

15 Ultimo ex dictis infertur, gratiam non tantum ex natura rei formaliter, sed cum omni proprietate realiter a charitate distingui. Hoc aperte sequitur, supposita opinione, quam veram existimamus, quod voluntas, & anima realiter differant, nam quæ sunt in subjectis realiter distinctis, inter se etiam realiter distingui necesse est. Addo vero contra Henricum loco supra citato, licet verum esset animam, & voluntatem non distingui realiter non inde sequi idem dici posse de gratia, & charitate. Primo quidem, quia identitas in subjecto non est argumentum identitatis inter formas, & qualitates afficientes subjectum, si aliunde in eis appareat sufficiens ratio distinctionis, sicut hic ostendi potest. Prior pars nota est in Philosophia, & in præsenti materia ostenditur. Nam charitas, & spes sunt in eadem voluntate, & inter se distinguuntur realiter. Item qui ponit voluntatem non distingui realiter ab anima, idem de intellectu dicere cogitur, & nihilominus non negabit gratiam viæ, esse realiter distinctam a fide, & gratiam consummatam, a lumine gloriæ. Nec refert, quod in his sit notior distinctio, quia potest fides a charitate separari, quia non ideo distinguuntur, quia separari possunt, sed aliunde distinctio est petenda: nam si Deus statuisset non conservare fidem absque gratia, nihilominus ex propriis rationibus intelligeremus esse res distinctas, & e converso, quod nunc gratia, & charitas non separentur, non est propter identitatem, sed propter amicitiæ vinculum, ut infra declarabo.

Illatio alia de distinctione reali gratiæ, a charitate.

16 Atten-

Distinctionis realis ratio gratiæ, charitatique, &c. applicatur.

16 Attendenda ergo est propria ratio distinctionis, quæ non ex subjectis, sed ex objectis, & ex habitudine ad actus, seu effectus formales sumenda est. Hæc autem ratio intervenit inter gratiam, & charitatem, aliter tamen, quam inter charitatem, & spem, verbi gratia Charitas enim, & spes, quia essentialiter dicunt transcendentalem habitudinem ad actus, & objecta, per illa inter se distinguuntur, gratia vero multo magis ab utraque distinguitur, quia non est qualitas respectiva illo modo, sed omnino absoluta ab omni objecto, solumque respicit subjectum, & effectum suum formalem, quem in illo habet, ut explicuimus. Et hac ratione comparatur ad omnes virtutes infusas, sicut essentia ad proprietates, & est veluti principium principale omnium actuum illarum, ut mox declarabimus; ergo sicut ab aliis virtutibus in via, & a lumine gloriæ in patria realiter distinguitur, ita etiam in utroque statu distinguitur a charitate.

CAPUT XIII.

Fundamentis prioris sententiæ satisfit.

Advertendum ad argumentum solvendum.

1 Primum contrariæ sententiæ fundamentum ex Scriptura sumebatur, quia quæ videntur gratiæ esse maxime propria, charitati tribuuntur. Cui ut respondeamus, adverto inter homines justos, & Deum amicitiam veram, & propriam contrahi juxta verbum Christi Joan. 15. *Jam non dicam vos servos, sed amicos*. Hæc autem amicitia solet charitatis nomine significari. Unde Divus Thomas 2.2. quæst. 23. ex professo probat charitatem esse amicitiam erga Deum, non quidem quia charitas, ut est virtus, qua nos diligimus Deum, de qua ibi Doctor Sanctus tractat, sit totum vinculum, quod teste Aristotele ad amicitiam necessarium est, nimirum, quod sit cum redamatione, quæ in divina amicitia etiam ex parte Dei necessaria est, illam tamen non præstat charitas, qua nos diligimus Deum, sed qua ipse diligit nos. Quia vero dilectio Dei ad hominem diligentem se certissima est, juxta verbum Christi: *Qui diligit me diligetur a Patre meo*, vel potius, quia nostra dilectio ad Deum supponit dilectionem Dei erga nos, juxta verbum Joannis: *Non quia nos prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos*, ideo solet nomine charitatis totum hoc vinculum amicitiæ inter Deum, & hominem comprehendi, charitas enim nostra ita est dilectio, ut sit etiam redamatio Dei diligentis nos, & quasi complementum illius amicitiæ, quæ charitas appellatur. Quam doctrinam sumo ex Euseb. lib. 1. de Præparat. Evang. cap. 1. dicente: *Per conversionem ad Deum, & Christianam vitam amicitiam inter Deum, & homines constitui*, de qua subdit Christum venisse ad hanc amicitiam (quam etiam charitatem vocat) hominibus annuntiandam, & ad exhortandum, ut omni studio, ac cura, *hoc donum suscipiamus. Et hanc* (inquit) *charitatem suam æqualiter omnibus proposuit, qui gratiam ejus ex toto animo complectuntur*. Ubi de tota hac amicitia tanquam de uno dono loquitur, quamvis & gratiam Dei erga nos, & charitatem nostram erga Deum includat. Et eodem modo de hoc vinculo amoris inter Deum, & hominem loquitur Bernard. Serm. 83. in Cantica.

Peculiare donum requiritur in nobis, ut amici Dei simus quod est gratia.

2 Hinc ergo est, ut sicut amicitia includit hæc duo ex parte utriusque extremi, scilicet amari, & amare, ita etiam amicitia nostra cum Deo requirat, & charitatem, qua amamus Deum, & amari a Deo, & quoniam amor Dei est efficax, & facit bonum quod amat, ideo requiritur etiam in nobis peculiare donum, ratione cujus dicimur intrinsece amari a Deo, tanquam amici, & ipsi grati. Et quamvis ipsius charitatis infusio sit etiam quidam amor Dei erga nos, hoc tantum est secundum quandam peculiarem rationem communem omnibus donis gratiæ: nam etiam infusio fidei est effectus amoris Dei erga hominem, & sic de cæteris tam habitibus, quam actibus, vel auxiliis. Nihilominus tamen peculiaris amor, quo Deus amat justum, tanquam filium sibi gratum, postulat peculiare donum, quod ipsam animam immediate sanctificet, & ratione cujus cætera debentur. De quo genere amoris Dei ad hominem recte intelligitur illud 1. Joan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur, & simus*. Loquitur enim, ut multi exponunt, de charitate Dei erga nos, quam talem esse dicit, ut per eam, seu ex vi ejus filios suos nos efficiat, quod formaliter non fit per charitatem, sed per gratiam, ut supra declaravi. Potestque amplius necessitas hujus doni ad hanc amicitiam cum Deo ineundam explicari, quia teste Aristotele lib. 8. Ethicor. & lib. 9. cap. 8. amicitia propria esse debet inter æquales; homo autem longissime distat a Deo, & ideo naturaliter non poterat ad aliquem proprium gradum amicitiæ cum Deo ascendere, ideo, ut propriam aliquam amicitiam cum Deo posset contrahere, necessarium fuit, ut non solum quoad modum redamandi, sed etiam quoad ipsum esse, & dignitatem personæ ad altiorem statum, & suo modo divinum elevaretur. Ad hoc ergo fuit necessaria gratia, quæ faciat hominem Deum per participationem, seu filium Dei adoptivum, & ratione illius jam potest Deum diligere, ut amicum, saltem secundum amicitiam excellentiæ, quam etiam inter species amicitiæ Philosophus supra posuit cap. 11. nam æqualitatis simpliciter inter Deum, & creaturam esse non potest.

Cur effectus amicitiæ cum Deo gratiæ, & charitati permixtim tribuantur.

3 Ex hoc ergo vinculo, & connexione charitatis, & gratiæ ortum est, ut attributa, & effectus hujus amicitiæ indifferenter charitati, & gratiæ tribuantur, quamvis hoc non sit tam frequens, sicut in primo fundamento alterius sententiæ proponitur. Quod breviter ostendo, discurrendo per singula testimonia ibi proposita. Primum erat, quod proxime declaravimus ex 1. Joan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, &c.* Nam hoc non oportet intelligi de charitate creata, qua nos amamus Deum, sed de increata, qua Deus nos ita amat, ut filios suos nos constituat, vel certe licet de charitate creata intelligatur, sensus facilis est talem esse, qualis esse solet optimi filii ad Patrem, unde non sit ipsam charitatem esse formam, per quam proxime, & formaliter filii Dei constituimur. Secundum testimonium erat illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*; sed non probat ipsam charitatem esse primam formam (ut sic dicam) per quam Spiritus sanctus habitat in nobis, sed solum probat charitatem infundi per inhabitantem spiritum. Unde non desunt graves authores, qui locum illum in contrarium retorqueant, nam dicit Paulus per Spiritum sanctum nobis datum charitatem nobis infundi. Prius ergo (ut nostro more loquamur) per gratiam datus est, & tunc in cordibus infundit charitatem. Alii de charitate increata locum exponunt, quæ dicitur diffundi in nobis, quando ipsum Spiritum sanctum donat nobis per illud donum, quo nos charos, amicos, ac gratos sibi facit. Et ita ex illo loco, vel nihil probatur, vel potius pertinet ad sanctificantem gratiam, qua Deo chari, & grati efficimur. Unde quod Paulus subjungit de abundantia gratiæ, & donationis, nec restringi potest ad charitatem, neque ad habitum gratiæ, sed absolute de donis, & auxiliis gratiæ, sicut etiam illud: *Justificati gratis per gratiam ipsius*.

Vide Toletum, & qu scitas & Pereir. disp. 2. & sequent.

Notandũ pro locis aliis Scripturæ.

4 In tertio, & cæteris fere locis oportet advertere, eundem effectum expellendi peccatum, vel sanctificandi animam tribui, & dilectioni, & gratiæ in diversis generibus causarum, nam pœnitentiæ, verbi gratia tribuitur, tanquam dispositioni; gratiæ vero tanquam formæ. Sic ergo fere in omnibus illis locis tribuuntur charitati varii effectus, non quia formaliter illos efficiat, sed quia dispositive, vel meritorie, vel alio simili modo ad illos concurrit. In quo est etiam considerandum fere in omnibus illis locis esse sermonem de actu dilectionis potius, quam de habitu charitatis, qui interdum est dispositio ad justitiam, interdum est fructus justitiæ. Et utroque modo intelligi potest illud: *Qui diligit, ex Deo natus est*, non enim illud dictum est, quia dilectio ipsa sit nativitas ex Deo, seu forma, quæ per illam nativitatem infunditur, sed vel quia est dispositio ad illam, vel

quia

quia est optimus fructus ejus, & sic facile cætera intelliguntur, præsertim usque ad illud, quod sexto loco ponitur: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Ibi enim causalis illa de dispositione intelligenda est: nam forma, per quam remittuntur peccata, alia est.

Locus Joannis elucidatur.

5 Quod vero septimo loco proponitur de verbis Joannis: *Qui manet in charitate in Deo manet, & Deus in eo*, solum probat, eum, qui manet in charitate, habere Deum in se manentem, quia charitas habet vinculum, & connexionem inseparabilem cum gratia, per quam Deus manet in nobis, ibi autem non dicitur charitatem esse hanc ipsam gratiam. Imo cum Joannes duo distincte ponat, manere in Deo, & habere Deum in se manentem, recte intelligimus hæc per distincta dona in nobis fieri: per charitatem enim manemus in Deo, tanquam in re dilecta, quam in summo pretio habemus, juxta illud: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*. Inde autem fit consequens, ut Deus etiam maneat in nobis per gratiam, quia diligentes se diligit, quod sine speciali dono non facit, quia ejus amor efficax est. Tandem in octavo puncto attingitur comparatio inter charitatem, & gratiam in perfectione, & excellentia, de qua statim dicam; nunc breviter respondeo, Paulum nunquam fecisse hanc comparationem, quia non erat nobis necessaria in ordine ad opera sanctitatis, & gratiæ, quæ Paulus persuadere intendebat. Atque ita in illo loco 1. ad Corinth. 13. solum comparat charitatem ad fidem, & spem, & in fine capitis 12. cum dicit: *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, de exercitio, & actu diligendi loquitur, quo sine dubio inter opera gratiæ nullum est perfectius, & ob eandem causam dici potuit alio loco, *vinculum perfectionis*, quia & perfectius est cæteris, & omnia quasi eminenter, seu virtute continet, & omnia imperat, ut in dicto cap. 13. Paulus prosequitur. Quamvis cum charitas dicitur, *vinculum perfectionis*, non excludatur gratia, quia illud vinculum non est aliud, quam vinculum amicitiæ cum Deo, quod nomine charitatis sæpius exprimitur, quia & per opus charitatis contrahitur, & nobis etiam illud notius est.

Ad Conc. Tridens.

6 Ad secundum fundamentum ex Concilio Tridentino desumptum respondetur, sine dubio Concilium ex industria voluisse ab hac disputatione abstrahere, & ideo nunc nomine gratiæ, & donorum, nunc nomine charitatis uti, cui adjungit fidem, & spem, quia statuere voluit has tres virtutes ad minimum esse necessarias, & ideo, ut supra diximus, licet alias in specie non nominet, illas non excludit, sed potuit illas sub generali nomine donorum comprehendere. Interdum etiam utitur generali nomine justitiæ, quod gratiæ sanctificanti optime convenit. Cum vero ait, merita Christi applicari justis quando per justitiam in eis receptam interius renovantur, & addit hoc fieri, dum in cordibus eorum infunditur charitas, non propterea dicit, charitatem esse ipsam formalem justitiam: nam illa particula, *dum* in rigore non indicat identitatem, sed concomitantiam, & connexionem. Unde si verba illa de charitate actuali interpretemur, recte exponentur secundum causalitatem dispositivam. Nam dum infuso amore Deum diligimus ad justitiam ejus recipiendam disponimur. Si vero ea intelligamus de charitate habituali, solum significat connexionem cum justitia, seu gratia, de qua prius locutus fuerat. Nam quia certum est, & magis notum, tunc hominem fieri justum, quando ei charitas infunditur, ideo Concilium illo modo loquendi usum est.

Augustini testimonia explicantur

7 Tertium fundamentum sumebatur ex testimoniis Augustini, propter quæ, & alia, quæ ipse adjungit, Benedictus Pereira ad Romanos quinto, disputatione secunda, licet opinionem Divi Thomæ, quam defendimus, bonis rationibus firmatam esse fateatur, & in publicis scholis eam docuisse, & tutatum esse affirmet, nihilominus ait, probabilius esse Augustinum aliam formalem justitiam, seu gratiam sanctificantem non agnovisse. Nihil autem video in his testimoniis, quod ad hoc asserendum nos cogat. Nam in primis in omnibus illis locis fere semper loquitur Augustinus de dilectione, seu charitate actuali, ut legenti facile patebit. Loquendo autem de actibus sine dubio actus charitatis est excellentius donum inter omnia Spiritus sancti opera. Item illa dilectio est verissima justitia actualis, & dispositive saltem distinguit inter filios Dei, & filios perditionis, & habet cætera, quæ illi Augustinus attribuit. Si autem de charitate habituali illa loca interpretemur, propter connexionem, quam ille habitus habet cum gratia, vel, ut Divus Thomas dixit, quia semper charitas per gratiam formatur, ideo illi tribuuntur, quæ sine gratia non fiunt, nec illi possent attribui. Si ergo dicitur charitas esse justitia; sicut dicitur amicitia, non est autem integra amicitia sine connexione cum gratia, ut declaravimus. Ita ergo neque est perfecta justitia sine gratia, quam ordine naturæ supponit, & a qua secundum connaturalem ordinem, non separatur.

Collatio gratiæ cum cæteris donis.

8 Prius vero, quam ad rationes respondeamus, dubium incidens supra huc remissum, & in his Augustini testimoniis sæpe inculcatum dicendum est, nimirum, quem perfectionis gradum habeat gratia sanctificans inter Spiritus sancti gratias, seu dona, & inter alia Dei beneficia? quod explicare melius non possumus, quam hoc donum cum aliquibus aliis conferendo. Et primo fieri potest comparatio inter habitus gratiæ, & charitatis quoad essentialem perfectionem. In qua censeo, supposita distinctione harum qualitatum, gratiam esse perfectiorem. Probatur, quia ita comparatur gratia ad charitatem, sicut essentia ad proprietatem suam. Item, quia est participatio divinæ essentiæ secundum quandam excellentiorem rationem. Quamvis enim in Deo, sicut in re, omnia sint idem, ita etiam sint æque perfecta, nihilominus secundum rationem, unum attributum est excellentius alio, & sic intellectus concipitur, ut altius attributum, quam voluntas. Unde recte colligimus lumen gloriæ, quod est perfecta participatio divini intellectus, seu scientiæ, esse perfectius charitate. Ita ergo essentia divina secundum se concepta sub perfectiori ratione intelligitur, quam sub ratione amoris; ergo gratia creata, quæ est participatio divinitatis secundum se, & ut natura quædam, est perfectior, quam charitas, quæ est participatio amoris. Et hoc etiam ostendit effectus formalis gratiæ, qui est facere Deum per participationem, & filium Dei adoptivum, & consequenter dare intrinsecum jus hæreditarium ad gloriam, quæ non videntur tam proprie tribui particulari habitui charitatis, ut explicavi. Denique gratia est omnium virtutum principium, & radix, ut ait Divus Thomas dicta quæstione centesima decimaq; articulo tertio, ad tertium, & articulo quarto, ad primum. Quod intelligit etiam respectu charitatis; ergo sentit esse perfectiorem illa. Unde quæstione decima quarta de Veritate, articulo quinto, ad sextum dixit, gratiam esse perfectionem primam omnium virtutum. Neque contra hoc obstant, ut dixi, quæ de perfectione charitatis dicuntur a Paulo, vel Augustino, quia solum comparant charitatem ad cæteras virtutes, sive in habitu, sive in actu: non conferunt autem charitatem cum gratia, quia neque habent operationes diversas, neque de distinctione harum qualitatum clare loquuntur.

Gratia est perfectior in essentiali perfectione ipso lumine gloriæ.

9 Secundo comparari solet gratia cum lumine gloriæ, vel visione beata. Si autem quæ de gratia diximus, attente considerentur, videtur præferenda in essentiali perfectione, etiam illis donis gloriæ, quia etiam ad illa comparatur, ut essentia ad potentiam, & operationem. Neque obstat, quod visio reddat hominem beatum, & non gratia, quia inde solum concluditur, visionem excedere in modo informandi tanquam actus secundus, & ultimus, inde vero non sequitur, quod in essentiali ratione sit perfectior. Nam & ipsum lumen perfectius est in genere entis, quam visio, licet non ita formaliter beatificet, quia non est operatio. Nam ut sit perfectius, satis est, quod beatificet effective tanquam principium connaturale, & proximum ipsius visionis. Et hac ratione etiam gratia est perfectior, quia est principium radicale ipsius luminis,

minis, & visionis, cui talis beatitudo debetur, tanquam illi maxime connaturalis. Unde etiam fit probabile, hanc qualitatem gratiæ esse summæ perfectionis, & excellentiæ, quæ in qualitate creata cogitari potest, quia nulla species beatitudinis excellentior cogitari potest, quam illa, quæ in visione clara Dei consistit; ergo nec potest cogitari, esse divinum participatum excellentius illo, cui beatitudo illa est connaturalis; ergo nec forma, seu qualitas excellentior illa, quæ tale esse divinum præbet, cogitari potest. Unde etiam animæ Christi non credimus, neque intelligimus perfectiorem qualitatem, aut beatitudinis speciem esse communicatam; ergo signum est, non esse possibilem. Quæ dicta intelligantur secundum humanam conjecturam: nam fortasse in thesauris divinæ omnipotentiæ aliud latet.

Confertur gratia cum substantia spirituali creata quoad perfectionem essentialem.

10 Tertio solet conferri qualitas gratiæ cum substantia animæ rationalis, vel Angeli, quam comparationem attingit Divus Thomas dicta quæstione 110 articul. 2. ad 2. & respondet, gratiam in modo esse minus perfectam, quia est accidens, in quantum vero est expressio, vel participatio divinæ bonitatis, esse perfectiorem, & in quæstione 113.artic.9. dicit, ex parte operis facti majus opus esse justificationem impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam sit opus creationis cœli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et in 4. distinctione 49. quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula prima, ad 5. dicit gratiam, licet in ratione accidentis sit minus perfecta, quatenus ordinatur ad aliquid extra, id est, ad perfectius uniendam animam cum Deo, esse perfectiorem. *Et hoc modo* (inquit Divus Thomas) *beatitudo creata, & gratia, & hujusmodi sunt aliquid nobilius natura animæ, cui inhærent.* In quibus verbis non solum de gratia sanctificante, sed etiam de aliis virtutibus, & donis infusis sentit, esse perfectiora, quam animam, quod etiam de charitate expresse dixit 2. 2. quæst. 23. artic.3. quod ibi generaliter ita declarat, quia licet accidens secundum suum esse, id est, secundum communem modum essendi accidentis sit inferius substantia, nihilominus secundum specificam rationem potest esse perfectius suo subjecto, si non manet ex principiis ejus, sed ab alia superiori natura, cujus sit participatio. *Et hoc modo* (inquit) *charitas ejus perfectior, quam anima.*

Opinio S. Thom.

11 Non explicat autem Divus Thomas his locis, quis excessus sit major, neque absolute loquendo, quæ sit entitas perfectior, gratia, vel anima. Tamen in primo, distinctione 17. articulo primo ad sextum, & articulo secundo ad tertium, simpliciter præfert animam charitati, quia in unaquaque re ipsum esse est nobilius, quam cætera, quæ super adduntur post ipsum esse, juxta Dionysium cap. 5. de Divinis nominibus. Et hanc sententiam sequutus est Cajetanus in secunda secundæ, ubi supra. Alii vero contrarium censent, Aragonius in secunda secundæ, dicto articulo tertio, dubio ultimo, qui id confirmat testimonio Divi Thomæ prima secundæ quæst.113.art.9.ad 2. ubi dicit bonum gratiæ unius majus est, quam bonum naturæ totius universi, ubi Cajetanus hæc verba multum commendat, ut semper ante oculos habeantur. Sub bono autem naturæ etiam substantia animæ comprehenditur; ergo ex sententia Divi Thomæ majus, id est melius, & excellentius est gratia, quam ipsa anima. Idem tenet Valentia. 2. tom. disputatione 8. quæstione 4. punct. 1. Et in confirmationem adducit loca Scripturæ, in quibus sapientia, id est, justitia, & sanctitas omnibus divitiis, & regnis præfertur Sapient.7. Proverb.8. & Job. 28. Adducit etiam Augustinum Sermon.15. de Verb. Apostoli cap.5. *Melius est te justum esse, quam te hominem esse, si hominem te fecit Deus, & justum tu te facis, aliquid melius facis, quam fecit Deus.* Ergo secundum Augustinum gratia, quæ dat esse justum perfectior est, quam anima, quæ dat esse hominem. Adducit etiam Nazianzen. in orat.40. de Sancto baptismate dicentem. *Sicut Deus nos primum creavit, ita creatos instauravit, ac refinxit, & quidem figmento* (id est forma) *diviniori, & primum figmentum*, id est animam; *multis partibus superantem.* Et fortasse ideo ibi vocat baptismum Dei beneficiorum præstantissimum, quia nos in filios Dei regenerat. Unde sumitur optima confirmatio: nam perfectius est esse Deum per participationem, quam esse hominem per essentiam, seu naturam, & hac ratione perfectior censetur communicatio Dei secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ.

2. Opinio Aragon.

Judicium authoris.

12 Mihi vero res hæc incerta videtur. Nam licet hæc, quæ posteriori loco adducta sunt, sint pia, & probabilia, tamen in rigore videntur intelligenda secundum moralem considerationem, & in ordine ad beatitudinem consequendam. Ita enim Scriptura comparat sapientiam ad divitias, & cætera bona humana. Unde Augustinus non solum de gratia, & charitate, sed etiam de quocumque pietatis opere censet esse melius ipsa naturali vita. Et simili modo probare solet illud ex Deo esse, & non ex nobis, quia alias ipsi nos meliores faceremus, quam nos fecerit Deus. Unde sæpe istæ comparationes non sunt inter gratiam, & naturam præcise spectatas, sed inter naturam secundum se, & ut perfectam per gratiam, & sic dicitur nobilius figmentum, &c. Ex his ergo non probatur in perfectione entitativa esse perfectiorem gratiam, quam sit animi substantia. Verumtamen neque oppositum argumento satis firmo potest demonstrari. Non enim repugnat speciem constitutam sub genere minus perfecto ratione differentiæ perfectione superare speciem sub genere nobiliori existentem, ut ex metaphysica suppono, quia potentia imperfecta potest interdum conjungi cum nobilissimo actu. Ita ergo species alicujus accidentis videtur posse esse perfectior, quam aliqua substantia. Quod si hoc possibile est, profecto est valde credibile gratiam esse simpliciter meliorem formam, quam sit ipsa anima. Non enim sine magna causa de illa quasi per antonomasiam dixit Petrus: *Magna, & pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ efficiamur consortes naturæ.*

Respondetur primæ rationi oppositæ sententiæ in cap. 11. tractatæ.

13 Superest, ut ad alias rationes respondeamus. Prima sumebatur ex eo, quod necessitas gratiæ est propter operationem. Respondetur illud esse verum de gratia auxiliante, & proxime adjuvante, non vero de quacumque gratia informante, quæ propter suam perfectionem, suumque effectum formalem potest esse necessaria saltem necessitate connaturalitatis, quæ sufficit, quia neque in virtutibus infusis major necessitas invenietur. Unde verum quidem est, quod, si nulla esset operatio supernaturalis in substantia, quæ per se, & ex natura sua postulet supernaturalia auxilia ejusdem ordinis, ut fieri posset, non essent necessariæ virtutes infusæ, quibus connaturaliter fieri possit, & multo minus esset necessaria habitualis gratia, quia nullum esse divinum participatum nobis communicaretur; quia non datur esse perfectum, & quasi substantiale, nisi propter aliquam operationem. Supposita autem operatione supernaturalis ordinis, sicut ex ea colligimus necessitatem virium gratiæ, & virtutum infusarum, quæ sunt proxima principia connaturalia talium operationum, ita etiam colligimus dandam esse aliquam gratiam, quæ sit quasi prima natura illius ordinis, & quasi principale, & radicale principium talium operationum, cui, & cæteri habitus, & auxilia connaturaliter debeantur.

Gratia habitualis active influit in omnes actus supernaturales.

14 Unde ulterius addo, mihi esse valde probabile, gratiam hanc habitualem habere influxum activum in omnes actus supernaturales, tam viæ, ubi ipsa est inchoata, quam patriæ, ubi est consummata. Qui quidem influxus formaliter, seu habitudine distinctus sit ab influxu virtutis, neque vero superfluus sit, quia a virtute est tanquam a principio proximo, a gratia vero, ut a principio remoto, & principali in suo ordine. Fundatur autem hic dicendi modus in probabili principio philosophico, quod ad opera vitæ præcipue sensitiva, & intellectualia non solum per se concurrit potentia proxima, sed etiam anima, quæ tanquam principium eminens, & universale per suas potentias & cum omnibus illis, operatur; tum quia hoc videtur multum pertinere ad perfectionem actus vitalis, ut habeat intimam conjunctionem cum suo principali principio per actualem emanationem ab illo, non tan-

tantum mediante potentia. Nam respectu illius influxus non videtur ipsa anima se habere quasi per accidens, aut materialiter, sed etiam per se ipsam simul cum potentia operando; tum etiam, quia ex hoc modo influendi animæ videtur oriri, ut interdum ex operatione unius potentiæ sequatur operatio alterius per naturalem simpatiam, vel subordinationem, qualis inter potentiam appetentem, & cognoscentem invenitur; interdum vero attentio unius potentiæ ad suam operationem impediat operationem alterius, ut in sensibus, & potentiis (ut ita dicam) disparatis experimur. Si ergo hoc verum est in actibus ordinis naturæ, intelligere profecto debemus cum eadem proportione elevari animam ad eliciendos actus supernaturales, ita ut non tantum per potentias, sed etiam per suam essentiam influat in illas. Sicut ergo potentiæ elevantur per virtutes infusas, ut per illas connaturali modo præbeant suum influxum ad actus supernaturales, ita anima elevatur per gratiam, ut suum peculiarem influxum connaturali etiam modo præbeat. Hoc ergo modo satis probabiliter dicitur, gratiam hanc dari ad agendum, non ut principium proximum, sed ut principium eminens, & universale.

15 Sed objici potest, quia in ordine naturali, etiam posito illo principio, quod anima simul cum potentia actu influat in opera vitæ, unus tantum habitus positus in potentia sufficit ad perfectum modum operandi, neque oportet alium ponere in substantia animæ; ergo idem erit in supernaturalibus. Et declaratur secundo, nam actus v. g. charitatis, ut est dilectio, sufficienter fit a voluntate, & ut est talis dilectio rationem illam sufficienter habet a charitate; ergo nihil est, quod possit habere a gratia, ac proinde superfluus est ejus influxus. Sed hæc parum urgent. Ad primum enim negatur consequentia, quia est valde dissimilis ratio: nam in naturalibus anima est proportionatum principium actuum naturalium, neque ex parte illius est aliqua difficultas in exercitio talium operationum, sed tota provenit ex repugnantia, vel diversarum potentiarum inter se, vel plurium inclinationum ejusdem potentiæ, vel ex alia simili imperfectione proximæ facultatis, ideoque in ordine naturali sufficiunt potentiarum habitus. At vero in ordine supernaturali anima ipsa est improportionatum principium ad influendum in actus supernaturales, & ideo etiam ipsa confortari potest, & debet, ut in suo genere connaturaliter influat. Ad secundum respondetur, illam partitionem solum habere locum secundum rationem, seu diversas habitudines conceptas in ordine ad specificationem subalternam, vel ultimam; in ordine vero ad efficientiam physicam nihil referre, quia actus charitatis, tam ut est dilectio, quam ut est charitas, est a charitate, ut a principio connaturali proximo, & a voluntate, ut a potentia vitali proxima, & ab anima, ut a principio substantiali vitæ, & ita etiam posse emanare a gratia, ut a principio quasi substantiali ordinis supernaturalis.

Objectio.

Diluitur.

16 Ad secundam principalem rationem, quæ sumebatur ex effectu formali faciendi hominem gratum, quia videtur id sufficienter præstare charitas, quatenus constituit hominem sanctum, & Deo amicum, jam responsum est declarando, quomodo solus habitus charitatis non constituat integrum amicitiæ vinculum, neque etiam conferat perfectam sanctitatem sine gratia. Nam perfecta sanctitas principaliter in participatione divinæ naturæ consistit, & hæc eadem est, quæ hominem reddit maxime diligibilem, & ad amicitiam cum Deo contrahendam dignum constituit. Unde etiam patet responsio ad tertiam rationem, quæ de effectu formali gratiæ procedebat. Non est autem difficile intelligere, quod gratia, licet sit in essentia animæ, peculiari modo faciat hominem sanctum, & bonum, non quidem inclinando ad peculiarem operationem virtutis, sed conferendo animæ quoddam esse, cui sit connaturalis omnis virtus infusa, ejusque operatio, & dando vires animæ ad influendum suo modo in omnia hujusmodi opera virtutis.

Solvitur 2. ratio.

Ad 3.

Ad confirmationem autem ibi additam de formali expulsione peccati ab eodem subjecto, quoniam non est hic dicendi locus de subjecto proximo peccati, respondetur breviter, actuale peccatum esse proxime in voluntate, habitualem autem culpam, seu peccati maculam non in sola voluntate manere, sed usque ad animam penetrare, illamque vita privare, & ita in illa principaliter manere, ideoque gratia etiam primo, & per se expellit peccatum ab essentia animæ, consequenter vero etiam per charitatem tollit a voluntate maculam aversionis, qui in ea permanserat.

Ad confirmat.

17 Quartum argumentum postulat, an gratia, & charitas possint de potentia absoluta separari. In quo breviter dico, nullam esse repugnantiam in hujusmodi separatione, quia sunt res distinctæ, & in effectibus suis, non habent inter se essentialem dependentiam, ergo licet habeant proportionem, & connaturale quoddam vinculum propter quod secundum ordinariam legem non separantur, nihilominus potuisset Deus unam sine altera dare, vel conservare, prout vellet. Et hoc supponit D. Thom. quæstione 27. de Verit. artic. 2. ad 4. Duobus autem modis posset id fieri. Primo infundendo charitatem sine gratia, & de hoc casu tractat Divus Thomas in dicto loco, & sentit, hominem, habentem solum habitum charitatis sine gratia, non fore satis idoneum ad merendum de condigno vitam æternam, quod est valde probabile, tum quia deesset tali personæ præcipua dignitas necessaria ad tale meritum ex parte operantis, nimirum, quod sit factus Deus per participationem; tum etiam, quia illi homini non deberetur vita æterna, ut hæreditas, quia non esset intrinsece, & proprie filius adoptivus, quia non haberet naturam patris participatam, meritum autem de condigno supponit hoc jus filiationis, & in eo fundatur. Hoc autem intelligendum est secundum connaturalem ordine talis meriti: nam si Deus alium ordinem constituere voluisset, & præmium illud sub conditione talium operum promittere, non deesset in operibus ex charitate procedentibus proportio ad præmium ob aliquod meritum de condigno sufficiens quamvis non tam perfectum, quantum nunc est, propter rationem dictam.

Deus potest gratiam & charitatē mutuo separare.

18 Secundo possunt illæ qualitates separari infundendo gratiam, & non habitum charitatis, ut de facto fortasse Magister sensit, quia licet negaverit charitatem creatam, non constat gratiam etiam negasse. Tunc ergo persona ex parte sua haberet sufficientem condignitatem ad meritum, & hominem constitueret filium Dei adoptivum, & hæredem, ac proinde etiam redderet sanctum, & quantum est ex se, a peccato immunem. Solum ergo careret talis homo proximo connaturali principio diligendi, & perfectam virtutem operandi, & ex hac parte non esset homo tam perfecte justificatus, sicut homo est; posset tamen Deus per auxilium efficientiam habitus supplere, & tunc opus esset perfecte meritorium, quia opus ipsum in se esset æque perfectum, & in persona operante esset sufficiens condignitas, & conditio illa, quod actus eliciatur per habitum charitatis, non est tam necessaria ad meritum de condigno, ut postea videbimus.

Altera gratiæ a charitate separatio.

19 In quinto argumento petitur, an virtutes infusæ proprie, ac physice manent a gratia ad eum modum, quo potentiæ fluunt ab anima. Id enim insinuat D. Thomas 1. 2. quæst. 100. artic. 3. ad 3. ubi de gratia dicit: *Supponitur virtutibus infusis tanquam earum principium, & radix.* Et apertius in artic. 4. ad 1. dicit, quod *Sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus.* Idemque docet de virtutibus, & donis infusis 3. part. quæst. 62. artic. 2. Quæ sententia in rigore, & proprietate intellecta, ut verba sonant, solum potest suadere, quia ad majorem gratiæ perfectionem hoc pertinere videtur, & majorem connexionem, & unionem istarum qualitatum inter se, alioqui non apparet in hoc repugnantia, aut magna difficultas. Qui autem ita senserit, excipere

Solutio 5. argum. D. Thom. opinio.

debet

debet habitus fidei, & spei quoad substantiam eorum, quia non pendent a gratia in conservari, ergo neque in fieri. Unde dicendum est, illas non esse quasi proprietates subsequentes gratiam, sed veluti dispositiones de se remotæ, & quæ tempore præcedunt formam, & ideo possunt etiam sine forma permanere, quamvis fortasse, quando sunt illi conjunctæ, ab illa etiam foveantur, & conserventur.

10 Fortasse tamen necessarium non est, comparationem illam, quam D.Thom. facit in physico rigore intelligere. Primo, quia probabile est, virtutes infusas, cum non sint connaturales potentiis, quibus infunduntur, a solo Deo posse immediate fieri in illis, seclusis miraculis, vel operatione instrumenti præter naturas rerum operantis; ergo verisimile est non procedere a gratia per propriam resultantiam, quia illa futura esset connaturalis, & non est sine aliqua efficientia physica. Secundo, quia alias lumen gloriæ deberet, etiam physice, profluere a gratia consummata, quia etiam est tanquam facultas, & proprietas ejus, quod tamen non videtur verisimile, alioqui præternaturale esset, & quasi violentum, quod in aliquo statu esset gratia, & impediretur, ne ab ea flueret lumen gloriæ. Unde novum sumitur argumentum, quia a gratia non manat fides, neque etiam lumen gloriæ: ergo nulla virtus intellectualis ab illa manat, ergo nec charitas, quia cum intellectus sit prior voluntate, non est verissimile virtutem affectivam manare a tali forma, & non effectivam. Item non apparet ratio, cur a gratia fluat potius habitus dilectivus amicitiæ qui est charitas, quam concupiscentiæ, qui est spes, cum amor sui sit maxime connaturalis, & quodammodo prior. Denique pro ratione, & indigentia subjecti plures, vel pauciores virtutes, infunduntur cum gratia, v.g. virtutes morales non omnes infunduntur Angelis; ergo signum est, non infundi per naturalem emanationem a gratia, sed juxta divinæ providentiæ dispositionem. Satis ergo est, quod in hac infusione servetur quædam connaturalis proportio, & quod ratione gratiæ, tanquam illi debitæ, infundantur.

Opinio D.Thom. explicatur.

CAPUT XIV.

Utrum circa objecta, seu materias habituum infusorum dentur aliqui habitus acquisiti, quasi annexi, vel concomitantes habitus infusos.

1 HActenus omnes habitus gratiæ, ac per se infusos declaravimus, & præter eos, quos recensuimus, nullos alios esse tanquam certum supponimus, quia nec necessarii sunt, nec facile cogitari possunt, neque habent aliquod authoritatis fundamentum, sine quo ex supernaturalibus rebus aliquid novi affirmare, vanum, & imprudentissimum est. Quia vero exercitio actuum circa materias supernaturales aliqui habitus acquiri videntur, ideo ad hujus libri complementum necessarium visum est aliqua de his habitibus dicere, nimirum, an sint, & per quos actus, vel ad quos effectus acquirantur? Duobus autem modis intelligi potest, aliquos habitus acquisitos comitari infusos.

Quæstionis exciti[n]dæ occasio.

Primo quia per eosdem actus supernaturales, & infusos, qui ab habitibus infusis, vel per divinum auxilium eliciuntur alii habitus acquiruntur. Secundo, quia per alios actus naturales qui circa easdem materias habituum infusorum fieri possunt, ut superiori libro visum est, producuntur habitus talibus actibus proportionati. Inter quos duos modos est clarum discrimen, quia juxta priorem modum, habitus acquisitus quasi per se comitatur infusum, suos actus exercentem, nam eo ipso, quod suos actus elicit, simul, & quasi necessitate naturali alium habitum inducit. Juxta posteriorem autem modum concomitantia habitus acquisiti omnino accidentaria est, & contingens, quia talis habitus nullo modo acquiritur per efficientiam habitus infusi, aut per se, aut per actus suos, sed per exercitium aliorum actuum, qui per accidens, & successive, ac diversis temporibus contingit misceri, seu interponi cum actibus infusis. De utroque igitur ordine horum habituum dicendum est.

2 Circa priorem partem in primis ponimus supernaturales actus non efficere in nobis habitus supernaturales, quia omnes illi immediate a Deo infunduntur, ut nunc supponimus, rationem autem investigabimus infra libro octavo, capite quarto tractando de causis gratiæ. Unde etiam supponere possumus, hos actus supernaturales non inducere habitum ejusdem speciei cum habitu infuso, quia ut omittam, vel esse impossibile, vel superfluum multiplicare habitus solo numero differentes in eadem potentia, & in ordine ad idem objectum, in præsenti est peculiaris repugnantia. Quia vel ille habitus est supernaturalis quoad substantiam, vel non est? Si non est, quomodo potest esse ejusdem speciei cum habitu per se infuso, qui in substantia supernaturali est? qualitates enim vel entitates naturales, & supernaturales in substantia non solum specie, sed etiam genere differunt. Si autem talis habitus supernaturalis in substantia fingatur, impossibile est illum acquiri per actus, quia de ratione talis habitus est, ut sit per se infusus, & hunc solum modum productionis connaturaliter postulat. Hæc est enim ratio, ob quam habitus gratiæ sunt per se infusi, quia in substantia sua sunt supernaturales, & principia per se necessaria talium actuum, atque inde consequenter habent, ut non possint fieri per actus. Nam profecto si actus infusi possent facere habitum supernaturalem in substantia, non facerent alium ab eo, qui nunc infunditur, nam actus charitatis, verbi gratia si esset primus non factus per habitum, sed per auxilium, efficeret habitum charitatis: Si vero est elicitus ab habitu, quem supponit, tunc vel est intensior habitu, & ita intendet illum, etiam effective, vel non est intensior, & sic non efficiet, non quia non possit, sed quia supponit factum, quod etiam in habitibus acquisitis contingit. Cum ergo supponamus, actus supernaturales non posse efficere suos habitus, evidens est, multo minus posse alios similes in specie producere. Difficultas ergo superest de habitibus acquisitis, & in substantia naturalibus.

Duo supponuntur

3 In quo puncto multi affirmarunt, per actus virtutum infusarum acquiri aliquos habitus, variis tamen modis, & ex principiis valde diversis. Primus ergo modus opinandi est eorum, qui tenent actus virtutum infusarum esse naturales quoad substantiam, qui consequenter dicunt actus illos habere per substantiam suam vim efficiendi aliquem habitum ejusdem ordinis, ac proinde naturalem, quoad substantiam, vel si jam præexistentem inveniant, posse illum intendere per physicam efficientiam, si alias sint sufficienter intensi. Ita sentit Alman. tract. secundo Moral. cap. 3. & Clarius in 3. distinct. 23. quæst. 3. & distinct. 26. quæstio. 1. Idemque opinatur Scotus ibi quæst. 1. Gabr. quæst. 2. Item Scotus distinct. 26. §. *Ad quæstionem*, & Gabr. conclus. 1. & distinct. 27. conclus. 5. Nam licet Scotus, & Gabriel expresse non dicant, illos habitus acquiri per actus virtutum infusarum, satis id indicant, præsertim cum in fundamento illo, quod tales actus sint in substantia naturales conveniant. Et hoc modo potest pro eadem sententia citari Marsil. in 3. quæst. 14. artic. 1. in 3. part. illius dub. 1. Et solet idem tribui Cajetan. prima secundæ quæst. 63. artic. 3. Sed ibi licet ponat habitus Theologicos acquisitos similes in materia virtutibus Theologicis infusis, non tamen dicit produci per actus earum, sicut ponendo virtutes morales acquisitas, & infusas, non dicit illas produci per actus istarum. Neque etiam perstitit in illo fundamento, quod actus supernaturales sint naturales quoad substantiam, licet aliquando ita senserit, ut in secundo libro visum est. Verius potest citari pro hac sententia Petrus Bergomensis de quo infra dicam. Hæc vero sententia licet consequenter loquatur, ex falso fundamento procedit, & quia de illo satis in superioribus dictum est, ideo non oportet iterum contra hanc sententiam disputare, sed ex contrario fundamento oppositum inferre, ut mox dicemus.

Modus opinandi.

Rejicitur.

4 Secun-

Modus alter opinandi.

4 Secundus modus opinandi est per actus infusos, & supernaturales quoad substantiam, produci habitus naturales quoad substantiam, & acquisitos, & nihilominus postea inclinantes ad eosdem actus infusos, & cooperantes cum potentia, & habitibus infusis ad similes actus supernaturales efficiendos, diverso tamen modo, quam infusi habitus efficiunt. Quia illi habitus acquisiti non concurrunt ad substantiam actuum, dando nimirum potestatem ad illos efficiendos, sed dando tantum facilitatem. Quæ facilitas est modus actus a substantia ejus distinctus, & in actu supernaturali potest esse naturalis, ideoque inconveniens non est, quod habitus naturalis, & acquisitus possit hoc modo ad actus supernaturales concurrere. Quæ opinio sumi potest ex Vazq. 1. disput.79. cap. 10. num. 48. quamvis illi non simpliciter adhæreat.

Explodi-tur.

5 Mihi tamen non probatur, ut in superioribus tetigi, tractando de numero virtutum Theologalium. Et ibi dictis solum occurrit addendum, facilitatem actus non esse modum aliquem absolutum distinctum a substantia actus, sed addere solum habitudinem ad suum principium, quatenus ex majori propensione, vel virtute, vel meliori dispositione, vel circa subjectum melius dispositum operatur, ut in Metaphysica disput. 44. sect. 6. ostendi. Neque intelligi potest alius modus absolutus in actu, qui in instanti fit. Nam si fieret successive, posset facilitas in velocitate agendi constitui, in actibus autem, qui in momento fiunt, non intelligitur, quisnam modus absolutus possit esse facilitas, vel in quo consistat. Imo in agentibus naturali, seu transeunti actione non videtur posse inveniri facilitas in actione instantanea nisi quatenus fit, non obstante majori resistentia, vel quatenus actio in momento intensior fit, nihil autem horum est modus absolutus in actione præter substantiam, & intensionem ejus, & habitudinem ad principium tantæ virtutis. Unde proprie loquendo facilitas actionis non fit tanquam terminus alterius actionis, quis enim potest hoc concipere? Alias & quidam progressus in infinitum fieri posset, & difficultas etiam in agendo esset peculiaris modus actionis, & per novam actionem fieri oporteret, quæ profecto non sunt verisimilia. Non est ergo facilitas modus, qui fiat (ut sic dicam) sed ipsa actio faciliter, vel difficulter dicitur fieri solum per quandam habitudinem, & proportionem ad vim effectivam cum his, vel illis conditionibus. Idem ergo est in actibus immanentibus, in quibus est hoc peculiare, quod & inclinatio, & virtus activa potentiæ potest augeri per habitum, & actus etiam pendet, vel ex apprehensione, vel ex affectu, ad quem loquitur suavitas, seu delectatio: vel ex motu alterius potentiæ cooperantis, vel resistentis, vel sæpe etiam ex dispositione corporis, & per comparationem, & respectum ad hæc omnia dicitur actus faciliter fieri, quæ facilitas interdum in negatione consistit, quia v. g. actus fit sine resistentia alterius facultatis, vel corporis: interdum in aliqua conditione positiva, non tam ipsiusmet, quam agentis, quod majori virtute, suavitate, aut apprehensione operatur.

Habitus acquisitus non potest dare facilitatē agendi in actibus infusis tanquam principiū per se influens in actum.

6 Hinc ergo concludo, non posse habitum acquisitum dare facilitatem agendi in actibus infusis tanquam principium per se influens aliquid in ipsum actum. Probatur primo, quia illa facilitas, ut dixi, non est in actu aliquid intrinsecum absolutum, & distinctum a substantia actus. Secundo, quia talis habitus non potest augere virtutem activam talis actus quoad entitatem ejus, quia ille habitus est mere naturalis, & entitas actus est supernaturalis. Imo licet quis fingat, illum habitum elevari ad agendum virtute obedientiali, etiam inde non cresceret virtus activa, cum actus supernaturales semper commensurentur principio proximo supernaturali, ut lumini gloriæ, charitati, &c. Tertio, quia habitus, qui acquiritur circa actus naturales, inclinat ad actus ejusdem rationis cum his, a quibus genitus est, & ad idem objectum sub eadem ratione formali, in præsenti autem habitus acquisitus non potest inclinare ad idem objectum sub eadem ratione formali, quia illud objectum supernaturale est, ut libro superiori vidimus. Neque etiam potest talis habitus ad actus infusos inclinare, tum quia naturalis qualitas non habet naturalem appetitum ad supernaturalia; tum etiam, quia naturalis inclinatio habitus ad actum fundatur in virtute activa naturali talis actus, hanc autem virtutem non habet habitus acquisitus circa actus infusos, ut ostensum est. Hic ergo modus addendi habitus acquisitos ultra infusos circa easdem materias verisimilis non est. Unde facilitas, quæ in exercendis actibus infusis invenitur, per se quidem provenire potest ex gratia Dei, vel physice augente virtutem effectivam habitus, vel moraliter dante majorem suavitatem, aut illustrationem, vel affectionem majorem in operando. Per accidens autem potest ex consuetudine provenire, quatenus per illam vel tolluntur aliqua impedimenta, vel naturales potentiæ, aut organa ministrantia his actibus, usu ipso melius disponuntur.

Modus 3. opinandi.

7 Tertius modus opinandi est, per actus infusos fieri habitus ejusdem rationis cum habitu naturali, qui per actus mere naturales acquiri potest, ut v. g. per supernaturalem actum credendi Deum esse trinum & unum, acquiri habitum fidei acquisitæ ejusdem rationis cum habituali fide, quam habere potest de illo articulo hæreticus errans circa alios. Et hoc modo opinari videntur Molina 1. part. quæst. 1. articul. 3. disput.3. in fine, & in Concord. disput.8. ad artic.13. in fine, & Azor lib. 3. Institut. cap. 21. quæst. 3. in tom. 1. præter alios antiquos. Quos authores maxime movit quædam experientia: nam si catholicus fiat hæreticus per errorem in uno articulo, retinet aliquem habitum fidei circa alios, & non infusum, quia illum omnino amisit, ergo acquisitum, & non nisi per actus fidei infusæ, quia, cum ille erat catholicus, omnia mysteria ita credebat; & fieri potest, ut actus fidei acquisitæ circa illa non exercuerit; ergo per hujusmodi actus inducitur habitus mere naturalis, qualis est ille, qui manet sine fide infusa, & absque illa per actus mere naturales acquiri potuisset. Simile argumentum sumitur ex alio effectu, quem experimur, nam qui in actibus divini amoris sæpius exercetur, facilius postea illos elicit, ergo acquirit habitu illam facilitatem præbentem.

Quomodo autem, vel qua ratione possint supernaturales actus hujusmodi habitum inducere, altero e duobus modis ab his authoribus explicatur. Primo enim ait Molina actum infusum eminenter continere acquisitum, & ideo posse inducere eundem habitum, quem naturalis actus facere posset. Secundo ait Azor actum supernaturalem convenire cum naturali in ratione generica credendi, sperandi, &c. Et hoc satis esse, ut actus supernaturales repetiti generent in nobis habitus inclinantes ad credendum, sperandum, &c. saltem naturali modo. Declaraturque exemplo: nam actus isti infusi relinquunt in nobis species, per quas recordamur credidisse pœnitentiam egisse, &c. ergo eadem ratione possunt prædictos habitus post se relinquere. Denique citari solet pro hac sententia Divus Thomas quæst.17. de Verit. artic. 1. ad 4. secundi ordinis, ubi dicit ex actibus infusæ charitatis vel generari aliquem habitum dilectionis, vel præexistentem augmentari.

Refutatur generali assertione.

8 Sed hic etiam dicendi modus mihi non probatur, & ideo generaliter assero, ex vi actuum supernaturalium nullum habitum acquisitum comitari infusos circa eorum materias. Ita docet D. Thom. quæst. 27. de Veritat. artic. 2. ad 4. ex argument. sed ibi tantum de gratia loquitur: tamen de aliis habitibus infusis id docet aperte, quæst. 1. de Veritat. artic. 10. ad ultim. & articul. 11. ad 24. 1.2. quæst.51. articul. 4. ad 3. ubi Cajetan. Conradus, Medina, & alii idem sequuntur, & idem tenet Vazquez dicto cap. 10. & Valent. 2. tom. disput.4. quæst.3. punct.4. & disput. 5. quæst.2. punct.3. Et probatur, quia actus non producit habitum, nisi circa idem objectum materiale, & formale, in quod ipse tendit, sed actus supernaturales non possunt producere habitum inclinantem ad suum objectum formale, ergo absolute non possunt inducere habitum inclinantem ad operandum circa eandem mate-

materiam. Minorem supponimus, ut claram, & jam probatam. Maior vero in primis sumitur ex Aristotel. libro secundo Ethicor. capite primo & ex principiis philosophiæ. Deinde probatur inductione, quia actus scientiæ non potest inducere habitum ad assentiendum eidem propositioni propter authoritatem humanam, vel propter rationem probabilem, quia non inducit habitum, nisi sub sua ratione formali, & idem invenietur in reliquis habitibus virtutum, & vitiorum. Ratio vero est, quia obiectum formale est motivum, in quod præcipue potentia tendit, & ideo ex vi talium actuum non inducitur facilitas, vel propensio, nisi sub tali motivo. Item quia non potest aliter intelligi quod inducatur habitus certe speciei, quod, probando consequentiam, declaratur. Quia non potest habitus inclinare, nisi sub aliqua determinata ratione formali; ergo maxime sub illa, sub qua tendunt actus, per quos habitus generatur.

9 Hæc consequentia videtur per se evidens; tum quia cum actus producant habitum, tanquam proprium effectum suum, profecto efficiunt illum sibi similem, quantum possunt; ergo efficiunt illum aptum ad operandum sub suo objecto formali potius, quam sub quocumque alio; tum etiam, quia habitudo ad aliud objectum formale non est unde convenire possit tali habitui, nec reddi potest ratio, cur potius sub hac, quam sub alia ratione tendat in obiectum, si non tendit sub ratione obiectiva aliorum actuum, a quibus genitus est. Antecedens autem probatur, quia ex solo materiali obiecto nulla ratio specifica habitus sumi potest, quia materiale obiectum de se indifferens est ad plures rationes formales, & ita de se nullam dat speciem determinatam. Præterea est optima ratio, & communis, quia habitus acquisitus semper efficit actum similem in specie illis, a quibus genitus est, ut docet Aristot. supra, & D. Thom. 1. 2. q. 78. ar. 2. ad 2. & 1. p. q. 89. ar. 6. ad 3. Et ratio est, quia habitus generatur, tanquam pondus quoddam ad eosdem actus, & tanquam virtus effectrix illorum, ut potentia facilius, & delectabilius possit similes actus efficere, sed actus infusi non possunt efficere habitus productivos similium actuum; ergo multo minus possunt producere habitum effectivum actuum dissimilium quia neque hæc est naturalis conditio actuum, & habituum, nec fingi potest ratio, ob quam talis habitus inclinet ad aliam speciem actuum; vel cur ad unam potius quam ad alteram. Quod magis ex responsione ad fundamenta contrariæ sententiæ confirmabitur.

Optima ratio

Infirmat. 1. experientia

10 Argumentum ergo a primo experimento sumptum infirmum est, tam in antecedente, quam in illatione. In antecedente quidem, quia vix fieri potest, ut qui prius catholice credebat omnia, & singula revelata, & postea unum articulum negat, & alia retinet, non statim sentiat suam fidem infirmiorem, & minus fundatam circa ea, quæ retinet, quia illamet nova electio, & discretio inter ea, quæ antea æqualiter credebat, de se reddit incertam fidem eorum, quæ retinentur, & consequenter difficiliorem, quam antea erat. Quo circa (ut de illatione dicamus) si aliqua facilitas postea sentitur, vel est ex aliquo habitu humanæ fidei antea acquisito, non per actus divinæ fidei, sed humanæ, quorum frequentia præcesserat & non raro interponitur inter actus perfectæ fidei divinæ: vel certe oriri potest ex sola memoria præteritæ fidei, cum speciebus de eisdem obiectis permanentibus, & rationibus persuadentibus illa esse credenda, & fortasse etiam ex habitu acquisito credibilitatis talium rerum, quæ omnia sufficiunt ad facile credendum per actum fidei humanæ. Existimoque, ut dixi, hanc facilitatem esse multo minorem in tali homine in principio lapsus ejus, postea vero usu firmari, & faciliorem reddi, vel novum habitum naturalis fidei acquirendo, vel præexistentem augendo.

Ad secundum experimentum

Ad secundum experimentum facilior est responsio, nam illa facilitas magna ex parte provenit ex memoria, & phantasmatis, vel ex aliqua dispositione appetitus, qui per actus naturales cooperatur dum voluntas supernaturaliter amat, potest etiam corporis dispositio ad id conferre, saltem impedimenta auferendo, fortasse etiam nonnihil conducit intentio habitus infusæ charitatis, quæ saltem meritorie per actus obtinetur. Denique verisimile est Deum majori auxilio talem hominem prævenire, atque juvare, & inde maxime solet facilitas hujusmodi provenire.

11 Ad priorem modum explicandi contrariam sententiam negatur assumptum. Sine fundamento enim dicitur actum fidei infusæ eminenter continere actum fidei acquisitæ. Aliud est enim esse eminentiorem, id est, perfectioris speciei, & naturæ, aliud eminenter continere illum, & licet primum sit verum, secundum falsum est, nec ex primo sequitur, neque aliunde ostendi potest. Non enim semper species perfectior eminenter continet imperfectiorem, sed oportet, ut se habeat per modum causæ æquivocæ, & universalis, quod non potest tribui actui fidei infusæ respectu acquisitæ, sive quoad habitum, sive quoad actum ejus. Alias dicere quis posset, etiam habitum infusum fidei posse elicere actum fidei naturalis, quia eminenter continet illum. Cur enim hæc continentia eminentialis magis tribuetur actui, quam habitui? consequens autem est falsum, alias fides divina eliceret actum de se fallibilem, quod repugnat perfectioni ejus.

Improbatur 1. modus opinandi

Unde non minus repugnat actui infallibili, producere habitum de se fallibilem. Item eadem ratione dicere quis posset, actum scientiæ eminenter continere habitum opinionis, & posse illum efficere, quod est plane absurdum. Nulla est ergo talis continentia eminentialis, neque oportet confundere ordines actuum, & habituum gratiæ, & naturæ, condistinguuntur enim inter se, tanquam species particulares diversorum ordinum, non tanquam causa universalis, & effectus particularis, ac æquivocus.

12 Ad alterum modum explicandi illam sententiam respondemus, non esse verisimiliorem. Primo quia ratio illa generica fidei, vel amoris, licet abstracte concepta non sit supernaturalis, prout in re invenitur contracta in supernaturali actu ad ordinem supernaturalem elevata est, & ideo etiam secundum illam non poterit habitum naturalem producere. Secundo, etiam si ratio illa, ut abstracta consideretur, nec naturalis, nec supernaturalis est, sed ab utraque ratione abstrahit; ergo si actus secundum illam præcisam rationem ageret, induceret habitum nec naturalem, nec supernaturalem, sed indifferentem, seu abstrahentem, quod in re ipsa inveniri, manifeste repugnat.

Rejectio 2. modi opinandi

13 Unde argumentor tertio, quia si actus infusus v. g. fidei produceret habitum secundum solam rationem genericam, produceret habitum habentem in se rationem genericam fidei, non contractam ad rationem fidei infusæ, vel acquisitæ, quod nec fieri, nec intelligi potest, quia licet illa ratio communis possit mente abstrahi, in re tamen non potest ab omnibus differentiis, seu modis contrahentibus separari. Item alias ille habitus non posset producere actus alicujus fidei specificæ, sed tantum fidei in communi, quod quam sit absurdum per se patet.

13 Neque est simile, quod sumitur ex speciebus intelligibilibus, quas actus infusi relinquunt in memoria. Quia illæ fortasse non repræsentant immediate ipsos actus infusos, sed cognitionem illorum, quasi experimentalem, quæ cum illis concurrit. Si enim aliquis tunc non adverteret, se amare, postea non recordaretur amasse, quia memoria non relinquitur proxime, nisi ex cognitione præcedente. Cognito autem illa, quam habemus de actibus supernaturalibus, quando illos exercemus, imperfecta est, & confusa, quia non est de ipsis actibus in se, penetrando, & videndo quales sint, sed solum secundum quasdam rationes communes illos concipiendo. Et ideo talis cognitio mere naturalis est, & acquisita, qualis est omnis humana experientia, & ob hanc rationem potest relinquere speciem sibi proportionatam.

Simile non admittitur

Discrimen aliud

14 Deinde est alia differentia notanda: quod actus cognitionis potest terminari ad rationem universalem, & genericam illa sistendo, & ab illa tanquam a particulari objecto, in sumendo particularem speciem cognitionis confusæ, & imperfectæ. Unde fit, ut etiam species intelligibilis, sive quod est principium talis cognitionis sive quæ ex illa in memoria relinquitur, possit etiam repræsentare confuse actum cognitionis, vel amoris qui præcessit, secundum rationem communem, non repræsentando distincte propriam rationem ejus. Et propterea ex hac parte non repugnabit, actus infusos secundum generales rationes credendi, vel amandi relinquere speciem sui, quæ postea non est futura principium similium actuum, sed cognitionis imperfectæ, & confusæ eorundem actuum, & ideo potest etiam esse naturalis, & relicta ab actibus infusis secundum rationem aliquam communem, in qua cum actibus naturalibus conveniunt. In quo est longe diversa ratio de productione habitus: nam ille ponitur ut sit principium physicum similium actuum, & ideo necesse est, ut & ad determinatam speciem actuum inclinet, & si sit acquisitus, ut ab actibus, non tantum secundum rationem genericam, sed secundum propriam, & specificam producatur.

15 Ad locum D. Tho. Bergomensis in Concordantiis fatetur D. Tho. illo loco id docuisse, quod ipse etiam sequitur. Quia *actus* (inquit) *infusi possunt efficere habitum diversum in specie*, & addit interdum habitum infusum acquisitum, & infusum esse ejusdem speciei, & tunc per actus elicitos ab habitu infuso, non acquiri novum habitum, sed confirmari præcedentem, & ita exponit alia loca D. Thomæ. Verumtamen prior pars sententiæ ejus in se falsa est. Quod si D. Thom. illam docuit illo loco, in partibus illam revocavit. Fortasse tamen cum ibi dicit ex actibus infusæ charitatis generari habitum dilectionis, vel præexistentem augeri, non intelligit generari effective, sed dispositive, & augeri meritorie, & ita non loquitur, nisi de ipso habitu infusæ charitatis, qui per suos actus inducitur, vel augetur dictis modis. Altera etiam pars illius sententiæ, si intelligatur de habitu per se infuso, falsa est, ut ostendimus: si autem intelligatur de habitu per accidens infuso, non est ad rem, neque ad mentem D. Thomæ: nam in locis a nobis citatis de virtutibus per se infusis, & actibus earum evidenter loquitur.

Tractatur secundum dubium in titulo propositum

1 Opinio

16 Superest aliud punctum propositum, an habitus aliqui acquisiti comitentur infusos ratione aliorum actuum naturalium, qui circa materias actuum infusorum interdum exercentur. In quo etiam varie loquuntur authores, quidam simpliciter negant hujusmodi habitus, licet non negent prædictos actus naturales. Fundantur, vel quia illi actus sunt imperfecti, & inefficaces, qui non sufficiunt determinare potentiam per aliquem habitum, vel quia raro tales actus exercentur, & ideo non est tanta frequentia actuum, quæ sufficiat ad inducendum habitum. Sed hoc fundamentum debile est, quia licet illi actus sint imperfecti, poterunt inducere habitus inclinantes ad similes actus imperfectos. Nec video, cur in suo gradu dicantur inefficaces: nam assensus fidei humanæ, licet sit circa veritatem divinam, & supernaturalem, absolutus assensus est, & satis determinatus, licet non tam certus: cur ergo non poterit habitum producere? Alia vero pars de raritate actuum voluntarie sumitur, & fortasse verius est, homines, etiam fideles, & justos plerumque exercere actus fidei humanæ circa veritates revelatas, & in illa sæpe fundare actum spei, vel amoris. Sicut etiam, licet habeant virtutes infusas morales, sæpe, & fortasse frequentius, per acquisitas operantur. Quin potius aliqui in alio extremo dixerunt, saltem in materia fidei, actum fidei acquisitæ necessario supponi ad infusum circa easdem veritates, unde fit consequens, ut idem cum proportione dicendum sit de habitibus. Sed hoc etiam falsum existimo: nam fides infusa non pendet ab acquisita, nec illam necessario exigit. Sed hoc pertinet ad materiam de fide, ad quam propterea illud remitto.

Debile fundamentum

Opinio 2 opposita

Est falsa

17 Dico ergo per actus naturales, qui circa materiam virtutum infusarum fieri possunt habitus etiam naturales, & acquisiti generari possunt. Hæc assertio satis probata est ex dictis contra priorem sententiam. Et quia nulla ratio probabilis occurrit, ob quam hi actus sint inefficaces ad producendos habitus sibi proportionatos, magis quam alii actus naturales intellectus, & voluntatis. Imo cum istæ potentiæ videantur ad hos actus minus propensæ, & alioqui procedant ex virtute naturali earum, magis possunt his habitibus indigere, & majori ratione illos poterunt comparare. 1. Assert.

18 Secundo, dico acquisitionem horum habituum nunquam esse per se necessariam ad perfectionem, vel usum habituum infusorum, sed contingenter tantum, & concomitanter cum illis conjungi. Hoc etiam satis probatum est contra alteram opinionem, quia actus acquisiti non sunt necessarii ad infusos, ergo neque habitus acquisiti ad infusos. Consequentia evidens est; tum quia est eadem ratio, & proportio; tum etiam quia, si præcedant actus naturales, non acquirentur habitus, ergo si actus non sunt necessarii multo minus habitus. Quod autem actus naturales non sint necessarii ad supernaturales, probatur, quia nec sunt causæ, nec principia illorum, nec conditiones omnino requisitæ; quia nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia, & ideo non indiget actu naturali ad efficiendum in nobis supernaturalem actum. Solum ad fidem necessario præcedit apprehensio, & conceptio rerum credendarum, & rationum, quæ illas faciant credibiles, quæ secundum legem communem fiunt per actus naturales, mediis speciebus, & motivis, vel experimentis per sensus apprehensis. Sed hic non tractamus de his actibus, vel habitibus, aut speciebus acquisitis, quæ illis correspondent, sed agimus de habitibus, vel judicativo in materia fidei, vel affectivo in materia spei, & charitatis, & hos dicimus non esse simpliciter necessarios. Assert. 2.

19 Tertio vero dico, hos habitus frequenter acquiri, & conjungi infusis, & suo modo juvare illos. Hæc est sententia communis Theologorum in 3.d. 23. 26. & 27. Scot. Gabr. Almain. Maior &c. Et eam supponit Caiet. 1.2. q.63. ar.3. Medin. q.51. ar.4. dub. ultim. Et probatur sufficienter ex prima, adiuncta humana conditione, & imperfectione, quam ipsa etiam experientia ostendit. Nam licet actus naturales productivi talium habituum per accidens sint, & contingenter fiant respectu virtutum infusarum, nihilominus, quia motiva eorum magis familiaria sunt, & ex rebus sensibilibus sæpe sumuntur, ideo facilius fiunt, & ideo verisimile est vel frequentius, vel satis frequenter, exerceri, ac proinde habitum inducere, ut satis etiam contra primam opinionem dictum est. Quod vero juvent, postquam sunt acquisiti, facile potest ostendi, quia licet non juvent per se influendo in actus infusos, nihilominus juvare possunt inclinando ad similes actus in substantia generica. Item possunt juvare, ut apprehensio, vel cogitatio de tali re facilior sit, & suavior, ac denique juvare possunt tollendo impedimenta, moderando aliquos affectus, ut habitus aliquo modo repugnantes excludendo. Atque hactenus de gratia habituali. Assert. 3.

FINIS LIBRI SEXTI.

LIBER SEPTIMUS.

DE JUSTIFICATIONE,

SEU SANCTIFICATIONE

HOMINIS, PROUT EST EFFECTUS FORMALIS GRATIÆ HABITUALIS.

De formali effectu gratiæ habitualis, qui hominis sanctificatio, justificatio, aut interna renovatio dici potest.

De materia hujus libri, & de duplici effectu formali habitualis gratiæ



Stendimus in præcedenti libro, Deum hominibus justis peculiarem gratiæ habitum infundere, cujus essentiam modo quodam physico explicare incepimus, nunc autem modo magis morali, ac Theologico, ejusdem gratiæ excellentiam, & naturam explicare aggredimur, quod nulla ratione melius, quam ejus formalem effectum declarando, præstare possumus. Omnis enim forma essentialiter est propter suum effectum formalem, & ideo per illum, vel per habitudinem ad subjectum, in quo illum habet, definiri solet. Sic ergo in hujus libri discursu essentiam habitualis gratiæ, ejusque excellentem naturam per ejus formalem effectum explicare conabimur. Quamvis autem unius simplicis formæ unus sit effectus formalis adæquatus, seu in re ipsa, nihilominus, secundum diversos respectus, & conceptus potest in plures distingui. Et in primis formalis effectus sanctificantis gratiæ distingui potest in positivum, & quasi privativum: nam per gratiam confertur animæ aliqua positiva perfectio, per quam veluti renovatur, & singulari afficitur pulchritudine, & per eandem mundatur, dum macula mortalis culpæ ab illa expellitur. Utrumque petebat David, cum dicebat: *Cor mundum crea in me Deus, & spiritum rectum innova in visceribus meis.* Ps. 50. Inter quos effectus positivus est simpliciter prior, & ideo de illo prius dicemus, & postea de altero.

Duplex respectus effectus formalis

2 Præterea formalis effectus positivus alicujus formæ dupliciter a nobis concipi, & explicari potest, uno modo per solum respectum ad subjectum, atque adeo per conceptum absolutum ipsius effectus sine alio respectu ad operationem, vel ad alium extrinsecum terminum, sicut concipimus formalem effectum albedinis esse facere album, vel animam esse formam dantem vitam homini. Alio modo concipimus, & explicamus effectum formalem per alios respectus ad operationes, vel alios terminos præter ordinem ad subjectum formæ, sicut dicimus effectum formalem habitus esse dare potentiæ facilitatem operandi, vel effectum formalem visus esse constituere hominem potentem ad videndum. Ex his ergo duobus modis prior vix habet locum in habituali gratia; tum quia generaliter loquendo, nos valde imperfecte concipimus formas, & qualitates rerum, eas præsertim, quæ sensibus non subjacent, & ideo non possumus earum formales effectus explicare, nisi per aliquos respectus, vel per conceptus valde confusos, ut verbi gratia quod formalis effectus formæ sit afficere, seu perficere subjectum per suam entitatem; tum etiam quia hoc maxime locum habet in habituali gratia propter suam excellentiam. Nam si loquamur de habitibus operativis hujus gratiæ, cum essentialiter dicant habitudinem ad operationem, non aliter concipimus eorum formales effectus, nisi quatenus intelligimus dare intellectui, aut voluntati facultatem sic operandi, & pondus quoddam, seu inclinationem in talem operationem, qui effectus formalis physicus est, nec de illo aliquid nobis superest dicendum. Neque in his habitibus per se spectatis aliquis alius formalis effectus physicus magis absolutus concipi a nobis potest, sicut illum non concipimus in habitibus acquisitis, vel naturalibus potentiis proximis: nam per analogiam tantum ad hujusmodi formas illas superiores concipimus. An vero sub aliquo alio respectu possit effectus formalis horum habituum, quasi moraliter concipi, in discursu libri dicemus.

3 Si vero loquamur de illo habitu gratiæ sanctificantis, quem in substantia animæ esse diximus; effectus quidem ejus in se spectatus est magis absolutus ab omni respectu ad operationem. Verumtamen eo ipso difficilius a nobis concipitur, prout in se est quid reale, ac physicum: & ideo ad illum utcunque explicandum in fine præcedentis libri usi sumus aliquo conceptu respectivo in ordine ad operationem, vel mediante habitu operativo, quatenus illa forma gratiæ est radix aliorum habituum, & actuum, propter quos infunduntur: vel immediate per alium respectum principalis principii supernaturalium operationum, qui in tali forma gratiæ spectari potest. Neque in genere physico nunc possumus per absolutum conceptum magis effectum illius habitus declarare. Oportet ergo, ut per alios respectus formalem effectum, vel hujus specialis gratiæ, vel simpliciter totius habitualis gratiæ, sub quibus hæc gratia varia nomina sortitur, explicare conemur. Possunt autem varii respectus in habituali gratia considerari. Primus est ad Deum, quatenus per gratiam fit homo gratus Deo, sub qua ratione præcipue forma illa gratia nominatur; secundus est ad vitam, seu beatitudinem æternam, & in hoc includitur respectus filiationis adoptivæ ad Deum, & hæredis ad vitam æternam, quatenus rationem hæreditatis divinæ participat, & sic dicitur gratia semen gloriæ; tertius respectus est ad opera justitiæ, quatenus gratia hominem bene dispositum, & ordinatum ad illa præstanda constituit. Et hinc justitia per antonomasiam appellatur. Quibus accedit respectus ad privativum effectum, sub quo maxime forma gratiæ sanctitas nominatur: explicando igitur hos quasi partiales effectus, seu respectus, adæquatum effectum gratiæ, ejusque naturam declarabimus.

Respective enodatur gratiæ habitualis effectus

CAPUT I.

Utrum forma gratiæ intrinſece, & per ſe, ac vi ſua connaturali faciat hominem gratum, & quidnam id ſit?

Duplex ſignificatio gratiæ & in ultima proponitur quæſtio

1 IN principio hujus materiæ proleg. 3. inter alias ſignificationes hujus nominis, *gratia*, prout ad ſignificanda Dei dona ſupernaturalia accommodatum eſt, duas diximus eſſe præcipuas, ſcilicet, vel quatenus generaliter ſignificat donum Dei omnino gratis datum, vel quatenus ſignificat, quod non ſolum gratis a Deo donatum eſt, ſed etiam hominem ipſum reddit Deo gratum. Nunc ergo de habitibus ſupernaturalibus infuſis ſupponimus quidem eſſe gratiam ſecundum priorem ſignificationem, quia gratis nobis donatur, ut ex principiis ſupra poſitis facile intelligitur, & in ſequenti libro, & in ultimo ex profeſſo dicemus. Inquirimus ergo, an tales habitus, vel aliquis eorum ſit gratia ſecundum poſteriorem denominationem, & reſpectum conſtituendi hominem gratum Deo. Eſt autem ulterius conſiderandum, ut ſenſus quæſtionis intelligatur, quodlibet donum datum a Deo eſſe formalem perfectionem ejus, cui datur, & conſequenter ſub ea ratione formaliter conſtituere illum in aliquo gradu bonitatis, ſeu pulchritudinis, ratione cujus Deo placere poſſit, & illi eſſe gratus. Quod non ſolum in donis gratiæ, ſed etiam in donis naturæ ſuo modo verum eſt. Nam de ſingulis operibus a Deo factis dictum eſt: *Vidit Deus, quod fecit, & erat bonum*, ac ſi diceretur, & ei placuit. Sub hac ergo generalitate omnis perfectio a Deo per ſe proveniens conſtituit rem aliquo modo gratam, ſeu amabilem illi, ita ut in ea complacere valeat.

De gratia quæ conſtituit amicũ Dei, eſt ſermo in præſenti.

2 In præſenti ergo materia non ſumitur eſſe gratum in illa generalitate, ſed ſub alia ſpeciali, nimirum, quatenus eſt donum quoddam conſtituens recipientem gratum, tanquam amicum, vel tanquam objectum dignum amicitia Dei. Unde in primis neceſſarium eſt, ut tale donum ſit perfectio naturæ rationalis, ſeu intellectualis, quia ſola talis natura, ſeu perſona capax eſt vinculi amicitiæ. Aliæ namque res, licet habeant aliquid, unde placere poſſint, & gratæ eſſe tanquam objecta conſona appetitui, etiam ſecundum rectam rationem, non ſunt aptæ ad amicitiam, quia nec ſunt propter ſe amabiles, nec redamare poſſunt. Deinde non omnis perfectio, quæ reddit perſonam aliquo modo gratam, vel aptam, ut in ea quis complaceat, ſufficit conſtituere perſonam gratam amicabiliter, ut ſic dicam, nam ſervus fidelis, prudens, & obſequens inde placet Domino, eſtque ei gratus, non tamen gratitudine amicitiæ. Et ſic etiam Angelus in pura natura placeret Deo propter naturalem perfectionem, & magis propter moralem, ſi illum ſuper omnia diligeret, & naturalem rectitudinem ſervaret. Et ſimiliter homo ſtudioſus in ordine naturali, ſi careret peccato, in eodem ordine placeret, nondum tamen eſſet gratus, tanquam amicus. Imo etiamſi homo ex ſupernaturalibus donis unum, vel aliud habeat, ut fidem, vel ſpem, ſecundum illam perfectionem placebit Deo, ſimpliciter vero non erit gratus, prout nunc loquimur, tanquam aptus ſecundum præſentem ſtatum ad amicitiam cum Deo ineundam. Eſt ergo quæſtionis ſenſus, an in tota latitudine habitualis gratiæ ſit aliquod donum intrinſece homini inhærens, quod formaliter illum conſtituat ſimpliciter Deo gratum perfecta amicitiæ gratitudine, ita ut Deus ratione illius doni in illo, tanquam in amico complaceat, ſeu ſingulari amore, ac proprio juſtorum, illum proſequatur? Solet etiam ſingularis ratio hujus gratitudinis explicari per hoc quod homo ſic gratus ſit etiam ad vitam æternam acceptus ſecundum talem ſtatum. Sed hoc ſpectat ad alium effectum tractandum capite ſequenti, & ideo ab illo nunc abſtinemus, nam ſolum a poſteriori declarat hunc priorem effectum, ut ibi explicabo.

3 In hac ergo quæſtione ſic declarata diſſenſio eſt non ſolum inter hæreticos, & catholicos, ſed etiam inter catholicos inter ſe. Prima ergo ſententia eſt hæreticorum hujus temporis, qui negant homines conſtitui Deo gratos per aliquod intrinſecum donum illis inhærens. Nam licet non omnes, vel non omnino negent, dare Deum hominibus juſtis aliqua ſupernaturalia dona ſpecialia, & juſtorum propria, nihilominus negant per illa dona reddere illos ſibi gratos, ſed potius illa conferre, quia jam alio titulo illos amat, tanquam ſibi gratos, & amicos. Hæc dicitur fuiſſe ſententia Lutheri, quam ſequuti ſunt Calvinus lib. 3. Inſtit. cap. 11. Melanchton in locis communibus verb. *Gratia*, Kemnit. in Exam. Concil. Trid. ſeſſione ſexta, cap. 7. Fundatur primo, quia Chriſtus, & ejus merita ſunt prima, & proxima ratio; per quam, & propter quam homines a Deo diliguntur, ut amici; ergo non eſt aliqua qualitas intrinſeca. Et ad hoc inducunt Scripturas, in quibus dicimur, per Chriſtum, vel in Chriſto gratificari Deo, ut ad Epheſios primo. *Qui prædeſtinavit nos in adoptionem filiorum per Jeſum Chriſtum in ipſum ſecundum propoſitum voluntatis ſuæ, in laudem gloriæ gratiæ ſuæ, in qua gratificavit nos in dilecto filio ſuo.* Per quæ verba, præſertim per ultima ſignificatur, totam rationem nos diligendi, & habendi nos gratos apud Deum, eſſe filium dilectiſſimum ipſius. Et eodem modo intelligunt illud ad Coloſſ. 1. *In ipſo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipſo.*

Proteſtantium opinio, quæ negat homines effici Deo gratos per aliquod donum intrinſece illis inhærens

4 Secundo inducunt illa teſtimonia, in quibus dicitur, oportere nos induere Dominum Jeſum Chriſtum, ut Deo grati ſimus. Rom. 13. *Induimus Dominum Jeſum Chriſtum*, Galat. 3. *Quicunque in Chriſto baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis*, & ad Coloſſ. 3. prius dicit Paulus. *Expoliantes vos veterem hominem, induite novum*, & poſtea ſubdit. *Ubi non eſt Gentilis, nec Judeus, &c. Sed omnia, & in omnibus Chriſtus.* Et ad Epheſ. 4. *Induite novum hominem, qui ſecundum Deum creatus eſt*, &c. Per hanc enim metaphoram induendi Chriſtum nihil aliud ſignificari volunt, niſi media fide ita tegi, & ornari nos ipſa gratia Chriſti, ut ſub illa, & propter illam a Patre diligamur, & omni cœleſti benedictione benedicamur, ſicut Jacob veſtibus Eſau indutus fuit a Patre benedictus, & alia ſimilia ex Scriptura, & Patribus in capitibus ſequentibus afferemus.

Argumentantur ratione

5 Tertio igitur argumentantur ratione, quia peccatum originale ita naturam humanam infecit, ut ratione illius nihil in ea eſſe poſſit, quod non per illud maculetur, & conſequenter Deo diſpliceat, unde non poteſt expelli per inhærentem qualitatem, ſed potius ipſum inficit quamcunque actionem, vel qualitatem in homine exiſtentem; ergo impoſſibile eſt, hominem lapſum Deo fieri gratum per gratiam inhærentẽ; ergo neceſſe eſt, per extrinſecam Chriſti gratiam, quæ a nobis maculari non poteſt, id fieri, nimirum, quia poteſt nobis imputari, ut grati reputemur, & ut tales per Chriſtum amemur. Et confirmatur, quia hic modus gratificationis noſtræ, & dilectionis Dei erga nos non eſt impoſſibilis, & magis exaggerat noſtram infirmitatem, & indigentiam, magiſque Chriſti gratiam commendat, ergo ita credendum eſt. Conſequentia cum minori notæ ſunt. Major explicari poteſt ex illo ad Galat. 4. *Sicut Angelum Dei excepiſtis me, ſicut Chriſtum Jeſum:* ſicut enim nos ad perfecte diligendum proximum in illo Chriſtum, vel Deum ipſum reſpicimus, ita ut proxima, & tota ratio diligendi proximum ſit Chriſtus, ſic etiam Deus ut nos perfecto amore diligat, & charos habeat, ut Chriſto ipſo indultos nos reſpicit, illiuſque gratiam nobis imputat, ut grati eſſe illi poſſimus.

2. Opinio eſt Nominalium exiſtimãtium homines per gratiam tanquam per ſignũ non tanquam per formam intrinſecam, effici Deo gratum

6 Secunda ſententia eſt multorum catholicorum, qui licet dicant, Deum infundere juſtis aliquam qualitatem propriam ipſorum, qua ab injuſtis diſtinguantur, nihilominus aſſerunt, qualitatem illam non natura ſua, ſed ex Dei acceptatione, & ordinatione habere, ut hominem Deo gratum reddat, ita ut potius ſit veluti ſignum deputatum a Deo ad cognoſcendos eos, quos ſibi gratos habet, illoſque ab aliis diſtinguendos, quam forma conferens talem effectum, quo homo in conſpectu Dei gratus illi redditur: vel ſi illum aliquo modo conferre dicenda eſt, non ſit intelligendum phyſice, ſed moraliter. Quia

ut eſt

ut est qualitas quædam physica, & talis speciei, non potest in ea intelligi talis effectus, Deus autem lege sua potuit illam ad hunc effectum deputare, & valorem moralem illi conferre, ad eum modum, quo moneta regio sigillo consignata certum valorem, & æstimationem habet. Ita de gratia sanctificante opinati sunt Nominales in 1. d. 17. Ocham. q. 1. Gabriel. q. 1. ar. 1. & 3. dubit. 4. Greg. q. 1. ar. 2. Aliac. 1. q. 9. ar. 1. & latius in 2. Indicat Durand. q. 1. n. 7. & 8. ait enim, hominem non esse gratum Deo, quia gratiam habet, sed potius quia gratus est, & acceptus Deo, ideo qualitatem recipere, quæ gratia inde denominatur. In eandem sententiam inclinat ibi Scot. q. 2. negat enim dari nobis gratiam a charitate distinctam: & de ipsa charitate dicit facere hominem gratum ex divina lege.

Suadetur 1. ex Scriptura

7 Hæc sententia suaderi potest primo ex Scriptura, quatenus in ea gratia, qua Deo grati efficimur, dicitur esse *signum*, quo Deus, *signavit nos, & dedit pignus spiritus in cordibus nostris* 2. ad Cor. 1. & ad Ephes. 1. *Signati estis spiritu promissionis sancto*, & c. 4. *Nolite contristare spiritum Dei, in quo signati estis*: hoc autem signum non est nisi qualitas aliqua, quæ certe non potest esse signum naturale, ut per se constare videtur, est ergo signum ad placitum, & ex impositione Dei, neque illa qualitas potest esse alia, nisi quam gratiam appellamus, ergo non est per se, ac formaliter gratum reddens, sed tanquam signum a Deo institutum: simileque argumentum sumitur ex nomine *pignoris*, nihil enim est pignus a natura, sed ex conventione, vel ex instituto. Sicut etiam character baptismalis constituit hominem Christianum, non quidem ex natura intrinseca talis qualitatis, sed ex impositione Christi, & similiter character ordinis dicitur esse potestas consecrandi v.g. non quidem ex physica natura talis qualitatis. Idem ergo de gratia censendum est.

2 Probat. ratione

8 Secundo probatur ratione, quia nulla est qualitas, quæ natura sua possit veluti cogere Deum, ut acceptet ad æternam, & supernaturalem beatitudinem hominem illa qualitate affectum, vel ut cum illo speciale vinculum amicitiæ contrahat, ergo nulla esse potest qualitas, quæ natura sua hominem Deo gratum reddat. Consequentia videtur clara, quia, ut exposuimus, nihil aliud est esse gratum, quam esse dilectum, ut amicum. Antecedens quoad primam partem probatur, quia potest Deus velle dare homini quamcunque qualitatem distinctam a visione Dei, & nolle dari illi visionem, quia in hoc nulla est contradictio, vel repugnantia. Nam illæ voluntates sunt ratione distinctæ ex distinctione reali objectorum, & non est unde habeant tam necessariam connexionem, ut non possit una ab altera separari. Item Deus potest naturam sibi hypostatice unire, & nolle illam beatificare, ergo multo magis id facere poterit de quacunque qualitate. Quoad alteram vero partem probatur idem antecedens, quia nulla alia specialis ratio amicitiæ inter Deum, & hominem intelligi potest, nisi quod acceptet illum ad communicationem supremi boni, quod in supernaturali beatitudine consistit, ergo quem Deus non vult ad hoc bonum acceptare, non diligit, ut amicum. Accedit, quod potest Deus nolle remittere peccatum mortale homini, etiamsi illi tribuat, vel in illo conservet similem qualitatem.

Aliud fundamentū pro opinione Nominalium

9 Tertio argumentor, quia in qualitate gratiæ distinguitur esse gratiæ ab esse qualitatis, non tantum in genere, sed etiam in specie, ut talis qualitas est, sed esse qualitatis est intrinsecum, & connaturale illi entitati, ergo esse gratiæ non potest esse, nisi extrinsecum, utique per denominationem a divina acceptatione, & institutione. Consequentia cum minori per se notæ videntur. Major vero sumitur ex multis Theologis illa distinctione utentibus. Nam in primis dicunt gratiam habitualem in anima Christi fuisse finitam in esse qualitatis, infinitam autem in esse gratiæ, ut sumitur ex D. Thom. 3. p. q. 7. ar. 11. Item dicunt, posse gratiam augeri in esse gratiæ, & non augeri in esse qualitatis, ut sentit Victor. in Relect. de Augment. charitatis, & alii, & Soto in 4. d. 15. q. 2. ar. 2. sub primam conclusionem, & Vega lib. 7. in Trid. c. 26. licet non distinguat in re ipsa charitatem a gratia, dicit nihilominus posse qualitatem illam augeri in esse gratiæ, licet in esse charitatis non augeatur. Confirmari potest hæc distinctio, quia peccatum potest remitti sine qualitate infusa inhærente, licet non possit remitti sine gratia, ut docet Soto lib. 2. de Natur. & grat. c. 17. in fine, & c. 18. & clarius in 4. d. 15. q. 1. ar. 2. circa finem, qui etiam in 4. d. 1. q. 3. dicit, ut homo fiat gratus Deo non esse necessariam gratiam in esse qualitatis, sed in esse gratiæ sufficere. Unde novum emergit argumentum, quia effectus formalis formæ quando est proprius, intrinsecus, & connaturalis, non potest fieri sine forma, at Deus potest facere hominem sibi gratum sine qualitate inhærente, ergo non est hic effectus intrinsecus & connaturalis alicujus qualitatis.

Tertia & vera sententia

10 Nihilominus est tertia, & vera sententia, quæ in duabus sequentibus assertionibus consistit. Prima est, hominem justum fieri gratum Deo, & amabilem illi, ut amicum per qualitatem aliquam illi inhærentem, sive illa vocetur justitia, sive gratia. Ita docent Theologi statim allegandi, probabiturque a fortiori ex sequenti assertione, nunc maxime probatur ex Concil. Trid. sess. 6. c. 4. juncto 7. nam in priori docet, quod justificatio est: *Translatio ab statu filiorum Adæ in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei*, in posteriori vero loco addit, quod per hanc gratiæ susceptionem, *fit homo ex inimico amicus Dei*, & c. 10. addit, *per hanc gratiam nos fieri amicos Dei, & domesticos ejus*. Et in eodem c. 7. docet, homines fieri justos, & sanctos per inherentem sibi sanctitatem, & justitiam, ut in sequentibus capitibus videbimus, sed per eandem formam, per quam justi, & sancti constituimur, grati Deo, & illi amabiles intrinsece reddimur, ut in aliis locis idem Concilium docet, ergo homo fit gratus Deo per gratiam sibi inhærentem. Et in hunc modum possunt ad confirmandam hanc veritatem induci omnia testimonia, quibus probaturi postea sumus, hominem justificari per inhærentem justitiam, quia in re idem est justificari, & gratum fieri.

1. Concl. asserens hominem effici Deo gratū per qualitatē intrinsecam

Sacra Scriptura probatur

11 Unde possumus hoc confirmare eisdem testimoniis, quæ pro hæreticorum errore allegabantur, nam ad Ephes. 1. ait: *Prædestinavit nos, &c. in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo*, explicans autem, quomodo in filio, subdit: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus*, Habemus autem redemptionem in Christo, non tanquam in formali causa, sed tanquam in efficiente, & meritoria, ut per se manifestum est; eodem ergo modo *gratificavit nos in dilecto filio suo*, utique propter meritum ejus gratiam nobis infundendo, & , ut statim adjungit, dando *remissionem peccatorum secundum divitias gratiæ ejus, quæ superabundavit in nobis*: quod autem in nobis superabundat, certe in nobis recipitur. Sicque inferius addit: *In quo & credentes signati estis Spiritu promissionis sancto*, non enim signantur justi Christi justitia, nec aliqua re extrinseca, nam signum debet inesse rei, quæ signatur, alias non posset per signum ab alia discerni. Et eodem modo expendi potest locus ad Colossens. 1. ubi in eodem sensu dicitur placuisse Deo reconciliare omnia in Christo tanquam in capite, a quo omnis gratia manat, per quam grati Deo efficimur; quod interpretans satis clare subjungit Paulus: *Quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipsum, &c.* Ibi enim particula, *per*, causam efficientem, seu meritoriam significat; particula vero, *In*, finalem indicat, de formali vero intelligendum est, quod inferius addit. *Exhibite vos sanctos, & immaculatos, & irreprehensibiles coram ipso*: non enim efficimur vere sancti, nisi per sanctitatem propriam, & nobis inhærentem; per idem autem grati Deo reddimur, per quod sancti constituimur.

Aliis Scripturæ testimoniis probatur.

12 Deniq; hoc ipsum comprobant alia testimonia, quib. dicitur, nos fieri gratos Deo Christum induendo. Nam quid sit Christum induere, Paul. eisdem locis satis significavit, Ad Rom. enim 13. dicit. *Abiiciamus opera tenebrarum, & induamur arma lucis, sicut in die honeste ambulemus, non in commessationibus, &c.* & tunc subjungit: *Sed induimini Dominum Jesum Christum*. Induere ergo Christum, est opera ejus imitari, quæ ope.

operibus carnis opponit, & ideo adjungit. *Et carnis curam ne feceritis in desideriis.* Et similiter ad Coloss. 3. prius dicit: *spoliantes vos veterem hominem, & induentes novum, eum, qui renovatur secundum agnitionem in imaginem ejus, qui creavit illum.* Ex quibus solum nunc colligimus, per verbum *induendi* non significare Paulum aliquam imputationem, vel extrinsecam denominationem gratiæ Christi, sed participationem ejus, qua & sancti, & dilecti Deo homines fiunt, & ideo sancta operantur. Legatur Aug. lib. 8. Confess. cap. ultim. & Orat. ad Catechu. contra Judæos cap. 1. ubi ita concludit. *Quid est, induite arma lucis, nisi credite in Deum Patrem omnipotentem.*

Probatur ratione

13 Ratione Theologica eadem veritas ostenditur, quia homo non fit gratus Deo, nisi per amorem, quatenus a Deo specialiter diligitur, & amatur, amor autem Dei non est sterilis, sed efficax, nec fertur in objectum ficte, & apparenter bonum, sed in vere bonum, Deique amore dignum. Unde neminem diligit Deus, nisi quem facit suo amore dignum, & ideo. 2. Reg. 12. cum de Salomone dictum esset: *Et Dominus dilexit eum*, subditur: *Et vocavit nomen ejus amabilis Domino, eo quod diligeret eum Dominus.* Ergo Deus speciali amore diligendo justum, aliquid ei donat, quo faciat illum tali amore dignum, quod est esse gratum, illud ergo est forma aliqua in homine recepta, quæ hominem Deo gratum constituit. Et hinc de justo dicit. Sap. 4. *Placens Deo factus est dilectis.* Et infra. *Placita enim erat Deo anima illius*, per quod significatur aliquid esse in anima justi, per quod fit Deo placita, & objectum specialis dilectionis ejus, quod non est, nisi gratia, unde subditur: *Quoniam gratia Dei, & misericordia est in sanctos ejus;* fit ergo homo gratus Deo per aliquod donum sibi inhærens. Unde Hieronymus Daniel 10. dixit: *Omnis sanctus habens in se animæ pulchritudinem, amatur a Domino.* Et Greg. in id Canticor. 1. *Ubi pascas in meridie. Ipse* (inquit) *sponsæ suæ spiritum refrigerii tribuit, & in ea sibi delectabilem locum quietis efficit.* Unde potest optime confirmari hæc ratio verbis Christi Domini Joan. 14. *Si quis diligit me, mandata mea servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, utique per gratiam permanentem, ut supra explicatum est, & pluribus rationem hanc in sequentibus locupletabimus, & explicabimus.

Assertio 2 formalē effectum gratiæ esse reddere hominem Deo gratum, & speciali amore ipsius dignum

14 Dico secundo. Forma, seu qualitas gratiæ per se, & ex intrinseca natura sua habet in homine hunc formalem effectum, qui est gratum Deo illum reddere, & quantum in se est, speciali Dei amore, seu amicitia dignum. Hanc assertionem ex scholasticis late docent Aureolus in 1. d. 17. q. 1. art. 2. & consentire videtur Capreolus ibi q. 1. ar. 3. ad argument. Gregorii contra secundam, Medina. 1. 2. q. 110. ar. 4. Bellarm. lib. 2. de Justificat. ca. 16. Ricard. ar. 8. §. *Quod autem*, versic. *Occurrit.* Valent. 2. p. disp. 8. q. 5. p. 2. Vazq. 1. 2. disp. 204. præsertim cap. 2. Et ut opinor, nihil contra veritatem hanc priores Theologi in secunda opinione citati docere voluerunt, sed in diverso sensu verbis usi sunt, ut in cap. 3. & 4. declarabitur. Ut ergo sine æquivocatione assertionem probemus, suppono, nunc non tractari a nobis, an gratia ita reddat hominem gratum Deo, ut etiam de potentia absoluta non possit esse simul cum peccato, ita ut qui placet ratione gratiæ non possit displicere ratione peccati, hoc enim pertinet ad alium effectum gratiæ, de quo infra disputandum est. Nunc ergo, ut explicemus positivum effectum formalem hujus formæ, consideramus illam in subjecto non habente aliquid repugnans amicitiæ divinæ, & sic de illa dicimus, per se, & natura sua constituere personam Deo gratam, quantum ad amicitiam ejus ex parte personæ diligibilis necessarium est.

Ratio 1.

15 Probatur ergo primo, quia hæc gratia per se, & natura sua est vera interna justitia; sed justitia vera est maxime grata, & amabilis, apud illum præcipue, qui maxime justus est, ergo hæc gratia talis est apud Deum, & consequenter talem etiam constituit eum, cui donatur. Majorem suppono ex infra dicendis. Minor videtur per se nota, nam etiam Arist. 1. Et hic c. 8. dixit, non esse justum, qui non gaudet justis, & Aug. concion. 26. in Psal. 118. dixit. *Justitiam non solet dici bona justitia, vel mala justitia, sed eo ipso jam bona est, quia justitia est;* & subditur inferius, *Justitia ergo virtus est animi magna, præcipueque laudabilis.* Hanc autem justitiam gratiam esse declarat, exponendo verba illa, *Feci justitiam*, de opere justitiæ, dicens. *Justitiæ nomine hoc loco non ipsa virtus, sed opus ejus significatum est. Quis enim fecit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est per gratiam suam ex impio facit justum. Unde ait Apostolus Iustificati gratis per gratiam ipsius. Facit ergo justitiam, id est, opus justitiæ, qui habet in se justitiam, id est opus gratiæ.* Est autem Deus justissimus, ergo non potest non diligere habentem justitiam per opus gratiæ suæ, juxta illud. *Justus Dominus, & justitiam dilexit, æquitatem vidit vult ejus*, utique scientia approbationis, quæ habet adjunctam complacentiam Dei illi bono proportionatam, in quo complacet.

16 Verumtamen hæc ratio probat quidem optime, Deum amare justum, quatenus vult illi bonum illud, quod est justitia, & in illo etiam bono complacere, & hoc esse intrinsecum, & connaturale tali qualitati. At hinc non probatur diligere illum, ut amicum, sed solum illa generali ratione, qua Deus amat omne bonū, quod facit, seu præbet. Propter hoc addi potest, justitiam hominis erga Deum maxime in illius dilectione consistere, unde completur ratio, nam amor natura sua postulat redamationem, & hæc justitia consistit in amore Dei; ergo postulat redamationem, ex natura sua, ergo constituit hominem ita gratum, ut constituat etiam amicum, seu amabilem amore amicitiæ. Nam Deus prudentissime diligit unumquodque prout diligibile est. Unde est illud Proverb. 8. *Ego diligentes me diligo*, & Joan. 15. *Qui diligit me, diligetur, a Patre meo.* Sic ergo aliqui ex sola ratione amoris infusi veritatem hanc demonstrare conantur, præsertim Aureolus, & Vazquez, & hic quidem maximam vim constituit in amore actuali, ille vero in habitu infuso charitatis, qui stabilior est, & permanentior.

Quid superior ratio convincat

17 Non videtur tamen hæc ratio præcise spectata convincere, quia amor ex natura sua non sufficit semper constituere personam gratam amicabiliter: nam amor de se potest etiam esse in servo, & extraneo. Et quamvis Deus de lege ordinaria sic fortasse diligat eum qui diligit ipsum sicut oportet, tamen, quod hoc faciat ex intrinseco, & naturali debito illius actus, vel habitus, non videtur satis illa ratione ostendi, quia amicitia non colligitur sufficienter ex sola ratione amoris, quantumcunque perfectus sit in natura, & essentia, quia præter mutuam benevolentiam requiritur ad amicitiam proportio, & æqualitas quædam, teste Arist. 8. Ethic. c. 7. & lib. 9. cap. 8. & in priori loco dicit, licet sit aliqua amicitia excellentiæ, ut consistere possit, necessarium esse, ut inferior ad convenientem dignitatem elevetur, qua fiat sufficiens proportio, & communicatio bonorum. Cujus rei optimum exemplum habetur lib. 1. Machab. cap. 10. ubi Alexand. Magnus volens contrahere amicitiam, cum Ionatha, prius ad illum misit purpuram, & coronam auream. Unde dixit eleganter Hieronymus Mich. 7. *Amicitia pares aut accipit, aut facit.* Ex his concludo, amorem ejus, qui diligendus est, ut amicus, non constituere illum formaliter aptum, & proportionatum ad amicitiam, sed aliunde debere in illo statu supponi, sive illum ex se habeat, sive ab illo, qui eum elegit in amicum, illam conditionem, seu dignitatem accipiat, ergo simili modo amor hominis ad Deum, sive in habitu, sive in actu consideretur, ex vi suæ intrinsecæ naturæ non constituit hominem proportionatum ad veram amicitiam cum Deo, nisi adjungatur donum, quo talis proportio fiat.

Attenuatur ratio superior

Aliter fūdatur secunda assertio

18 Propter hoc ergo fundanda est hæc assertio principaliter in gratia gratum faciente, illa enim est, quæ ex vi suæ intrinsecæ naturæ, & perfectionis essentialis tantam confert homini dignitatem, ut sit capax divinæ amicitiæ, & consequenter per illam constituitur in ratione objecti amabilis a Deo vero amicitiæ amore. Unde veritatem hanc maxime confirmant, quæ de necessitate propriæ gratiæ sanctificantis in superiori libro attulimus, ubi etiam diximus

de

de hoc effectu gratiæ, & quod ille per talem qualitatem connaturaliter conferatur: quod auctoritate confirmabitur amplius in sequentibus capitibus, nam quoad hoc eadem est ratio de hoc effectu, & de adoptionis, vel justificationis effectibus, de quibus ibi dicendum est. Unde Conc. Triden. æqualiter vocat illam qualitatem gratiam, & sanctitatem, sicut vocat justitiam, & adoptionem filiorum. Nunc ergo ratione declaratur primo, quia non repugnat, gratiam conferre hunc effectum connaturali modo, quæ enim implicatio contradictionis afferri potest, aut cur possunt dari participationes superioris ordinis ipsius amoris, vel luminis Dei, & non etiam ipsius naturæ? Si autem repugnat, hoc est magis connaturale, & salvat melius proprietatem Scripturæ, ergo. Secundo, si hæc qualitas non confert hunc effectum natura sua, nulla est ratio, ob quam illi potius tribuatur, quam alteri qualitati; nam sicut Deus dicitur deputasse illam qualitatem ad tribuendam talem denominationem, ita potuit deputare quancunque aliam, quod non videtur consentaneum dignitati gratiæ. Tertio, quia ratione hujus formæ dictum est. 2. Petr. 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc divinæ efficiamini consortes naturæ.* Ubi non dixit *reputemur*, vel quid simile, sed *efficiamur*. At vero si illa forma non esset ex natura sua talis participatio divinæ naturæ, ut illi essent debitæ proprietates ejusdem naturæ divinæ secundum proportionalem earum participationem, non posset vere dici, ratione illius fieri in nobis consortium divinæ naturæ.

19 Sed obiici potest, quia Petrus non videtur loqui de speciali dono gratiæ, sed generatim de divinis beneficiis antea nobis promissis per legem, & prophetas, in quibus multa sunt alia, quæ dici possunt *magna, & pretiosa promissa.* Respondeo, esto verum sit, multa alia esse nobis promissa a Deo, omnia tamen ad præstandum consortium illud cum Deo, quod per gratiam sanctificantem fit, fuisse ordinata, & ideo, licet sub illis promissis alia beneficia comprehendantur, nec consortium gratiæ excluditur, nec oportet illud consortium fieri per omnia illa dona eodem modo. Sed satis est, quod per quædam fiat, vel efficiendo, vel præparando subjectum ad illam formam, per quam consortium illud formaliter consummatur. Sic enim Deus multa nobis promissa beneficia contulit, per quæ tandem consortium illud consequamur, inter quæ & Sacramenta, & ipse Christus Dominus computari possunt, nam & illa propter gratiam nobis præstandam instituta sunt, & filius Dei factus est homo, ut nos filii Dei efficeremur. Secundo dici potest, Petrum in plurali esse loquutum, quia forma illa, quæ Dei dilectos nos facit, multa alia dona secum affert, sicut Conc. Trid. dixit, hominem justificari per infusionem gratiæ, & donorum.

1. Obiect.

Solutio

20 Secundo, urgebit aliquis non esse necessarium, verba illa intelligere de consortio physico, seu naturali, sed vel de consortio morali per concordiam voluntatis hominis justi cum divina, vel de consortio, quod ratione unionis nostræ naturæ cum verbo divino omnes habere censemur cum divina natura, mediante capite nostro, quod est Christus: vel certe de consortio, quod habemus cum Christo per Eucharistiæ sumptionem. His enim modis solet hic locus a Patribus exponi, ut late tractat Curiel, controvers. 1. in illum locum. Respondeo primo, veritatem assertionis propositæ non pendere ex illius loci expositione, nam certius est, per qualitatem gratiæ nos fieri intrinsece, & connaturali modo gratos Deo, quam quod de hoc consortio Petrus loquatur. Illud enim prius traditum nobis est per doctrinam Ecclesiæ, præsertim in Conc. Trid., & multis aliis locis Scripturæ, & Patrum consentaneum est, hoc autem posterius non est ita traditum ab Ecclesia, vel Patribus communiter. Addimus vero secundo, longe probabilius esse, Petrum loqui de participatione divinæ naturæ, quam per gratiam sanctificantem consequimur. Primo, quia hoc est magis consentaneum verbis: nam Petrus specialiter loquitur de consortio cum Deo in natura divina, quod de natura divina proprie sumpta intellexit Ambros. & merito, cum sine inconvenienti possit ita intelligi: consortium autem cum natura proprie non est, nisi per convenientiam in aliqua forma, quæ speciali modo sit participatio talis naturæ, qualis respectu Dei est gratia sanctificans. Et ita ex illo loco colligunt Patres filiationem Dei adoptivam, quæ in nobis fit per gratiam, ut capite sequenti videbimus.

2. Obiect. diluitur

21 Quocirca moralis concordia voluntatis hominis justi cum voluntate divina in tantum sub consortio divinæ naturæ comprehenditur, in quantum supponit Spiritum sanctum per gratiam inhabitantem in homine, & ideo si alicubi Patres locum illum exponunt de unione illa morali cum Deo, ita sunt intelligendi, ut aliam quasi naturalem non excludant, sed supponant, quia re vera est magis consentanea proprietati verborum Petri. Altera vero conjunctio ratione hypostaticæ unionis, & intrinsece ad solam Christi humanitatem pertinuit, & non fuit per unionem in natura, sed in persona, licet ex illa substantiali unione etiam derivatum fuerit in animam Christi Domini aliud consortium divinæ naturæ, quod est per gratiam. Et quamvis illa elevatio humanæ naturæ ad divinum esse, quæ facta est in Christo, toti naturæ quandam extrinsecam dignitatem contulerit, non tamen contulit unicuique verum consortium divinæ naturæ, quod solis justis per intrinsecam quandam participationem tribuitur. Et ideo non possunt verba Petri de unione incarnationis proprie intelligi, etiam si demus, sub illis magnis donis promissis Christum comprehendi posse, quatenus hominibus datus est, ut per eum adoptionem filiorum (ut Tridentinum dixit) atque verum, & internum consortium divinæ naturæ recipiamus. Idemque est de consortio, seu de conjunctione cum Christo in Eucharistia, nam illa, ut pure sacramentalis est, imperfecta est, & communis esse potest peccatoribus, & injustis, ut vero est spiritualis includit internum consortium per gratiam, ad quod illa sacramentalis conjunctio ordinatur. Necessario ergo dicendum est consortium hoc fieri per internam formam ita assimilantem hominem Deo, ut ex vi illius sit Deo amabilis, ut in eo, tanquam in amico, complaceat.

Consortium hominis cum Deo sistit in gratia intrinseca: & sic exponitur locus D. Petri

22 Tertio instari potest, quia ex dictis sequi videtur, Deum necessario amare hominem gratia affectum; consequens videtur absurdum; ergo. Sequela manifesta est ex dictis, Minor autem probatur; tum quia illa necessitas videtur libertati divinæ contraria; tum etiam quia videtur divinæ perfectioni repugnare. Nam si Deus extra se bonum aliquod necessario amat, tale bonum illi erit necessarium, quia voluntas non necessario fertur, nisi in bonum necessarium, consequens autem est contra infinitatem Dei, qui sibi est sufficiens. Respondeo inprimis distinguendo sequelam de necessitate simpliciter, vel ex suppositione, priori modo, nego sequelam, secundo autem modo, concedo illam. Secundo hoc declaro distinguendo in Deo duplicem amorem ex Aureolo supra, unus dicitur amor operationis, seu beneficentiæ, de quo dixit Arist. 2. Rhetor. c. 4. *Amare esse velle bonum alicui*: alius amor dici potest complacentiæ, quo unusquisque delectatur in re pulchra, vel bona. Prior ergo amor est in Deo simpliciter liber, & hoc probat ratio facta. Unde in amore gratiæ, id est, quo gratiam homini confert, maxime id cernitur, quia gratis illam confert, præsertim quando amare incipit. Posterior autem amor supposito priori potest esse necessarius in Deo, quia prior amor operativus, licet sit liber quoad exercitium, est quodammodo necessarius quoad specificationem, quia non potest per illum Deus facere nisi bonum, & ideo necessario complacet in illo effectu, tanquam in bono, & hoc significant locutiones Scripturæ supra allatæ. Neque hæc est imperfectio, sed magna perfectio, non enim habet Deus hunc amorem, quia indigeat bonitate creaturæ, sed quia sapiens, & justus est, & ideo diligit unumquodque prout diligibile est in eo statu, in quo ab ipsomet Deo libere constituitur. Sicut Deus absolute non videt creaturam

3. Obiect.

Responsio 1. & 2.

scientia visionis, tamen supposito, quod illam facere velit, necessario illam videt. In hoc autem hic amor complacentiæ illi scientiæ comparatur. Tertio, si quis negare voluerit amorem complacentię esse distinctum, etiam ratione, ab amore operativo, ut conjuncto suo effectui, quamdiu illum facit, & conservat, facile respondebit, illam necessitatem, solum esse ex illa suppositione, qua res quando est, necessario est, & ideo non repugnare Deo. Quia vero talis amor necessario est proportionatus effectui, & objecto suo, ideo quando terminatur ad effectum gratiæ sanctificantis, & deificantis animam, necessario est amor amicitiæ quantum est ex vi objecti, quod addo, quia solum respectu illius boni, quod est in tali objecto, habet prædictam necessitatem, respectu vero aliorum bonorum, quæ conferri possunt homini habenti jam gratiam, non est tanta necessitas, sed solum cujusdam connaturalis debiti, ut latius in sequentibus exponemus.

Tertia responsio

4. Object.

23 Quarto obiici potest, quia, licet qualitas creata necessario secum afferat aliquem Dei amorem, non tamen videtur esse posse sufficiens, ut Deus amet, ut amicum, illum, qui est tali qualitate affectus. Probatur primo, quia, ut supra ex Aristotele dicebam, amicitia, præter mutuam benevolentiam, requirit æqualitatem, nulla autem qualitas potest facere æqualitatem cum Deo, ut per se notum est, ergo. Dices, id esse verum de amicitia æqualitatis, seu quasi æquiparantiæ, nihilominus tamen posse sufficere ad amicitiam excellentiæ. Sed contra, nam, licet amicitia excellentiæ non requirat æqualitatem simpliciter, saltem postulat proportionem, at qualitas creata nec proportionem cum Deo potest efficere, ergo. Probatur minor, quia semper distat infinite a Deo, & inter infinite distantia nulla est proportio. Secundo probatur idem, quia, non obstante quacunque qualitate potest homo male operari, & esse inimicus Deo, ergo multo magis potest non esse amicus, quia Deus non vult illum in suam amicitiam acceptare, ergo nulla qualitas creata potest ex vi suę naturæ hominem gratum efficere in sensu declarato.

Evasio evertitur

Opinio Joan. Vincent. in Relect. de Gratia Christi in proem. a medio usque ad finem

24 Ad respondendum huic objectioni necessarium est realem excellentiam, quam in genere entis hæc qualitas habet, & effectum formalem physicum, quem animæ confert, amplius declarare. In quo puncto modernus quidam Theologus scripsit, gratiam gratum facientem tantæ esse excellentiæ, ut sit participatio divinæ naturæ, quatenus est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens, ac præhabens omnem essendi plenitudinem, & hoc modo constituere animam divinæ naturæ consortem. Et hinc facile explicari poterit, quomodo qualitas illa hominem in eo statu constituat, in quo, tanquam verus amicus a Deo diligatur. Nam cum similitudo amorem conciliet, si qualitas gratiæ tantam facit similitudinem cum Deo, ut illius supremæ, & singularis excellentiæ, quæ est esse per essentiam, hominem participem ac proinde similem efficiat, profecto etiam faciet sufficienter similem, ut amicabiliter diligatur. Quod autem forma gratiæ sit talis participatio divinæ naturæ, prout est ipsum esse per essentiam, & plenitudo essendi, probat ille auctor ex proprietatibus, quas Scriptura, & Patres gratiæ tribuunt, ut esse indefectibilem, immortalem, æternam, & nos per illam immortali, ac indefectibili vita donari. Quam argumentandi rationem latissime prosequitur, & latius illam proponit, & dissolvit Curiel citato loco. Ego vero supervacaneum id judico, quia si attente legantur omnia, quæ in illo discursu afferuntur, metaphorica sunt, & tropologica quæ in Theologia parum energiæ, & efficaciæ ad argumentandum habent.

Judicium authoris

Proprietates, quas & patres, & Scriptura tribuunt gratiæ, nō urgent.

25 Neque ex illis proprietatibus quicquam colligitur, quia eædem suo modo inveniuntur in substantia Angelica, quia non minus æterna est, immortalis, & indefectibilis, quoad suum esse, seu in genere entis, de quo tractamus. Item omnes virtutes per se infusæ habent illas proprietates, quæ in hoc etiam superant substantiam spiritualem creatam, ejusque voluntatem, quod non possunt esse principia physica, vel moralia pravorum actuum, & ita sunt de se indefectibiles etiam moraliter, licet possint esse in subjecto defectibili, & ideo amitti, sicut & ipsa gratia. Item multo magis indefectibilis est qualitas luminis gloriæ, aut visionis beatæ, a qua ipsa gratia participat, ut in eo statu nullo modo amitti, aut deficere possit ex parte subjecti. Et tamen id non satis est, ut vel dicta omnia, vel ipsa visio Dei dicatur esse participatio Dei, ut est plenitudo essendi omnino independens: ergo neque ad id suadendum de gratia, illa omnia aliquid valent. Solum ergo potest quis apparenter argumentari, quia nos supponimus, gratiam esse participationem divinæ naturæ, ut natura divina est; ergo est participatio ejusdem secundum id, quod est maxime proprium illius naturæ, & quo primo constituitur, quatenus est ipsum esse per essentiam: ergo gratia est participatio ejus, secundum quod est ipsum esse independens, & per essentiam.

Assertio

26 Nihilominus dico excessisse auctorem illum in exaggeranda hujus qualitatis excellentia, magisque rhetorum more per hyperbolem, quam Theologico rigore loquutum esse. Si enim vere loquamur, impossibile est, qualitatem creatam esse participationem divini esse, secundum eam rationem, qua est ipsum esse per essentiam imparticipatum, & independens, omnem præhabens essendi plenitudinem. Quod facile discurrendo per singulas ostendi potest, si tamen prius supponamus quid sit participare divinum esse secundum aliquam rationem. Aut enim loquimur de his rationibus, quæ sunt formaliter in Deo, aut de his, quæ sunt tantum eminenter. De prioribus dicendum est, tunc participari a creatura, quando talis perfectio secundum suam rationem formalem, saltem abstrahentem ab esse creato, & increato, a creatura participatur: sic participant res creatæ a Deo ratione entis, seu ipsum esse, & substantiæ creatæ rationem subsistendi, & viventes rationem vitæ, & sic de aliis. Neque potest intelligi talis participatio, nisi secundum aliquam convenientiam formalem, saltem analogam, ut recte attigit Cajetan. 2. 2. quæst. 24. art. 7. ubi hoc modo ait, charitatem infusam esse participationem charitatis per essentiam (quod ibidem D. Thom. dixerat) utique per convenientiam formalem. Et ratio est, quia seclusa hujusmodi convenientia, jam non erit participatio Dei secundum rationem formalem, quæ in eo formaliter existat, sed solum participando aliquam rationem formalem, qua tantum sit eminenter in Deo. Nam participare Deum secundum eminentialem rationem nihil est aliud, quam recipere a Deo aliquam rationem entis, a qua non potest Deus vere denominari, quia in eo secundum formalem conceptum, etiam abstractissimum, non reperitur, eo quod non possit ita abstrahi, quin includat imperfectionem Deo repugnantem, ac proptera semper maneat sub aliquo conceptu entis creati, ideoque solum participatur a Deo, quatenus in eminentia perfectionis, aut virtutis, aut potentiæ, vel idearum ejus continetur: ergo, ut aliquid dicatur esse participatio propria Dei secundum aliquam rationem formalem, necesse est, ut secundum aliquam rationem communem tam in Deo, quam in creatura formaliter inveniatur.

Quid sit participare divinum esse

Probatur assertio

27 Hinc ergo probatur facile propositum, & opposita sententia improbatur, quia omnes illæ proprietates illis verbis significatæ sunt incommunicabiles qualitati creatæ, quia non possunt participari ab ipsa, vel formaliter, vel inferiori modo. Prior pars probatur discurrendo per singulas, quia conceptus ipsius esse per essentiam abstrahi non potest ab ante creato, & increato; ergo non potest participari formali participatione a qualitate creata. Consequentia evidens est ex declaratione facta. Antecedens item est ex terminis notum, quia in ipso esse per essentiam necessario includitur, ut sit increatum. Idem evidentissime constat in alio attributo entis imparticipati. Qua enim ratione intelligi potest conceptus entis imparticipati abstrahens ab ente creato, & increato? Certe non minus id repugnat, quam intelligere conceptum animalis irrationalis abstrahentem ab homine, & a

bruto;

bruto; quia sicut animal irrationale opponitur homini, ita ens imparticipatum repugnat enti creato: ergo impossibile est, ut qualitas creata participet naturam divinam, ut est esse imparticipatum secundum formalem participationem, quia (ut declaravi) talis participatio non est sine convenientia formali in ratione, quæ participari dicitur. Unde in terminis videtur magna implicatio dicere, qualitatem aliqua participare divinum esse, prout imparticipatum est, nam eo ipso, quia divinum esse participatur, non participatur, ut imparticipatum est, formaliter loquendo, sed prout participabile, licet ipsum esse Dei, quia participatur, alioqui sit in Deo non participatum ab alio. Hoc autem modo omnes creaturæ participant esse Dei, quod in ipso imparticipatum est, quasi materialiter, non tamen participant ipsam imparticipationem divini esse, (ut sic dicam) quia illa imparticipabilis est, & sic dicimus implicare, participari a qualitate creata gratiæ.

Implicatio quædam in opinio. ne Joan. Vincent. relata supra n. 24.

28 Idem argumentum fieri debet de independentia, nam hoc etiam attributum formaliter incommunicabile est, & imparticipabile; tum, quia non potest secundum suam formalem rationem abstrahi ab esse creato, & increato, nam in intrinseco conceptu esse independentis includitur, quod sit increatum, repugnat enim esse creatum, esse independens, ut ex terminis constat, cum dependentia sit de intrinseco conceptu creationis; tum etiam, quia repugnantia est in terminis participare independentiam per dependentiam: creatura autem nihil participat, nisi dependendo; ergo ut creatura est, non potest participare independentia. Loquimur autem de independentia simpliciter, quæ maxime est ab efficienti causa; nam independentia ab una, vel alia causa, v. g. a causa materiali participatur in angelis ab esse divino, quatenus immateriale est, independentia autem ab efficiente imparticipabilis est a re, seu qualitate creata. Eo vel maxime quod qualitas gratiæ nec independentiam a causa materiali simpliciter participat, cum natura sua a subjecto pendeat. Denique eisdem fere rationibus idem convinci potest de plenitudine essendi, in qua includitur formalis vel virtualis continentia omnis entis, seu perfectionis possibilis. Nam hoc attributum est etiam ita proprium ipsius esse per essentiam, seu increati, ut nullo modo possit sub illa ratione formali abstrahi conceptus communis Deo, & creaturæ. Nec etiam potest intelligi, quomodo creaturæ communicari possit, cum infinitatem simpliciter requirat, Quia vel communicatur tota illa ratio adæquata, quæ per verba illa significatur, & hoc repugnat limitationi creaturæ: vel communicatur ex parte, & sic nec communicatur plenitudo essendi, ut plenitudo est, sed aliquid ejus, quomodo etiam participatur ab omni ente creato. Præter quam quod etiam potest quasi inductive ostendi, qualitatem gratiæ non participare formaliter plenitudinem essendi, quia nullo modo participat esse substantiale, nec formaliter, nec eminenter, aut virtualiter; nec participat vim creandi & similes perfectiones. Et idem est evidens de aliis perfectionibus, quæ in divino esse sunt eminenter, & in esse gratiæ nullo modo inveniuntur.

Applicatur ratio facta independentiæ.

29 Unde facile probatur altera pars de participatione divini esse, quoad eas perfectiones, quæ in ipso eminenter tantum continentur. Nam in primis hic modus participationis non habet locum respectu divini esse, prout est esse per essentiam imparticipatum, independens, habensque plenitudinem essendi: nam hæc omnia, non sunt in Deo eminenter, sed formaliter, & propriissime, quia dicunt perfectionem absolutam sine imperfectione, sive illam per negationem designent, sive illam supponant: ergo non possunt participari per modum perfectionum tantum eminenter in Deo existentium. Neque etiam possunt hujusmodi perfectiones alio modo speciali, licet inferiori, per gratiam participari. Quod ita declaro, nam perfectiones simpliciter, quæ non possunt a creatura formaliter participari, quia ita sunt in Deo formaliter, ut in suo conceptu includant esse increatum, ut tale est, non possunt participari a creatura etiam inferiori modo, nisi forte quatenus aliquo modo in creatura relucent tales proprietates Dei, vel ratione modi essendi, vel ratione alterius dependentiæ. Quomodo in omni esse quodammodo participatur omnipotentia Dei, quoniam ad creationem cujuscunque entis necessaria est, & in omni esse participato relucet ens imparticipatum, quia necessario in illo sistendum est, ut ab illo possit participatio manare, & inchoari, & sic de aliis. Hic autem modus participationis generalis est, vixque poterit in qualitate gratiæ aliquid speciale in hoc considerari, nisi quod hoc ipsum cum majori perfectione habeat, quatenus est qualitas alterius, & divini ordinis, quod est omnibus qualitatibus in entitate sua supernaturalibus commune, juxta gradum perfectionis suæ. Unde ex tali modo participationis colligi non potest aliqua singularis excellentia gratiæ in participatione naturæ divinæ, ut est ipsum esse per essentiam imparticipatum, &c. Non ergo inde habet gratia, quod sit singularis participatio divinæ naturæ.

Aliter suadetur superior conclusio

30 Vera ergo excellentia gratiæ habitualis, propter quam dicitur esse singularis participatio divinæ naturæ, est, quam in fine libri præcedentis explicui; nimirum, quia, cum natura divina sit quædam intellectualis natura altioris ordinis, quam sit, vel esse possit ulla substantia intellectualis creata: ille gradus intellectualis, qui est in divina natura, divino quodam, & supernaturali modo participatur per habitualem gratiam, quo quidem modo a nulla substantia creata per se ipsam, vel per potentiam sibi connaturalem participari potest. Quod ex primario objecto divini intellectus declaratur, ut in 1. p. tractando de visione Dei latius dixi. Divina enim essentia in ratione objecti intelligibilis in se, & per visionem intuitivam ad ipsam Dei essentiam immediate terminatam, adeo est elevata, & excellens ratione purissimæ actualitatis, & immaterialitatis suæ, ut a nulla substantia intellectuali possit connaturaliter videri, nisi a se ipsa. Per gratiam vero, & dona supernaturalia elevatur natura creata intellectualis ad participationem illius gradus intellectualis divinæ, in quo possit objectum illud intelligibile divinæ essentiæ in se intueri. Et ad hunc finem per se primo dantur dona habitualis gratiæ, & consequenter ad alios actus ejusdem ordinis, illi fini consentaneos.

Exponit. quo modo habitualis gratia sit participatio divinæ naturæ

31 In illo vero ordine quidam habitus sunt principia proxima, & quasi potentiæ elicitivæ talium actuũ, & hi sunt participationes propriæ divinæ naturæ, non ut sub ratione naturæ consideratur, sed, ut habet rationem intellectus, aut voluntatis, vel justitiæ, vel alterius similis virtutis, & ideo præter hos habitus immediate operativos datur alius, in quo illi, tanquam in natura, & essentia connectantur, quem gratiam sanctificantem per antonomasiam appellamus. Hinc ergo illa est propria participatio divinæ naturæ, ut talis natura est, quia participat gradum illum divinæ intellectualis, non ut proxima virtus in ordine ad unum specialem actum, sed ut radicale principium omnium virtutum, & actuum illarum, quia proprie spectat ad naturam, ut natura est. Quia vero necesse est, omnem participationem divinitatis infinite ab illa distare in modo essendi, & subsistendi, ideo non oportet, ut gratia participet illum gradum divinæ naturæ, quatenus est in Deo cum summa actualitate per essentiam, vel cum summa simplicitate, infinitate, & similibus proprietatibus incommunicabilibus creaturæ; satis est, ut gradum ipsum intellectualis naturæ, potentis objectum supreme intelligibile in se ipso attingere, participet. Quod fieri potest, quia hæc ratio intellectualis naturæ, vel principii abstrahi potest a creato, & increato principio conceptu saltem analogo, sub quo continetur natura divina, ut per essentiam existens in illo gradu; & gratia, ut existens in illo per participationem. Atque hæc fuit sine dubio mens D. Thom. de proprio effectu formali physico gratiæ sanctificantis in 1. 2. q. 110. ar. 2. & 3. nam in priori probat, per gratiam habitualem dari nobis virtutem ad operandum actionem divini ordinis, in posteriori vero concludit, debere in illo ordine dari formam dantem primum esse, in quo virtutes illæ, earumque operationes radicentur, & inde q. 112. ar. 1 addit,

Procedit ratio supra facta

addit, hanc gratiam esse participationem divinæ naturæ, quatenus omnem aliam naturam excedit. Quam doctrinam habet etiam 3. p. q. 2. ar. 1. & alibi sæpe.

Solvit. 4. Objectio 32 Hinc ergo ad quartam objectionem respondetur, hanc excellentem participationem divinæ naturę satis esse ad constituendum hominem in illo gradu, in quo sit objectum gratum Deo, & diligibile amore amicitiæ propriæ, & perfectę, quam excellentia quæ inter Deum, & creatam naturam inveniri potest. Non enim expetenda est major æqualitas, quia nec est possibilis, nec amicitia propria semper requirit absolutam æqualitatem. Ut autem sit amicitia excellentiæ sufficit dignitas ejusdem ordinis, & talis est hæc dignitas gratiæ: nam est ordinis divini, ut explicui, & ideo non obstat, quod gratia creata infinite distet in perfectione a divina essentia, vel quod non participet perfectiones divinas, prout incommunicabiles sunt rebus creatis; quia licet finitum infinite distet ab infinito, quoad perfectionis gradus, & in genere entis, nihilominus in ratione objecti visibilis, & amabilis potest habere sufficientem proportionem. Satis enim est, quod persona creata ita participet divinam naturam, ut modum intelligendi, & amandi Dei essentiam ipsius Dei proprium in eodem ordine, & gradu connaturali quodammodo participet: nam ex hoc physico consortio divinæ naturæ naturaliter consequitur consortium, ut ita dicam, amicabile, quia homo fit per gratiam quodammodo Deus per participationem, & ideo dignum objectum est amoris amicitiæ apud Deum. Unde etiam solvitur, pro nunc, secunda probatio adjuncta in eadem objectione: nunc enim solum dicimus gratiam constituere hominem ita gratum, ut quantum est ex vi sua, faciat etiam inter hominem, & Deum amicabile consortium. An vero possit illa amicitia impediri, vel ex parte hominis, vel ex parte Dei? infra inquirendum est.

Ultima instantia 33 Sed instabit tandem aliquis, nam videmur, totum hunc effectum habitualis gratiæ fundare in distinctione habitus gratiæ ab habitu charitatis, quod merito potest inconveniens reputari, quia inde ulterius sequetur, non esse magis certam assertionem hujus effectus gratiæ, quam sit opinio illa de distinctione gratiæ a charitate. *Solutio* Respondeo, fundamentum præcipuum hujus veritatis non esse distinctionem illam, sed quod ex Scriptura, & Conc. Trid. ac Patribus sumitur. Dicimus autem multo melius explicari hanc veritatem, & ratione fundari, supposita illa distinctione, quam posita sola charitate cum aliis habitibus operativis. Et ita nihil obstat, hanc assertionem esse magis certam; nam sæpe ipsa mysteria fidei per probabiles opiniones explicamus, & ratione confirmamus. Si quis autem alteri opinioni adhæserit, præter charitatem non admittendo priorem, & excellentiorem habitum gratiæ, necesse est, ut dicat habitum illum ita perficere in via participationem divinæ naturæ, ut non solum constituat hominem diligentem Deum actu, vel habitu, sed etiam constituat illum diligibilem a Deo, tanquam amicum propter excellentiam illius amoris & quia constituit hominem justum, & sanctum in conspectu Dei. Negari vero non potest, quin juxta aliam sententiam hoc multo facilius intelligatur, & discursu rationis verisimilis fiat.

Ad hæreticos respondetur 34 Superest, ut ad fundamentum aliarum sententiarum respondeamus. Et inprimis ad hæreticos respondetur, Christum Dominum eo modo esse rationem, ob quam grati sumus Deo, & ab eo diligimur, quo est causa nostræ gratiæ, & sanctitatis, est autem causa illius multis modis extrinsecis, utique finalis, exemplaris, efficiens, ac præcipue meritoria, quæ omnia non excludunt, imo inferunt, & requirunt intrinsecam formam, per quam dilecti, & grati Deo reddamur: quia hoc modo excellentius, ac verius dicimur per Christum, vel in Christo gratificari, aut propter Christum amari, quam si per solam imputationem, & denominationem extrinsecam grati diceremur. Ut inter homines licet filii alicujus Ducis strenui possint esse dilecti a rege propter sola patris opera, & servitia eximia, multo magis, atq; perfectius grati erunt, si pater in actibus & virtutibus suis eos fecerit sibi similes; ita ergo Christus se gessit erga homines, & hoc magis illius excellentiam, & efficaciam commendat, ut ex comparatione Adami, & Christi declarat Paul. ad Rom. 5. ubi concludit: *Multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & justitiæ accipientes in vita regnabunt per unum Jesum Christum.*

Explicantur loca Scripturæ pro hæreticorum sententia adducta 35 Neque testimonia Scripturæ, quæ primo loco in contrarium allegabantur, aliquid probant: nam potius ex contextu illorum contrarium probavimus. Suntque accurate distinguendæ particulæ, quibus notari solet hæc gratificatio nostra, & Christo attribui: dicimur n. gratificari, *in Christo*, & tunc particula, *in*, optime significare poterit causam exemplarem, & meritoriam, nam intuens in illum, & meritum ejus nos Deus sibi gratos facit gratiam similem gratię Christi propter meritum ejus nobis conferendo. Maxime vero illa particula significare solet gratiam finalem, quia in gloriam, & honorem dilecti filii sui nos Deus gratificat. Aliquando vero dicimur, *per Christum*, gratificari, & tunc particula, *per*, causam efficientem, sive physicam, sive moralem, & præsertim meritoriam significat: nam habitudo principii efficientis solet propriissime per illam particulam significari, sicut de Verbo divino dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt*, Joan. 1. vel sicut Paulus de Christo dicit ad Roman..... *Per quem accepimus gratiam, & Apostolatum:* nam Apostolatum non recepit a Christo formaliter, sed efficienter, ita ergo recepit gratiam. Sæpe item dicimur esse grati, vel gratificari, *propter Christum*, & tunc particula, *propter*, licet possit dicere causam finalem, propriissime significare solet meritoriam, ut Joan. 6. *Qui manducat me, & ipse vivet propter me*, & ad Philip. 2. *Propter quod & Deus exultavit illum*, &c.

Christum induere quid sit? 36 Ad secundum ex metaphora induendi Christum jam responsum est, & ex eisdem locis est ostensum, induere Christum nihil aliud esse, quam gratiam, & virtutem ejus participare. Et certe ipsa similitudo indumenti, si cum debita proportione intelligatur, id satis ostendit, nam sicut corporaliter dicitur quis induere alium, cum vestibus ejus tegitur, ut illum repræsentet, vel ut ille reputetur, ita in spiritualibus dicitur quis induere Christum, cum ejus vestibus induitur, & cum similitudo sit metaphorica, in hoc servatur, quod sicut corpus non induitur, nisi vestibus modo illis accommodato sibi adhærentibus, ita animus non induit Christum, nisi habitus ejusdem Christi animo nostro adhæreant: est tamen dissimilitudo, quia habitus corporis non est forma inhærens, sed substantia adjacens corpori, habitus autem animæ est vera forma illi inhærens. Unde etiam fit, ut idem numero habitus unius hominis possit ab ipso separari, & alium tegere, habitus autem animæ non ita, & ideo in spirituali modo induendi alterum, non identitas numerica habitus, seu formæ, sed similitudo, & imitatio denotatur, nam ipsamet ratio metaphoræ postulat, ut non sit omnimoda similitudo, sed proportio. Addit eruditus Bellarm. *Bellar. lib. 2. de Justif cap. 11.* ex August. Serm. 15. de Verb. Apost. c. 9. illa metaphora proprietatem gratiæ significari, *quod a Deo tibi sit* (ait August.), *non tua sit, Sacerdotes tui induant justitiam, vestis accipitur, non cum capillis tibi nascitur, pecora de suo vestiuntur.* Sic ergo cum nobis dicitur, ut Christum induamus, nobis significatur, ab ipso nobis dandam esse gratiam, qua vestiamur.

Tertium argumentum solvitur ex doctrina Pauli 37 Ad tertium ex peccato originali sumptum respondet Paulus ad Rom. 5. dicens. *Non sicut delictum, ita & donum, si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia Domini nostri Jesu Christi in plures abundavit.* Est enim efficacius Christi meritum, quam demeritum Adæ. Si ergo propter Adæ peccatum homines nascuntur Dei inimici, non propter solam extrinsecam malitiam Patris, sed propter peccatum, quod intrinsece unicuique inhæret,

inhæret; multo magis propter Chriſti meritum homines in illo regenerati renaſcentur amici Dei, eique grati, non intrinſece tantum, ſed per gratiam intrinſece unicuique inhærentem. Negamus ergo gratiam poſſe per originale peccatum maculari, quia ipſa intrante, peccatum originale aboletur quantum ad omne id, quod veram rationem peccati habet, ut Conc. Trid. ſeſſ. 5. definivit, & in ſequentibus dicetur. Addit Valentia, quod licet gratia maneret cum originali peccato, non inficeretur ab illo, quia non eſſet effectus illius, ſed ſolius Dei, & nullo modo eſſet ex Adamo, & ita de ſe faceret gratum. An vero hoc ſit poſſibile, vel quomodo intelligendum ſit? poſtea dicemus. Ad confirmationem negatur, talem modum gratificationis per extrinſecam imputationem magis commendare gratiam Chriſti, nam potius illam diminuit, vel ſubvertit, quia & efficaciam meritorum Chriſti, & veritatem juſtificationis ejus deſtruit, ut jam declaratum eſt, & in capitibus ſequentibus evidentius fiet.

Reſpondetur ad opinionẽ Nominalium ſupra n. 6. propoſitã

38 Ad 1. fundamentum ſecundæ ſententiæ ex Scripturis deſumptum, reſpondetur ipſam gratiam ſanctificantem eſſe ſignum Spiritus Sancti, quo juſti ab iniquis diſtinguuntur, ſicut fides poteſt dici ſignum diſtinguens fideles ab impiis. Unde non repugnat rationi ſigni, quod ſit forma conferens intrinſece effectum illum, quo unus ab alio diſcernitur, fides enim intrinſece, ac formaliter conſtituit hominem credentem, & per hoc diſtinguit illum ab infideli: ſic ergo gratia conſtituit Deo gratum, & eſt optimum ſignu dilectionis Dei, & diſtinguit juſtum ab inimicis Dei. Et ſimiliter quia cum gratia datur Spiritus Sanctus, qui paratus eſt juſtum cuſtodire, ita ut non deſerat illum, niſi ab illo deſeratur, ideo etiam dicitur eſſe pignus Spiritus in cordibus noſtris, quamvis illum effectum natura ſua habeat. Itaque ex illis locis, & metaphoris optime probatur contra hæreticos gratiam eſſe formam inhærentem nobis; de illa enim dixit Paulus in primo loco. *Unxit nos Deus, qui & ſignavit, & dedit pignus ſpiritus in cordibus noſtris*, unctio enim, & pignus cordis non eſt, niſi aliquid illi inhærens. Non vero probatur illis teſtimoniis illud inhærens eſſe purum ſignum ad placitum impoſitum, nam multo perfectius ſignum erit, ſi ejus ſignificatio in intrinſeco, & naturali effectu formali fundata ſit, ut explicavi. Exemplum autem characteris, quidquid ſit de illius veritate, (de quo alias) non eſt ſimile; tum quia non tribuuntur charácteri in Scriptura ea, quæ tribuuntur gratiæ; tum etiam quia character non ordinatur, ut ſit principium phyſicum, & connaturale alicujus operationis, neque ut faciat connaturalem beatitudinem æternam, quod facit gratia, ſed ad perſonam pro tali munere, vel ſtatu deſignandam, eique morali modo aliquam poteſtatem conferendam. In ſecundo vero, & tertio argumento illius ſententiæ attinguntur variæ quæſtiones tractandæ in capitibus ſequentibus, & ibi melius ſolventur.

CAPUT II.

Utrum forma gratiæ ex ſua natura hominem filium Dei adoptivum, & hæredem vitæ æternæ, ſeu ad ſupernaturalem beatitudinem acceptum conſtituat?

1 IN hoc puncto non eſt dubium inter catholicos, quin eo ipſo, quod juſti gratiam habitualem recipiunt, adoptentur in filios Dei, & fiant hæredes, & accepti ad vitam æternam, hoc enim de fide eſſe manifeſtum eſt, & a fortiori ex ſequentibus probabitur. Unde a parte ſequitur, hanc adoptionem, ſeu acceptationem per gratiam aliquo modo fieri, qui eſt in omnibus habentibus gratiam, & non eſt in illis, qui ea carent; ergo per illam aliquo modo datur. Difficultas ergo eſt, an hoc ſolum ſit extrinſeca lege Dei, vel ex intrinſeca natura talis qualitatis? Auctores enim allegati in capite ſuperiori pro ſecunda ſententia hoc fundari putant in ſola extrinſeca lege Dei, & fun-

Difficultas hujus capitis in hoc vertitur.

datur maxime in ſecundo, & tertio argumento ibi propoſito in favorem illius ſententiæ. Et poteſt addi, quod filiatio adoptiva ex genere ſuo ſufficienter ſit per extrinſecam acceptationem, & denominationem, & ab hac extrinſeca acceptatione neceſſario pendet; ergo poteſt Deus ſimili modo adoptare hominem per ſolam extrinſecam denominationem, & poſita in homine quacunque qualitate, poteſt Deus non acceptare extrinſece illum, & conſequenter neque illum adoptare; ergo non poteſt talis adoptio fieri intrinſece ex vi alicujus qualitatis.

Opinio ſ. in hoc puncto coincidit cum ſecunda ſuperioris capitis

2 Alii contrariam ſententiam tenentes putant, hanc adoptionem ex vi ſolius charitatis, vel actualis, vel habitualis fieri connaturaliter ex intrinſeca natura formæ charitatis. Ita ſentit de charitate ſaltem habituali Aureolus in 1. d. 17. q. 1. ar. 2. concl. 3. Et fundari videtur, quia illa eſt excellentiſſima omnium qualitatum, quas Deus omnibus infundit. Unde ſic argumentatur: illa forma eſt, quæ complet rationem acceptabilitatis in anima quoad Deum, qua poſita impoſſibile eſt, hominem non eſſe acceptum Deo, & ſine qua impoſſibile eſt eſſe acceptum: talis autem eſt habitualis charitas, quia ſine illa anima non eſt recta neque habet debitam conformitatem ad Deum, & cum illa, ac per illam eſt maxime conformis Deo: ergo, &c. Eandem ſententiam tenet P. Vazquez 1. diſp. 203. per totam, ſed quia principaliter loquitur de actu charitatis, illius ſententiam poſtea tractabimus.

2. Sentent.

Probat ſuam ſententiam Aureol.

3 Ego ſententiam meam tribus aſſertionibus breviter explicabo. Prima eſt habitualem gratiam intrinſece, & ex natura ſua conſtituere hominem filium Dei adoptivum, & hæredem ſupernaturalis beatitudinis, quantum eſt ex vi filiationis internæ, quam per gratiam participat. Hæc aſſertio eſt hoc tempore communis, & valde conſentanea Scripturis. Ait enim Paul. ad Coloſ. 1. *Gratias agentes Deo, qui dignos nos fecit in partem ſortis ſanctorum in lumine, qui eripuit nos de poteſtate tenebrarum, & tranſtulit in regnum filii dilectionis ſuæ.* Ex quibus verbis colligit Conc. Trid., ſeſſ. 6. cap. 3. deſcriptionem juſtificationis, docetque per eandem gratiam, per quam a poteſtate tenebrarum, id eſt, a peccato, & inimicitia Dei liberamur, transferri nos in regnum filii Dei, non quidem actu, & re ipſa poſſeſſum; ergo ſaltem jure adeptum: ergo per illam gratiam accipimus jus ad regnum filii, ſaltem adoptivi. Unde ad Roman. 8. generalem regulam ſtatuit. *Quicunque ſpiritu Dei aguntur, hi ſunt filii Dei.* Dicuntur autem ſpiritu Dei agi omnes illi qui habent Spiritum ſanctum in ſe per gratiam inhabitantem, de quibus dixerat. *Vos non eſtis in carne, ſed in ſpiritu, ſi tamen ſpiritus Dei habitat in vobis*, & de his omnibus poſtea ſubjungit: *Non accepiſtis ſpiritum ſervitutis iterum in timore, ſed accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater, ipſe enim ſpiritus teſtimonium reddit ſpiritui noſtro, quod ſumus filii.* Spiritus autem ſanctus per gratiam habitat in nobis; per illam ergo nos conſtituit Dei filios adoptivos. Si autem filios, etiam hæredes, ut in eodem loco Paulus ſubjungit. Et propter hanc cauſam juſtificatio hominis dicitur in Scriptura regeneratio, & nativitas ſpiritualis, Joan. 3. & ad Tit. 3. Quæ omnia pro priori, & excellentiori modo intelligitur, ſi gratia connaturaliter confert hanc filii dignitatem. Unde hoc etiam confirmant aliæ locutiones, in quibus gratia dicitur *fons aquæ ſalientis in vitam æternam.* Joann. 4. qua metaphora optime ſignificatur proportio, & propenſio gratiæ in vitam æternam, tanquam in propriam hæreditatem. Eademque ratione vocatur ſemen gloriæ juxta illud 1. Joan. 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo, non peccat, quia ſemen ejus in eo manet.* Imo ad Rom. 6. gratia ipſa dicitur vita æterna (juxta probabilem expoſitionem) quia jure, & virtute illam continet, juxta illud, quod c. 5. Paul. dixerat. *Abundantiam juſtitiæ, & gratiæ recipientes in vita regnabimus.* Ex Patribus teſtimonia afferemus in c. 6. rationem vero hujus aſſertionis ſtatim explicabimus.

Sententia Authoris Prima concluſio

4 Dico ſecundo hanc filiationem adoptivam Dei, & jus hæreditarium æternæ gloriæ non ſatis fundari con-

2. Concl.

connaturaliter in solo habitu charitatis, si per se spectentur, etiam cum fide, & spe, quæ illum antecedunt. Hanc assertionem satis aperte docet Bellar. lib. 2. de Justifi. c. 16. vers. *Quartus effectus est ordinare ad gloriam*, hunc enim ponit inter effectus justitiæ inhærentis, quam in habitu charitatis constituit, & addit: *Et quidem posset fortasse Deus ordinare ad gloriam hominem carentem isto habitu, & contra non ordinare ad gloriam hominem isto habitu præditum. Non enim videtur tanta esse vis hujus habitus absolute considerati, ut ex necessitate petat, tanquam sibi debitam beatitudinem*, ubi non solum videtur negare necessitatem de potentia absoluta, in quo nullum poterat esse dubium, sed etiam necessitatem ex debito ipsius habitus, quod perinde est, ac dicere habitum illum ex intrinseca sua natura non petere illam beatitudinem. Unde cum ipse Bellarm. non agnoscat aliam gratiam formaliter sanctificantem præter charitatis habitum, plane sentit, hunc effectum divinæ filiationis adoptivæ per ordinem ad gloriam non esse connaturalem toti gratiæ sanctificanti. Ideoque illum reducit ad promissionem divinam dicens: *Tamen quia Deus (ut ait S. Jacobus c. 1.) promisit coronam vitæ omnibus diligentibus se, ideo charitas infusa non solum facit amicos, sed etiam hæredes regni, nec potest ullus, secundum ordinariam Dei legem, acceptus esse ad regnum, qui non per infusam charitatem adoptatur in filium.* Ex hac vero sententia hoc tantum nunc sumimus, & probamus, quod charitatis habitus per se, ac præcise spectatus non est sufficiens fundamentum filiationis adoptivæ, nec dat jus hæreditarium vitæ æternæ: nam de distinctione habitus gratiæ a virtute charitatis in præcedenti libro satis dictum est.

5 Preterea sumimus hanc assertionem ex D.Thom. qui cum distinguat gratiam a charitate, gratiam censet esse necessariam, ut sit proprius terminus regenerationis spiritualis, & fundamentum divine filiationis, ac subinde censet charitatem ad hoc natura sua non sufficere. Sic 1.2. q. 110. ar. 1. dicit, *gratiam divinam participatam, & secundum acceptationem hujusmodi naturæ homines regenerari in filios Dei*. Et q. 114. ar. 3. ait quod homo per dignitatem gratiæ factus consors divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, & ideo q. 27. de Verit. ar. 2. ad 4. ait, charitatem non sufficere ad meritum, si a gratia separetur, utique quia per se non potest dare jus, & dignitatem connaturalem respectu vitæ æternæ. Ex quibus testimoniis D. Thom. sumitur ratio a priori, quia per virtutem charitatis non constituitur homo particeps divine nature formaliter, ut natura est, sed fit particeps divini amoris; ergo per illam, ut sic, non constituitur filius Dei per participationem, ac subinde neque per adoptionem: nam hæc duo idem sunt. Antecedens notum est ex dictis hic, & in fine libri præcedentis. Consequentia probatur, quia fundamentum filiationis est natura, ut accepta per generationem, seu nativitatem, & de ratione generationis viventis, quæ nativitas dicitur, est, ut formaliter ex vi talis actionis tendat ad communicandam naturam viventis. Et confirmatur optime ex doctrina communi circa mysterium Trinitatis: nam Spirit. Sanct. ideo non est filius, quia procedit ut amor, &, licet accipiat divinam naturam, non recipit illam formaliter, & ex vi processionis, ut natura est, sed, ut amor est; ergo multo magis homo in processione a Deo (ut sic dicam) per participationem donorum gratiæ, non procedit ut filius, quatenus amorem recipit, quia ut sic, non procedit similis in participatione naturæ, ut natura est. Confirmatur secundo, quia charitas formaliter solum constituit amantem; amori autem, ut amor est, non statim debetur hæreditas alicujus, ut per se constat: ergo charitas, ut talis est, ex sua natura non constituit hæredem, neque filium. Denique confirmatur a simili ex eo, quod D. Thom. 1. 2. q. 113. ar. 1. ad 2. dixit, charitatem esse virtutem specialem, sicut est fides, & ideo non illi, sed justitiæ attribui justificationem. Sic enim nos dicimus, charitatem solum esse specialem perfectionem voluntatis in actu amandi, non vero respicere totam personam, seu suppositum, quasi constituendo illum in novo esse alterius naturæ in quo propria regeneratio filii consistit.

D. Thom. ratione fundatur

3 Dico ergo tertio, habitualem gratiam, quæ in substantia animæ est, & hominem quasi essentialiter sanctificat, intrinsece, & ex natura sua constituere hominem filium Dei per participationem, seu adoptivum, & consequenter etiam hæredem regni æterni. Hæc assertio sequitur ex dictis. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia habitualis gratia intrinsece, & ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, seu adoptivum, ut in prima assertione dictum est, & non dat hunc effectum per habitum virtutis charitatis, ut in secunda assertione ostensum est: unde multo minus illum confert per habitus aliarum virtutum, quæ minus perfectæ sunt, & rationes de charitate multo fortius in illis procedunt, quod non solum est verum de singulis virtutibus, sed etiam de omnium illarum collectione; tum quia tota illa collectio non est participatio divinæ naturæ formaliter, ut natura est; tum etiam quia filiatio debet in una forma fundari, quæ sit terminus propriæ generationis, seu nativitatis: superest ergo, ut gratia sanctificans animam sit illa forma, cui hic effectus connaturalis est. Secundo, rationes factæ in præcedenti assertione, ad probandum non convenire per se hunc effectum habitui charitas, cum proportione commutatæ oppositum probant de hac gratiæ qualitate. Est enim quasi quædam intellectualis natura, quæ proinde ad Deum, ut Deum in se ipso, & per actus divini ordinis attingendum, tanquam ad finem ultimum, homini quidem supernaturalem, sibi autem connaturalem, ordinatur. Hoc enim modo est participatio naturæ divinæ ejusdem ordinis, & ideo illi debentur virtutes intellectus, & voluntatis per se infusæ, & ejusdem ordinis, quibus illum finem consequi possit. Quia vero hæc natura gratiæ non est substantialis, sed accidentalis, ideo Animam, vel substantiam, cui inest, ita deificat, ut faciendo illam consortem divinæ naturæ, faciat etiam consortem divinæ filiationis. Ergo hoc modo ex vi suæ naturæ facit habentem Deum per participationem, quod est esse filium adoptivum, & consequenter hæredem, quia ratione talis nature gratie debetur homini connaturalitatis debito participatio visionis Dei in se ipso, qua ipse est beatus.

3. Concl.

Prima ratio pro hac conclusione

2. Ratio

7 Tertio declaratur a simili servata proportione: nam homo in pura natura sumptus, eo ipso, quod rationalis est, & ad imaginem Dei, est aliquo modo filius Dei, imperfecto quidem modo, si ad filiationem per gratiam comparetur, excedente tamen modum, quo similis appellatio solet generaliter tribui omnibus rebus inferioribus a Deo procedentibus, & creatis. Qui excessus in hoc maxime consistit, quod creatura rationalis ex vi similitudinis peculiaris, quam habet cum Deo, tendit in illum, ut in ultimum connaturalem finem, quem suis actibus immediate, & in se attingere valet: & ideo ex vi ejusdem naturæ illi debetur quædam beatitudo in Deo consistens, naturali capacitati talis substantiæ accommodata. Ad hunc ergo modum gratiæ est connaturalis supernaturalis beatitudo, & ratione illius debetur homini gratia informato. Sicut ergo homo per suam naturam habet quoddam connaturale jus ad naturalem beatitudinem, ita per gratiam habet internum jus, & connaturale ad supernaturalem beatitudinem. Est tamen diversitas: nam beatitudo naturalis hominis, vel angeli, quia longissime distat a propria beatitudine Dei, etiam in modo attingendi Deum in se, ideo non meretur nomen hæreditatis, neque ratione illius capacitatis naturalis meretur talis creatura nomen filii adoptivi: gratia vero, qui attingit similitudinem Dei, etiam in modo videndi, & amandi Deum in se, ideo filium adoptivum, & hæredem Dei constituere dicitur.

3. Ratio a simili

8 Unde est illud 1. Joan. 3. *Charissimi nunc filii Dei sumus, & nondum apparuit quod erimus, scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Id est, jam habemus dignitatem filiorum, nondum tamen apparet, quia nondum

Auctoritate roboratur

dum est consumata similitudo ad Deum, quæ in illius visione perficitur, eam vero obtinebimus ratione dignitatis gratiæ, per quam in hac vita vere filii Dei constituimur. Sic enim locum illum de similitudine per visionem beatam, quam in futura vita ratione gratiæ, quam in præsenti consequimur, speramus, exposuit Evaris. Pap. Epistol. 1. & Conc. Francfor. Epist. ad Episcop. Hispan. & Aug. 22. de Civit. c. 29. & Epist. 112. c. 11. & 15. & optime lib. 2. de Peccat. merit. & remiss. c. 8. ubi sic inquit. *Adoptio plena filiorum in redemptione fiet corporis nostri. Primitias itaque spiritus nunc habemus, unde jam filii Dei re ipsa facti sumus*, & cætera, quæ prosequitur usque ad expositionem illorum verborum Joannis. Dicit autem, partim nos esse nunc filios Dei in re per similitudinem gratiæ, partim in spe, quoad similitudinem gloriæ. Non quod filiatio Dei adoptiva in hac vita non obtineatur in re ipsa completa, quoad substantiam (ut ita dicam) sed quia, quoad statum, & quoad actualem possessionem hæreditatis in hac vita, non comparatur. Nam quamdiu hic sumus, parvuli sumus, & ut parvuli sapimus, cogitamus, & loquimur 1. Corinth. 13. quando autem filius parvulus est, nihil differt a servo ad Galat. 4. utique quoad exteriorem statum, & hæreditatis usum, cum tamen sit vere Dominus omnium, & vere filius. Vere ergo, & natura sua filiationem hanc simul cum jure ad hæreditatem gloriæ nobis gratia confert.

9 Neque contra hanc resolutionem obstant aliarum opinionum fundamenta. Ad priorem enim opinionem respondemus, secundum, & tertium argumentum in capite superiori relicta non procedere de intrinseco effectu gratiæ, sed de extrinseca acceptatione, quod Deus potest, vel sine illa facere, vel cum illa non facere, de qua in capite sequenti dicturi sumus. Ad illud vero de adoptione per extrinsecam, seu moralem filiationem respondemus, in adoptione humana id sufficere, divinam autem esse longe excellentiorem, quia non potest homo illi, cui per generationem non communicat propriam naturam intrinsecam ejus participationem communicare; Deus autem propter eminentiam suæ naturæ, & per omnipotentiam suam posset id facere. Unde si adoptio præcise sumatur, ut abstrahit a divina, & humana, non est de ratione ejus, ut per solam extrinsecam acceptationem fiat, sed solum distinguitur a naturali filiatione, quæ ex propria generatione resultat, sive fiat extrinsece, ut in humana, sive per intrinsecam participationem naturæ, ut in adoptione divina. Ad alteram vero opinionem negamus charitatem esse excellentissimam supernaturalem formam, nam major est gratia, quæ ad illam, ut essentia ad potentiam comparatur. Unde id, quod Aureolus in suo argumento, de charitate assumit, multo verius de gratia diceretur, quia illa proprie est, quæ hominem reddit Deo acceptum intrinsece, & quasi substantialiter. Quomodo autem tam de gratia, quam de charitate verum sit, sine illa non posse hominem esse acceptum Deo, nec posse non esse acceptum, si illam habeat, in cap. seq. dicam.

CAPUT III.

An possit Deus hominem sibi gratum reddere, eumque in filium, & hæredem gloriæ adoptare sine intrinseca qualitate gratiæ inhærente?

Quæstionis sensus declaratur

1 HÆc quæstio quoad alios effectus tractanda est late in capitibus sequentibus, tantum quia in argumentis aliarum opinionum inculcatur, hoc loco expedienda breviter est, quatenus in effectibus explicatis locum habet. Quapropter non tractamus nunc de his effectibus, seu denominationibus a gratia sumptis, quæ includunt etiam remissionem peccati mortalis (nam de his postea dicturi sumus) sed agimus de his effectibus, prout sub ratione tantum positiva concipiuntur, & denominationem tribuunt. Inter has autem denominationes quædam sunt omnino intrinsecæ, ut esse fidelem, justum: aliæ sunt extrinsecæ, ut esse prædestinatum, vel electum; aliæ mistæ, seu ambiguæ, ut esse acceptum, vel dilectum, & in his consistit potissima difficultas, quæ in quæstione præsenti versatur. Est autem præterea supponendum, tractari quæstionem de potentia Dei absoluta, nam de lege Dei ordinaria certissimum est, hos effectus non separari a gratia sanctificante, ut satis ex Scriptura, & principiis fidei probatum est. Imo juxta ea, quæ diximus, id non solum intelligendum est de lege Dei extrinseca, sed de lege fundata in natura rei, seu talis qualitatis, ita ut ex natura illius non possint hi effectus ab illa separari, ita utique perseverante, quia sunt illi connaturales. Est ergo sensus quæstionis de absoluta potentia, quæ non est inutilis interrogatio, ut quidam autumant, nam ad explicandam naturam talis qualitatis, meliusque intelligendos prædictos effectus ejus, multum conferre potest, ut videbimus.

2 In hac ergo quæstione tres versantur opiniones. Prima simpliciter affirmat, posse Deum facere hominem sibi gratum, & dilectum sine inhærente gratia. Hæc fuit opinio antiquorum Theologorum, quos retuli cap. 1. & multi etiam moderni ita loquuntur, præcipue Soto ibi citatus, & Medina 1. 2. q. 110. ar. 4. etiamsi ibidem teneat, qualitatem gratiæ ex natura sua facere gratum. Et eodem modo videtur sensisse Capreol. in 1. d. 17. q. 1. ar. 3. ad 1. argumenta Gregori, dicit enim non ideo hominem esse acceptum Deo, quia habet qualitatem gratiæ, sed potius e contrario, quia Deus acceptat illum dare illi qualitatem gratiæ. Ex quo videtur sequi, posse hominem esse acceptum Deo, etiamsi non detur illi illa qualitas, quia prius potest separari a posteriori; esse autem acceptum idem esse videtur, quod esse gratum, seu dilectum. Ratio hujus sententiæ est, quia esse dilectum, seu gratum, vel est denominatio extrinseca, vel per illam potest sufficienter fieri; ergo quamvis de facto non faciat Deus hominem gratum sine inhærente gratia, posset id facere per extrinsecum actum: nam sic acceptando, vel diligendo hominem, eum sibi gratum per illum actum extrinsece denominaret. Confirmatur, & declaratur, nam hoc modo unus homo acceptat alium in amicitiam suam, quamvis nihil in eo ponat; & eodem modo unus adoptat alium in filium, vel acceptat, seu instituit in hæredem; ergo multo magis Deus potest quid simile facere cum homine. — Prima opinio absolute affirmans

3 Secunda sententia, & extreme contraria, est non posse Deum facere hominem justum, vel sibi gratum sine habituali gratia inhærente, & justitia. Hanc præcipue defendunt Aureolus, & nonnulli alii ex citatis c. 1. pro secunda sententia. Fundamentum est, quia non potest Deus suo actu libero, novo, & peculiari modo denominare creaturam, nisi vel mutationem aliquam in illa supponat, vel illam faciat, sub mutatione creationem comprehendendo; ergo non potest sibi gratum facere hominem, nisi in illo faciat mutationem per formam gratificantem. Antecedens declaratur inprimis, quia solus actus intellectus, vel voluntatis Dei, denominat extrinsece creaturam; sed in actu intellectus, ut sit nova denominatio, supponi debet necessario in objecto aliquid novum: nam res possibilis abstractive scita a Deo, non potest denominari cognita intuitive ab eodem, nisi supponatur futura, quod habitura est per aliquam mutationem, seu productionem; ergo etiam actus voluntatis Dei non denominat libere creaturam, nisi vel mutationem faciat, ut dicitur amare, quod creat; vel mutationem supponat, ut dicitur odisse eum, qui peccat: nec potest aliter intelligi similis denominatio. Et ratio a priori est, quia inter duo extrema non potest intelligi nova habitudo, vel denominatio sine mutatione alterius: sed homo v. g. conditus in pura natura, non est gratus Deo, nec amicus; ergo non potest talis denominatio de novo fieri in homine, nisi vel in ipso, vel Deo aliqua supponatur mutatio; sed hæc non potest esse in Deo: ergo debet esse in homine, sed in homine esse non potest, nisi ab ipso Deo fiat, quia nullus, nisi Deus, potest facere hominem gratum Deo: ergo debet illa mutatio fieri per infusionem talis qualitatis; ex qua necessario resultet talis denominatio. At vero illa qualitas esse non potest, nisi gratia: — 2. Opinio absolute negans

tia: ergo neque mutatio illa esse potest, nisi infusio gratiæ natura sua sanctificantis, & habitualis. Nam quia talis denominatio, & gratificatio permanet, etiam cessante operatione, ideo necessarium est, illam mutationem fieri per infusionem gratiæ habitualis.

4 Confirmatur, & declaratur, quia Deus complacet in homine sic grato longe alio, & altiori modo, quam complaceat in esse naturali hominis: ergo impossibile est sic complacere in illo, quin in eo cognoscat aliquam superiorem perfectionem, ratione cujus sic complaceat: ergo hæc denominatio placentis Deo supponit aliquam mutationem realem in homine, quam complacentia illa habet pro objecto, & quasi fundamento. Primum antecedens patet; tum quia Deus prudentissime habet talem complacentiam, ac proinde in eo, in quo complacet, supponit aliquid, ratione cujus vere sit dignus tali complacentia; tum etiam a contrario, quia non potest Deo displicere natura, verbi gratia bona, nisi intelligatur mutata per culpam; ergo neque e converso potest novo modo complacere natura, nisi de novo mutata per gratiam.

Tertia opinio distinguit.

5 Tertia sententia convenit cum præcedenti in hoc, quod non potest hic effectus fieri sine infusione gratiæ inhærentis; differt tamen, quia non putat esse necessariam gratiam habitualem, sed actualem sufficere, seu alterutram illarum. Hanc opinionem tenent aliqui moderni, cum quibus disputaturi sumus latius in sequentibus. Fundamentum est, quia actus gratiæ est optima forma animæ, & digna, ut in illa complaceat Deus, & ita actiones sanctæ placent Deo, non solum quia manat a gratia habituali, sed etiam propter honestatem, & rectitudinem suam. Quod maxime verum est de amore Dei super omnia, qui virtute includit omnem rectitudinem; ergo ex parte sua sufficit ad gratificandam animam, etiamsi Deus aliam permanentem formam infundere nolit. Neque obstabit, quod illa forma sit quasi transiens, tum quia illud est accidentarium ex imperfectione subjecti, nam de se posset permanenter durare, sicut durat in angelo, vel in beato; tum maxime, quia licet homo cesset ab illo actu, quamdiu contrarium, vel repugnantem non habet, ex vi illius manet rectus, & justus secundum moralem rectitudinem in suo ordine, etiam sine habitu physico permanentem. Quod ex contrario optime declaratur, nam qui peccat mortaliter, etiamsi cesset ab actu, manet vere injustus, & peccator, quamdiu actum præcedentem non retractat, quæ denominatio non est ab habitu physico, sed a macula peccati, quæ moraliter permanet: ergo idem posset Deus e contrario facere per solum actum charitatis.

Ambiguitas tollitur.

6 Hæc opinionum diversitas magna ex parte pendet ex verborum varietate, quantum ad significandam denominationem intrinsecam, vel extrinsecam, ut in principio proposui. Nam sæpe contingit, ut vox ipsa ambigua sit, & multiplex. Exemplo declaratur in ea denominatione, qua res sancta dicitur. Sæpe enim denominatur res sancta per habitudinem, vel consecrationem extrinsecam, ut res Deo dicatæ dicuntur sanctæ, vel sanctificatæ, ut est frequentius in Scriptura: aliquando vero dicit denominationem intrinsecam, & maxime quando tribuitur personæ rationali: sic enim dicitur homo sanctus ab interna sanctitate, quam in se habet. Simili ergo modo utramque denominationem involvere possunt, esse dilectum gratum, vel acceptum: nam hæ voces quatenus significant capacitatem personæ, seu objecti, ut ad illam terminetur divinus actus, dicunt denominationem intrinsecam, ut esse dignum acceptatione, vel complacentia Dei, quatenus vero dicunt actum Dei, ut relatum ad talia objecta, includunt denominationem extrinsecam a tali actu, ut esse acceptum, &c. Unde etiam oportet advertere, an divinus actus significatus per has voces, vel inclusus in significato vocis dicat habitudinem ad eandem formam, quæ per illum datur: vel ad alium effectum, seu terminum? nam in priori modo forma intrinseca data homini, & extrinsecus actus Dei sunt per se connexa, posteriori autem modo non ita connectuntur, ut verbi gratia, cum homo gratus dicitur Deo acceptus, vel complacens illi, aut dilectus ab ipso, potest id intelligi præcise ratione pulchritudinis, aut bonitatis, quam per gratiam in se habet: vel potest intelligi in ordine ad gloriam, quia eo ipso, quod Deus complacet in homine habente gratiam, etiam illum acceptat ad gloriam secundum præsentem justitiam.

7 Dico ergo primo esse gratum, & acceptum Deo, vel ab eo dilectum, ut præcise significant objectum proportionatum tali amori, vel acceptationi, non possunt homini convenire sine intrinseca gratia, quæ conferat homini participationem divinæ naturæ, ratione cujus deificari dicatur, & reddi aptus, & proportionatus tali dilectioni Dei. Probatur assertio, quia non potest effectus formalis fieri sine causa formali, nec Deus per se potest illam supplere, sed hæc gratificatio quoad hos effectus fit ab inhærente gratia formaliter, & tanquam a causa connaturali respectu talium effectuum, ergo implicat fieri sine tali causa. Et confirmatur: nam licet Deus possit facere, ut voluntas eliciat actum charitatis sine habitu, non tamen potest facere, ut eliciat illum connaturaliter, neque ut sit intrinsece bene disposita ad eliciendum talem actum sine habitu, quia ille est effectus intrinsecus, & formalis talis habitus: sed esse gratum v. g. dicit esse ita dispositum intrinsece, ut ibi debeatur talis dilectio, vel acceptatio, vel dispositio, seu virtus intrinseca necessaria ad connaturaliter operandum divina opera: ergo non potest fieri homo sic gratus sine intrinseca forma. Confirmatur, quia repugnantia clara est, quod denominatio intrinseca fiat per formam extrinsecam; ergo prædicata, quæ talem denominationem dicunt, non possunt suppleri sine intrinseca forma. Denique confirmatur, quia hoc modo esse gratum nihil aliud est, quam habere in se participationem divinæ naturæ, cui connaturaliter debeantur actus videndi, & amandi divini ordinis, ut capite præcedenti explicatum est, sed impossibile est intelligere hominem factum hoc modo participem divinæ naturæ sine gratia inhærente, ergo. — Assert. 1.

8 Solet autem contra hoc instari, quia per incarnationem sanctificata fuit anima Christi ipsa divinitate, ita ut, licet habitus gratiæ non reciperet, esset vere, & perfecte sancta, ergo potest Deus per se supplere effectum formalem gratiæ habitualis, potestque hic effectus fieri per solam denominationem extrinsecam quia divinitas non potest denominare sanctum intrinsece, cum non possit esse intrinseca forma. — Instantia.

Respondetur, concedendo, animam illam fuisse sanctificatam ex vi unionis, non tamen proprie per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam, & substantialem unionem humanitatis ad Verbum, per quam factum est, ut verbum realiter, & intime sit conjunctum humanitati, non ut forma, sed ut realis terminus, a quo provenit formaliter illa sanctificatio. Addendum vero ulterius est, sanctificationem illam esse alterius rationis, quia non est accidentalis, sed substantialis. Unde si præter illam unionem non fuissent habitus infusi animæ Christi, revera careret illa pulchritudine spirituali, quam gratia creata confert, & potentiæ ejus non essent connaturaliter dispositæ ad efficiendos actus supernaturales, & ideo ad hos effectus formales etiam fuerunt illi necessarii habitus. Atque ita proprius effectus talium habituum nunquam potuit formaliter suppleri per aliam denominationem, vel unionem, sed potuit dari alius effectus nobilior analogice conveniens in nomine sanctitatis cum gratia creata. — Solvitur.

9 Dico secundo. Esse gratum, & similes denominationes quatenus, præter esse intrinsecum gratiæ, addunt denominationes extrinsecas cum habitudine ad alios terminos præter ipsam gratiam, possunt & separari ab inhærente gratia, & a Deo conferri sine tali gratia. Probatur generaliter, primo quia omnes effectus, qui per similes denominationes significantur, sunt secundarii respectu habitus gratiæ, & ideo sunt ab illa separabiles. Secundo quia sunt veluti morales effectus, qui pendent ab actu libero Dei ratione distin- — Assert. 2.

distincto: nam effectus physicus gratiæ (ut sic dicam) solum est facere participem naturæ divinæ secundum altiorem gradum intellectualis, quam possit esse connaturalis substantiæ creatæ, hic ergo effectus ita est inseparabilis ab illa forma, ut nec sine illa dari, nec ipsa sine illo infundi possit: quod vero persona habens hanc naturæ divinæ participationem sit etiam sic grata, ut secundum præsentem statum sit actu accepta ad beatitudinem æternam, vel ad aliam familiarem amicitiam, & similia, est quid morale & pendens ex alio affectu Dei ratione distincto a voluntate dandi formam talem gratiæ, ergo tales effectus, vel denominationes sunt separabiles a gratia. Tertio quia denominatio intrinseca potest fieri sine extrinseca sibi addita, sed hæc prædicata sub illis rationibus addunt denominationes extrinsecas: ergo potest esse forma intrinseca sine illis effectibus. Consequentia nota est. Antecedens explicabitur melius discurrendo per nonnullas denominationes, quibus hi effectus explicantur.

Explicatur denominationes intrinsecæ a gratia provenientes.

10 Prima est, qua homo justus dicitur acceptus ad gloriam. Duobus enim modis potest hæc acceptatio explicari, uno modo solum quoad debitum connaturalitatis, alio modo quoad actualem acceptationem ex parte Dei. Priori modo adeo est intrinsecus gratiæ effectus facere hominem acceptum ad gloriam, aptitudine utique intrinseca, seu acceptabilem, quantum est ex parte gratiæ, ut sit ab illa prorsus inseparabilis, Quia nimirum fieri non potest, ut gratia inhæreat alicui personæ, quin illam reddat connaturali modo capacem gloriæ ac subinde ita acceptabilem, ut actualis acceptatio ei sit debita debito connaturalitatis. Sicut anima rationalis eo ipso quod rationalis est, est de se accepta, seu acceptabilis dicto modo ad beatitudinem naturalem. Et similiter e converso fieri non potest, ut sine tali gratia persona creata habeat illam connaturalitatem cum gloria, ita ut illi sit debita tali debito proportionis, seu connaturalitatis. Quia tale debitum non potest intelligi, nisi ratione alicujus creatæ formæ, quæ sit participatio divinæ naturæ, qualis superiori capite explicata est; nulla vero persona creata ex vi propriæ naturæ hanc participationem, vel proportionem habet, ut suppono: ergo impossibile est intelligere, quod illam recipiat, nisi per intrinsecam qualitatem, quæ non potest esse nisi gratia, quia nulla qualitas altioris ordinis per modum participationis divinæ naturæ intelligi potest.

11 Loquutus autem sum de persona creata, quia persona increata in assumpta natura creata haberet intrinsecum, & connaturale jus ad gloriam, etiam si careret gratia creata, quia gratia unionis eminentiori modo continet illam dignitatem. Et nihilominus etiam in tali persona gratia creata secundum connaturalem proportionem debet præcedere, ordine saltem naturæ, in natura creata, & immediatius est connaturalis ipsi, quam gloria, quia hæc semper correspondet gratiæ, tanquam operatio propriæ naturæ, & eadem ratione, licet sit possibile de potentia absoluta, dari alicui personæ creatæ lumen gloriæ sine proprio habitu gratiæ sanctificantis, & tunc visio Dei esset connaturaliter debita intellectui creato, ut elevato per lumen gloriæ, nihilominus in eo casu neque ipsum lumen daretur connaturaliter tali personæ, nec ipsa visio haberet plenam, & perfectam connaturalitatem, quatenus intime pendet ab ipsa animæ essentia, quatenus vitalis actio est, ut in libro præcedenti exposuimus.

Actualis collatio gratiæ potest esse sine actuali acceptatione ad gloriam

12 At vero posteriori modo, scilicet, quoad actualem acceptationem, potest optime acceptatio ad gloriam a gratia separari, quia posset Deus homini dare gratiam non solum ad tempus, sed etiam perpetuam, & nolle illi visionem suam unquam concedere, ac subinde non acceptare illum actualiter ad gloriam, quia hæc acceptatio nihil aliud est, quam voluntas dandi homini aliquando gloriam. Et e converso posset Deus non dare alicui qualitatem gratiæ, & illi visionem suam concedere. Primum patebit capite sequenti: secundum vero non est ita clarum, quia operatio est posterior, quam natura, & ab illa pendens, saltem mediante aliquo principio habituali. Unde non defuerunt, qui dixerint, sine lumine gloriæ non posse aliquem ad visionem Dei admitti, & sine habitibus gratiæ proportionatis non posse supernaturales actus exerceri. Unde fit consequens, non posse Deum acceptare hominem ad actus gloriæ, non dando illi gratiam habitualem, saltem quoad habitus potentiarum. Ex quo posset alius inferre, non minus necessarium esse proprium habitum gratiæ, quia etiam tales actus intrinsece, ac vitaliter, & principalius a substantia animæ pendent. Sed hæc sententia in superioribus a nobis rejecta est, & in sequenti libro etiam ostendemus, dependentiam talium actuum ab habitibus non esse essentialem, neque ita intrinseca, quin possit a Deo aliter suppleri, etiamsi tunc actus alio modo non ita connaturali fierent. Unde fit, posse etiam Deum acceptare hominem ad gloriam sine gratia habituali, nam potest hominem recipere, & elevare ad claram sui visionem sine ullo habitu gratiæ, ergo multo magis acceptare, quia acceptare ad gloriam non est, nisi velle illam dare secundum præsentem statum, etiamsi non statim detur, sed postea danda sit, si in eo statu perseveretur. Posset ergo Deus sua voluntate decernere dare suam visionem homini non habenti gratiam, nec peccatum, si ita perseveret usque ad mortem, quod etiam facile posset per providentiam Dei concedi. Denique hic etiam illa procedit ratio, quod gratia, & gloria sunt res realiter distinctæ, & sine repugnantia separabiles: ergo potest Deus velle efficaciter dare alicui gloriam, nunquam illi qualitatem gratiæ conferendo, hoc autem nihil aliud est, quam acceptare illum ad gloriam sine gratia.

Alia denominatio grati declaratur

13 Hinc facile eadem doctrina applicatur ad aliam appellationem, qua homo habens talem qualitatem gratus denominatur. Quia illa denominatio in uno sensu vero, & propriissimo potest esse tantum intrinseca & sic non potest a qualitate gratiæ inhærente separari: in alio vero sensu potest denominationem extrinsecam formaliter includere, & sic poterit a qualitate gratiæ separari. Declaratur prior pars, quia esse gratum intrinsece, physice aliquando nihil est aliud, quam esse affectum illa qualitate, quæ est gratia, sicut esse album est esse affectum albedine: Theologice vero rem magis explicando juxta dicta, nihil est aliud esse gratum, quam esse factum participem divinæ naturæ, sic ergo denominatio grati propriissima est, & maxime intrinseca. Unde sicut effectus formalis non potest fieri sine intrinseca, & connaturali forma, ita e contrario fieri non potest, ut talis forma inhæreat subjecto, & illi non conferat suum effectum formalem, quia hoc essentiale est omni formæ, ut suppono.

Pars altera superioris denominationis probatur

14 Altera item pars probari potest primo, quia sicut multiplicatur forma, potest etiam multiplicari denominatio ab illa desumpta, sed gratia duplex est, alia creata, & intrinseca, alia increata, & extrinseca, juxta dicta supra proleg. 3. ergo etiam esse gratum potest utroque modo conferri. Secundo idem probatur, denominationem illam extrinsecam declarando. Nam si (ut diximus, fieri posse) Deus acceptare hominem secundum præsentem statum ad æternam beatitudinem, non dando illi qualitatem gratiæ, tunc merito posset denominari extrinsece gratus. Extrinsecus quidem, quia per solum actum Dei, qui in homine secundum præsentem statum nihil intrinsecum poneret, gratum vero, quia esset acceptus ad gloriam, seu quia complaceret æterno Patri dare illi regnum, hæc enim sine dubio magna gratia esset, licet extrinseca. Dices, etiam prædestinatus eo ipso dicetur gratus Deo sine alio dono gratiæ, etiam si sit in statu peccati. Respondetur, negando sequelam, nam ad hanc denominationem, secundum communem usum ejus, necessarium est, ut homo sit ordinatus ad gloriam, & acceptus secundum præsentem justitiam, seu statum. Unde si prædestinatus utrumque haberet sine dono inhærente, denominaretur gratus pro eo tempore, pro quo esset sic ad gloriam acceptus: at vero, si tantum sit ordinatus ad gloriam, non tamen pro aliquo tempore secundum statum, quem in illo habet, tunc non erit acceptus ad gloriam, & consequenter nec gratus.

15 Et

Authores quidam exponuntur

15 Et juxta hanc doctrinam intelligendi sunt auctores allegati, qui distinguunt in gratia esse qualitatis, & esse gratiæ, & ajunt posse augeri in esse gratiæ, licet non augeatur in esse qualitatis; nam per esse gratiæ intelligunt acceptationem ad gloriam, acceptationem, inquam, actualem, nam aptitudinalis, quæ acceptabilitas dici potest, convenit gratiæ, ut talis qualitas est, ideoque secundum illam rationem non potest distingui esse gratiæ ab esse qualitatis, nec unum est separabile ab alio, nec potest augeri sine alio, ut ex dictis patet. Intelligendo autem per esse gratiæ acceptationem actualem ad gloriam, sic verum est, posse qualitatem gratiæ habere totum suum esse intrinsecum sine tali esse gratiæ, ut capite sequenti dicam, & e contrario etiam est verum, posse hoc esse gratiæ sine qualitate conferri, ut declaravi. Unde etiam fit, ut possit etiam augeri hoc esse gratiæ ultra esse qualitatis, quia potest Deus si velit acceptare hominem gratum ad majorem gloriam, quam ex vi habitualis gratiæ acceptabilis esset: vel mere gratis illam majorem acceptationem conferendo, vel propter aliqua opera præcedentia, quæ habitum gratiæ in esse qualitatis non auxerunt. Verumtamen licet hæc sint vera de potentia absoluta, non tamen censeo esse probabilia de facto, etiam quoad illam partem de augmento, quia de facto, etiam quoad illam partem de augmento, quia de facto neminem Deus acceptat secundum præsentem justitiam ad majorem gloriam, quam secundum intrinsecam proportionem, & connaturale debitum respondeat habitui gratiæ, & intensioni, quam pro illo tempore habet, ut in lib. 10. latius explicabimus. Simili modo exponendum est, quod de gratia Christi afferebatur, quia dicitur esse infinita in esse gratiæ, & non in esse qualitatis: nam eadem æquivocatio in illa particula, *in esse gratiæ*, committitur. Ut enim significat propriam naturam, speciem, & formalem effectum illius qualitatis, etiam in Christo gratia habitualis in toto suo esse, & in formali perfectione, quam præbet, finita est, si autem per illud esse gratiæ solum significetur moralis dignitas, quæ accrescit illi gratiæ ex conjunctione ad Verbum, sic dicitur infinita, illa vero dignitas non pertinet ad intrinsecam rationem gratiæ, vel justitiæ. De qua re in 3. p. latium dictum est.

Applicatur superior doctrina aliis duobus

16 Eadem doctrina applicanda est ad denominationem filii adoptivi, & hæredis. Nam potest dicere fundamentum reale ex parte filii habentis in se veram participationem naturæ patris, & ratione illius habentis jus intrinsecum adhærentem, & hoc modo justi nunc sunt filii, estque ille modus ex natura rei, & secundum talium rerum ordinem necessarius. Et ideo secundum legem ordinariam omnino servatur a Deo, & in hoc multum superat modus adoptandi filios Dei modum adoptandi hominum. Talem ergo adoptionem divinam repugnat fieri sine gratia inhærente. At vero si Deus voluisset acceptare hominem ad beatitudinem sola sua voluntate sine alio habitu, posset ille homo dici filius adoptivus per solam extrinsecam denominationem, seu relationem rationis, sicut nunc dicitur filius adoptivus hominis, quia in hoc nulla est repugnantia, & est similis proportio.

17 Idem est in hoc prædicato, *dilectus*, seu, *amatus*, vel etiam *amicus*. Et in primis, si generatim de dilectione sit sermo: id facile probatur, quia licet amor Dei efficax de præsenti, & per modum volitionis executivæ necessario inferat in re amata aliquem proportionatum effectum, ut bene probant discursus facti in secunda sententia, & sensit D.Tho.1.2.q.110. Nihilominus potest in Deo intelligi alius modus dilectionis per modum intentionis, & propositi, quo statuat, & velit dare homini gloriam, vel alia supernaturalia bona pro aliquo tempore, vel statu futuro, nam hæc voluntas sine dubio est aliquis amor: nam est velle bonum illi, circa quem versatur, unde si illud bonum supernaturale sit, amor erit supernaturalis. Quod autem non repugnet Deo habere hunc amorem in ordine ad futurum bonum, probatur; tum quia nulla repugnantia assignari potest; tum etiam quia Deus est liber, & potest velle dare sua bona, quando, & quomodo sibi placuerit; tum denique quia hujusmodi est æterna electio prædestinatorum, quæ etiam est vera dilectio, ut ex propria materia constat. Est autem aliquod discrimen jam insinuatum, ratione cujus hic modus dilectionis non sufficit in præsenti puncto, quia illa dilectio dandi bonum in futurum, si non sit secundum præsentem justitiam, non sufficit ad constituendum hominem de præsenti gratum, aut filium adoptivum, vel simpliciter dilectum, quia (ut paulo antea dicebam) prædestinatus pro eo tempore, quo est in peccato, non est simpliciter dilectus, quia est inimicus. Ad hanc vero denominationem dilecti simpliciter, ut nunc de illa loquimur, non satis est quæcunque voluntas Dei, per quam extrinsece ordinetur homo ad futuram gloriam, sed necessaria est voluntas per quam, vel conferatur homini aliqua intrinseca perfectio, vel saltem secundum præsentem statum ita efficaciter ordinetur ad gloriam, quod si in eo decederet, illam consequeretur: tunc enim sicut talis homo esset acceptus, & gratus, ita etiam dici posset supernaturaliter dilectus, quia velle homini beatitudinem secundum præsentem statum, satis profecto magna dilectio est, etiam si pro illo tempore aliud intrinsecum bonum in illo non ponat. Denominatio autem amici aliquid amplius postulare videtur, quia non est sine mutua redamatione, & aliqua æqualitate, vel proportione. Nihilominus tamen posset Deus, etiamsi habitus non infunderet, tractare hominem, ut amicum, dando illi beneficia, & auxilia specialia, & supernaturalia, & per ea homini conferre actualem sui dilectionem, quæ in illo moraliter perseveraret sine physico habitu, & hoc satis esset ad quendam amicitiæ modum, etiamsi non esset tam perfectus, sicut nunc existit.

Prædestinatus si existat in peccato non est simpliciter dilectus Deo

Ad oppositas 1. opinionis satis & cum limitatione approbantur

18 Ex his facile est vel ad fundamenta aliarum opinionum, quatenus nobis contrariæ sunt, respondere, vel approbare illa, quatenus nobiscum conveniunt. Itaque primam sententiam cum hac limitatione probamus, quod secundum aliquem modum imperfectum posset Deus hominem habere gratum per aliquam dilectionem extrinsecam, ut declaratum est. In aliis autem non placet illa sententia. Primo quia idem sentit de justificatione simpliciter, per quam homo fit absolute justus indistincte loquens de his prædicatis, cum tamen sit magna diversitas. Nam homo extrinsece tantum dilectus re vera non posset dici simpliciter justus, etiamsi careret peccato, ut c.7. ostendam. Deinde displicet, quia sentit posse habere Deum hanc dilectionem supernaturalem sine supernaturali effectu, non solum præsente, sed etiam futuro, seu sine habitudine ad illum secundum præsentem justitiam: hoc enim intelligi non potest, ut manifeste convincit discursus secundæ sententiæ, qui etiam est D. Thomæ. Quia si Deus non vult dare homini de præsenti aliquod supernaturale bonum, nec statuit dare in futurum, in quo, quæso, consistet supernaturalis dilectio, vel in quo excedet naturalem dilectionem? profecto intelligi non potest, ergo necesse est, ut talis dilectio saltem sit acceptatio ad futurum bonum, ut sic possit habere proportionatum objectum.

Rationes primæ opinionis, dum extra limitationem supra positam vagantur dissolvuntur

19 Neque contra hoc urget ratio illius sententiæ, solum enim probat posse intelligi talem dilectionem, vel acceptationem specialem sine dono intrinseco, quod statim detur: non vero sine habitudine ad illud, ut obtinendum secundum præsentem statum, saltem sub conditione, si in eo perseveretur. Ad confirmationem autem ex æquiparatione ad hominem respondetur in primis, non esse eandem rationem, quia homo supponit bonum, quod amat, non facit. Deus autem amando facit bonum, unde necesse est, ut vel illud donet, vel saltem acceptet ad bonum præstandum. Et deinde etiam homo non potest adoptare aliquem in filium, nisi illi aliquod jus ad hæreditatem conferat, saltem per extrinsecam acceptationem, & obligationem. Neque etiam inter homines consistit amicitia sine aliqua bonorum communicatione, saltem in animi præparatione,

quam

quam secum affert mutua dilectio, & nexus amicitiæ. Hinc etiam intelligitur, an sit verum, quod ex Capreolo afferebatur, hominem accipere a Deo qualitatem gratiæ, quia est illi acceptus, non vero e contrario, ideo esse acceptum, quia gratiæ qualitatem habet. Oportet enim in primis distinguere illud, *esse acceptum:* nam potest intelligi, vel de acceptatione ad gloriam, vel ad gratiam, in priori sensu falsum est assumptum, quia homo de lege, & ex natura rei est acceptus ad gloriam, secundum præsentem justitiam, quia habet qualitatem gratiæ. In posteriori autem sensu utrumque affirmari potest in diversis generibus causarum. Nam in genere efficientis causæ homo est gratus Deo, quia ab ipso acceptatur, & diligitur, non denominative tantum, sed efficaciter dando illi gratiam, at in genere causæ, seu rationis objective homo diligitur a Deo, quia habet, gratiam, per quam fit objectum proportionatum dilectioni ejus, & ideo impossibile est sic diligi sine tali qualitate.

Ad opinionis secundæ fundamenta, quatenus doctrinæ huic adversantur Respondetur.

20 In secunda sententia licet placeat, quod affirmat, divinam gratificationem, & amicitiam proprie, & perfecte non posse fieri sine intrinseca, & permanente gratia, non tamen ideo sufficienter excludit omnem alium modum gratificationis, seu dilectionis divinæ. Unde ad fundamentum ejus, quatenus contra hoc procedere potest, respondemus, ad denominationem sumptam ex actu libero Dei sufficere ordinationem personæ dilectæ ad supernaturale bonum aliquando conferendum, ad quod sola natura per se non ordinat, ut satis declaratum est, & plura dicturi sumus in capitibus sequentibus. Et hinc etiam responsum est ad confirmationem: fateor enim, non posse Deum complacere in homine extrinsecus tantum adoptato, seu grato, eo modo, quo complacet in homine simpliciter justo, & intrinsece pulchro, & sanctificato, quia sine interna gratia non datur objectum illi complacentiæ proportionatum. Nihilominus tamen posset Deus complacere in illo homine aliquo modo, tanquam in persona sibi dilecta, & tanquam in futuro hærede suæ beatitudinis, saltem per extrinsecam acceptationem ejus. Nam illud objectum, ut sic, etiam est in amabile, & bonum extrinsecum aliquod bonum est, præsertim quando ordinatur ad intrinsecum secundum præsentem statum, si in eo perseveretur, aliquando conferendum.

Ad tertiã opinionẽ.

21 In tertia opinione etiam admittimus, posse Deum de potentia absoluta habere hominem sibi gratum, & acceptum ad gloriam per solos actus sine habitibus, nam si id potest facere sine actibus, multo magis cum illis. Item concedimus, in ipsismet actibus supernaturalibus esse multum bonitatis, & perfectionis, ratione cujus merito potest Deus complacere in homine sic operante, & illum diligere. Nihilominus tamen dicimus, illum modum gratificationis, & acceptationis, seclusa inhærente, ac permanente gratia, imperfectum esse, & ad connaturalem rerum ordinem, & proportionem insufficientem. Quia per solos actus non recipit homo internam dispositionem, & facultatem ad connaturaliter operandum supernaturales actiones, neque etiam ex vi eorum actuum reciperet homo illam participationem divinæ naturæ, quæ perfectam sanctificationem, deificationem, & internum jus ad beatitudinem confert. Quapropter nec propria filiatio adoptiva esse posset per solos actus, qualis nunc est, habens in homine intrinsecum fundamentum, nam soli actus non possunt talem relationem fundare. Neque contra hoc procedit fundamentum illius sententiæ, sed ad summum priorem partem probat, ut latius infra in proprio capite ostendemus.

CAPUT IV.

Utrum homo qualitate gratiæ affectus possit non esse gratus Deo, neque filius ejus adoptivus?

1 HÆc quæstio, sicut & præcedens, non habet locum de potentia ordinaria, ut dixi, sed de potentia absoluta movetur, ut magis dictus gratiæ inhærentis effectus explicetur. In quo fere eodem modo, quo in præcedenti, duæ opiniones contrariæ inveniuntur. Nam qui dicunt, gratiam inhærentem non ex natura sua, sed ex divina impositione justificare, consequenter dicunt, posse illam qualitatem in anima esse, & non reddere illam gratam, quia potest Deus separare impositionem. Imo etiam ex auctoribus, qui tenent, gratiam natura sua justificare, aliqui dicunt, posse nihilominus esse de potentia absoluta in persona, & non facere illam gratam, ut videre licet in Medina dicta quæst. 110. artic. 4. qui putat, illum esse effectum secundarium talis qualitatis, & ideo posse ab illa separari, quod etiam sensit Cano in Releċt. de Sacrament. & novissime Curiel dicta controvers. ad locum 2. Petr. 1. num. 128. Ex eodem fundamento, quod isti sunt effectus secundarii gratiæ, effectus autem secundarii possunt a forma separari.

Status quæstionis.

1. Opinio affirmans.

2 Altera vero opinio est, implicare contradictionem, qualitatem gratiæ esse in homine, & non reddere illum gratum, & sanctum. Ita sentiunt frequentius qui dicunt hunc effectum esse connaturalem tali qualitati. Fundamentum est, quia implicat contradictionem effectum formalem separari a forma inhærente subjecto, quia inhærendo informat, est autem clara repugnantia, quod informet, & non det effectum formalem, si ille effectus connaturalis est. Neque distinctio de effectu primario, vel secundario hic accommodari potest, quia forma gratiæ secundum suam primariam, & essentialem rationem est gratiæ, & participatio divinæ naturæ, & ideo nullus prior effectus formalis in ea intelligi potest. Sicut in habitu charitatis primarius effectus formalis est reddere voluntatem bene dispositam ad connaturaliter amandum Deum supernaturali amore, & sic de reliquis habitibus infusis, qui non possunt non dare talem effectum potentiæ, si ei inhærent.

2. Opinio negans.

3 Resolutio hujus puncti brevissime tradi potest, si separemus quæstionem, an cum habituali gratia possit simul esse peccatum mortale, & quomodo denominatio grati, vel sancti per illam commistionem impediretur, si est possibilis, & fieret, quam quæstionem tractaturi sumus in sequentibus. Illa ergo relicta, duo breviter dicenda sunt. Primum est, impossibile esse, formam gratiæ inhærere animæ, & non constituere illam participem divinæ naturæ, &, quantum est ex se, dignam beatitudine, & dilectione divina, imo & amicitia, & idem est cum proportione de unoquoque dono gratiæ sanctificantis. Hanc assertionem convincit fundamentum secundæ sententiæ, suppositis, quæ diximus de effectu formali hujus gratiæ. Et declaratur a simili, quia impossibile est, solem efficere lumen in aere, quin aer reddatur lucidus, & particeps lucis solis, gratia autem est quasi quoddam lumen animæ, & participatio lucis per essentiam: nam servata proportione tam intrinsecum, & naturale hoc illi est, sicut illud est lumini corporeo. Et ita potest explicari cum partitione congrua in singulis habitibus infusis, nam habitus fidei non potest esse in intellectu, quin reddat illum potentem ad credendum, & sic de reliquis, sicut non potest actus fidei inhærere intellectui, vel actus amoris voluntati, quin reddat hominem credentem, vel amantem. Neque contra hoc vim habet argumentum de effectu formali secundario, quod sit separabilis a forma: nam esse gratum, vel acceptum, & similia præ-

Assertio i ad quæstionis resolutionẽ.

dicta, quatenus dicunt denominationem intrinſecam, non diſtinguuntur in re ipſa ab effectu primario, vel ad ſummum addunt relationem aliquam ſeu habitudinem vel filii, vel principii proportionati talis operationis, vel objecti digni tali amore, vel acceptatione. Hæ autem habitudines inſeparabiles ſunt a tali qualitate, & ab effectu ejus formali. Solum ergo habet locum illa ratio quoad ſecundarias denominationes, quæ ex actibus divinæ voluntatis deſumi poſſunt, de quibus ſequens aſſertio ſtatuitur.

4 Secundo dicendum eſt, poſſe habitus infuſos in potentiis inhærere, & non reddere hominem gratum ſimpliciter; de gratia vero, quæ eſt in eſſentia animæ dicendum eſt, poſſe inhærere animæ, & non reddere hominem acceptum ad beatitudinem, vel ad perfectam amicitiam Dei. Et juxta hanc fortaſſe aſſertionem loquuti ſunt auctores prioris ſententiæ. Probatur autem prior pars, quia poſſet Deus ornare potentias virtutibus infuſis, & non infundere gratiam, quia ſunt realiter diſtinctæ, & poſſunt ſeparari, tunc autem ille homo ex vi inhærentis perfectionis non eſſet gratus ſimpliciter, nec filius Dei adoptivus, quia non haberet in ſe propriam participationem divinæ naturæ, ſed careret quaſi forma ſubſtantiali divini ordinis, ac ſubinde careret quaſi eſſe ſimpliciter ejuſdem ordinis; ergo ex vi intrinſeci eſſe non eſſet gratus ſimpliciter. Et hanc partem docuit aperte Divus Thomas, ut jam retuli in quæſt. 27. de Verit. artic. 2. Et contra illam non procedit fundamentum ſecundæ ſententiæ, quia habitus potentiarum non habent pro effectu formali intrinſeco facere gratum ſimpliciter, ſed facere bene diſpoſitum ad operandum. Solum poteſt contra illam objici, quia inter habitus operativos continetur charitas, quæ per ſe ſufficiens eſt hominem reddere gratum, & conſtituere filium Dei, diſtinguendo illum a filio perditionis. Reſpondendum vero eſt, habitum charitatis ex natura ſua habere connexionem cum gratia ſanctificante, & poſtulare redamationem Dei perfectam, & ejuſdem ordinis, ſaltem ex quadam naturali proportione inter utrumque amorem. Nihilominus tamen Deus pro ſua libertate, & ſupremo dominio poſſet non ſic amare amantem ſe, ſive actu, ſive habitu, & ita non conferre homini propriam ſuæ naturæ participationem, per quam homo deificatur, & perfecte gratus, ac filius adoptivus efficitur.

Aſſertio a. Gratia poteſt eſſe in anima, quin illam reddat acceptam ad beatitudinem. Prior pars probatur.

5 Altera vero pars per ſe nota eſt, quia etiamſi gratia in homine exiſtat, acceptatio actualis, ut ſic dicam, hujus hominis ad beatitudinem eſt actus liber Dei, qui non habet neceſſariam connexionem cum illa qualitate, quia licet intrinſece conſtituat hominem acceptabilem, non tamen inde neceſſario ſequitur, ut acceptetur. Unde hæc actualis acceptatio non pertinet ad intrinſecum effectum formalem illius qualitatis, poteſt ergo ſeparari ab illa. Sicut poteſt Deus creare Angelum perfectum in naturalibus, eſſentia, & potentiis, ratione quarum eſt capax beatitudinis, & nihilominus ſtatuere nunquam illam ipſi dare. Imo quamcunque naturam a ſe conditam poteſt Deus connaturali operatione perpetuo privare. Idem ergo eſt de qualitate gratiæ, quia eadem eſt proportio naturæ ad naturalem finem, quæ eſt gratiæ ad ſupernaturalem beatitudinem. Imo dicunt communiter Theologi, potuiſſe Deum aſſumere hypoſtatice naturam humanam, & nunquam illi dare viſionem beatam, & conſequenter non acceptare illam ad beatitudinem, ergo multo magis poteſt Deus id facere reſpectu gratiæ habitualis. Ratio vero generalis eſt, quia operatio eſt res diſtincta ab ipſa natura, ſeu gratia, & poſterior illa, & pendens ab influxu libero Dei novo, & diſtincto, quem poteſt Deus pro ſua libertate, & ſupremo dominio ſuſpendere, ergo facile poteſt gratiam dare, & gloriam perpetuo negare, ſeu, quod perinde eſt, ad illam non acceptare. Quod non ſolum eſt verum de gratia, quæ eſt in eſſentia animæ, ſed etiam de habitibus potentiarum, ac de ipſo lumine gloriæ, nam etiam poſt infuſionem luminis gloriæ, poteſt Deus non concedere viſionem ſui, ſuſpendendo concurſum. Si ergo ſub denominatione grati includatur acceptatio actualis ad gloriam, ſic fieri poteſt de potentia abſoluta, ut homo ſit qualitate gratiæ affectus, & non plene gratus, ut ſic dicam. Et idem fere eſt de denominatione filii & hæredis, poſſet tamen ille homo in illo ſtatu dici filius exhæredatus voluntate Patris, quia ratione gratiæ non poſſet non habere participationem divinæ naturæ, & ſecundum illam eſſe genitus, ac proinde aliquo modo filius, & de ſe hæres, ab hæreditate tamen excluſus, quia ſupponitur ad gloriam non acceptatus.

2 Pars oſtenditur.

6 Una vero difficultas Theologica ſupereſt circa hanc ultimam partem, nam ſequitur, hominem non gratificari perfecte, & integre per dona inhærentia ſine aliquo favore extrinſeco: conſequens non videtur admittendum, ergo. Sequela patet, quia homo non eſt perfecte gratus, niſi ſit acceptus ad beatitudinem, & perfectam amicitiam Dei, ſed hoc non habet per ſola intrinſeca dona, niſi addat Deus extrinſecam acceptationem, quæ tantum eſt quidam extrinſecus favor, ergo. Minor probatur; tum quia illud videtur non nihil accedere ad errorem hæreticorum hujus temporis, tum etiam, quia videtur parum conſentaneum Concilio Trident. nam dicit, hominem perfecte juſtificari per inhærentem gratiam, quod non eſſet verum ſimpliciter, ſi præter inhærentem gratiam eſſet neceſſarius aliquis favor extrinſecus, ſaltem ad perfectionem illius effectus. Præſertim quia addit Concilium, gratiam inhærentem eſſe unicam formalem cauſam, non eſſet autem unica, nec integra, ſi aliquis favor neceſſarius eſſet. Denique addit, merita Chriſti communicari juſto per infuſionem juſtitiæ, & indicat per ſolam illam id fieri, hoc autem abſolute non eſſet verum, ſi per illum favorem, ſeu per illam acceptationem etiam applicarentur.

Theologica difficultas.

7 Reſpondetur in primis, Concilium Tridentinum, nunquam negaſſe, Deum conferre juſtis peculiarem aliquem favorem præter juſtitiæ inhærentis infuſionem. Nam in Canon. 11. definit, juſtificationem non conſiſtere in ſolo extrinſeco favore Dei, quod longe diverſum eſt, ut conſtat. Quin potius in aliis locis docet, Deum ita habere cum juſtis, ut eos non deſerat, niſi deſeratur ab ipſis, ut patet in Can. 11. conſtat autem hunc eſſe peculiarem favorem. Item promiſſio acceptandi opera juſtorum, ut merita gloriæ, & juſtitiæ, favor quidam eſt, cujus meminit idem Concilium cap. 16. Denique habet Deus peculiarem protectionem juſtorum, tractando illos ut amicos, & domeſticos ex cap. 10. & 13. quod etiam eſt peculiare beneficium. Ergo eodem modo actualis acceptatio ad gloriam eſſe poteſt peculiare beneficium ita diſtinctum ab infuſione habituum, ut ab illis de potentia abſoluta ſeparabile ſit.

Trident. Synodus exponitur

8 Deinde dico, quod licet hæc acceptatio dicatur extrinſeca, quatenus eſt per actum ipſius Dei, tamen non poteſt dici extrinſecus favor; tum quia eſt debitus ipſi gratiæ inhærenti, & quaſi connaturalis illi; tum etiam, quia non conſiſtit in ſola extrinſeca denominatione, aut imputatione, ſed ordinatur ad futurum effectum realem, & intrinſecum, aliquando ratione inhærentis gratiæ conferendum. Et ob hanc cauſam non computatur hoc beneficium, ut diſtinctum omnino ab ipſa gratia, nam qui dat formam, dat conſequentia ad formam, totumque illud tanquam unum beneficium cenſetur. Et eodem modo in juſtificatione eſt una applicatio quaſi adæquata, & integra meritorum Chriſti, quamvis ſine dubio ad plures effectus quaſi partiales applicentur, ut conſtat de donatione fidei, ſpei, charitatis, &c. Unde dicitur ultimo, hanc acceptationem non eſſe proprie complementum, vel perfectionem ſanctificationis juſtorum, ſed potius eſſe finem, & quaſi fructum ejus, ſaltem in ſpe, & acceptatione divina, juxta illud ad Rom. 6. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione finem autem vitam æternam.* Quid autem de juſtificatione dicendum ſit, poſtea videbimus.

Aliter ſolvitur ſuperior difficultas.

CA-

CAPUT V.

Utrum gratia habitualis aliquam majorem vim vel dignitatem ad hominem gratificandum ex Christo habeat?

1 PRiusquam de hac gratia dicamus, ut habet rationem justitiæ, de qua solet similis quæstio potissimum tractari, visum est eandem quæstionem de gratia, ut hominem gratum, & filium Dei constituit, differere, quia peculiarem habet rationem, & conferre potest ad ita loquendum in hac materia, ut & ab hæreticis fugiamus, & Christi, ac membrorum ejus dignitati nihil derogemus. Duo igitur modi dicendi extreme oppositi in hoc puncto esse possunt. Unus est, habitualem gratiam per se spectatam non esse sufficientem formam ad constituendum hominem gratum Deo, nisi simul cum illa moraliter conjungatur gratia Christi, & per quandam moralem æstimationem, aut imputationem reddat illam digniorem, & inde aptam ad hominem Deo gratum, & filium adoptivum constituendum. Hunc modum dicendi sumunt aliqui ex Albert. Pighi. controvers. 2. non longe a principio: ille tamen sub nomine justitiæ, & justificationis loquutus est, & ideo in capite sequenti ejus sententiam expendemus, quam etiam Colonienses Canonici in Antididagmate sequuti sunt.

Duplici modo hac in re procedi potest 1. modus.

2 Potest vero hic dicendi modus suaderi, quia si sola gratia sine Christo fuisset sufficiens ad nos Deo gratificandos, gratis Christus mortuus esset. Nam argumentum, quod Paulus facit de naturali, vel legali justitia cum proportione habet vim in quacumque gratia, seu qualitate gratificante animam, quia posset Deus facile illam infundere sine Christo, & non minus gratum redderet hominem; ergo gratis, id est superflue, & sine causa nobis datus esset Christus; ergo dicendum est, gratiam pure creatam non fuisse sufficientem, nisi dignificaretur per conjunctionem ad infinitam dignitatem Christi, & meritorum ejus. Confirmatur juxta probabilem opinionem supra relatam, quia eadem gratia potest esse dignior, seu major in esse gratiæ, seu in esse qualitatis, per quandam conjunctionem ad aliqua merita, vel opera propria; ergo multo magis poterit id habere per conjunctionem moralem ad gratiam, & merita Christi. Confirmatur secundo, quia ipsa Christi gratia habitualis habuit quandam infinitam dignitatem propter conjunctionem ad unionem hypostaticam; ergo & nostra gratia habebit aliquam propter aliqualem conjunctionem cum illa.

Suadetur ille 1. modus dicendi.

3 Alter modus dicendi est nullam dignitatem accrevisse gratiæ sanctificanti, quæ nos reddit gratos, & Deo acceptos, ex eo, quod per Christum, & ejus merita nobis donetur. Quod potest primo a priori suaderi, quia nostræ gratiæ, ut est a Christo, solum accrescit respectus ad ipsum, ut ad causam extrinsecam exemplarem, & efficientem, vel meritoriam ejus, sed hic respectus nihil dignitatis illi addit in ratione formæ gratificantis, neque in alio genere moralis dignitatis, ergo. Major probatur, quia supponimus comparationem fieri cum æqualitate inter gratiam datam per Christum, vel sine illo, id est, cæteris omnibus paribus in gradu intensionis, & in habitibus infusis, & in actibus, per quos obtinetur: hac enim æqualitate supposita, nihil intelligi potest additum gratiæ ex eo, quod fit per Christum, nisi respectus ad illum, tanquam ad extrinsecam causam. Minor autem, scilicet, inde non oriri specialem dignitatem, patet, quia hoc non reddit hominem meliorem, ergo nec magis dignum amore, ac subinde nec magis gratum. Et confirmatur primo, quia alias integra forma, qua reddimur grati Deo, non esset nobis intrinseca, & infusa, sed ex parte esset ipsa extrinseca sanctitas Christi: hoc autem videtur esse contra mentem Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. ubi in nostra justificatione Christum excludit a causalitate formali, & alias illi tribuit, solamque inhærentem unicam formalem causam esse dicit, idem autem est de causa nostræ gratificationis, & adoptionis: nam Concilium indifferenter his terminis utitur. Confirmatur secundo, quia alias sequeretur, hominem habentem gratiam ut duo per Christum esse magis gratum, quam sit alius habens eosdem duos gradus gratiæ omnino gratis a Deo datos sine Christo, & consequenter illum esse acceptum ad majorem gloriam, quam istum, quod non videtur credibile.

Secundus oppositusque modus dicendi.

4 In hoc puncto breviter distinguendum videtur de gratia, quoad effectum formalem sanctificandi hominem apud Deum, constituendo eum Deo gratum, & amabilem, seu acceptabilem ad vitam æternam, & ad divinam amicitiam quoad substantiam ejus (ut sic dicam) & de gratia quoad alios effectus, vel favores quasi accidentarios, & extrinsecos, qui provenire possint ex quadam extrinseca dignitate, qualis est inter homines nobilitas, vel relatio ad parentem, vel amicum. Dico ergo primo: Gratia habitualis, ut est forma intrinsece inhærens animæ, ita confert natura sua homini esse gratum Deo, & acceptabilem ad hæreditatem æternam, ut sola hunc effectum plene, & adæquate conferat, juxta gradus physicos suæ perfectionis, ita ut sub hac ratione nihil illi accrescat ex eo, quod per Christi merita nobis conferatur. Hanc assertionem existimo certam, & eam probant, quæ secundo loco adduximus in gratiam posterioris opinionis, & quæ in cap. 1. & 2. ad probandum, hominem fieri gratum, & filium per intrinsecam formam gratiæ secundum connaturalem, ac physicum effectum formalem ejus allata sunt. Nam illa probant, talem effectum non posse esse a forma extrinseca, nec totaliter, nec partialiter, ac proinde non posse augeri per habitudinem ad extrinsecam gratiam, vel merita Christi. Et explicatur in hunc modum: nam gratia confert hos effectus quatenus est singularis participatio divinæ naturæ, ut explicuimus. Sed hæc participatio non est major propter respectum ad Christum si alioqui ipsa qualitas gratiæ æqualis est; ergo propter solum illum respectum formaliter sumptum non crescit gratia quoad effectum formalem, ac subinde, simpliciter loquendo, non facit magis gratum Deo, nec acceptum ad majorem gloriam. Et confirmatur primo, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, sed homo non fit gratus Deo simpliciter propter extrinsecam imputationem gratiæ Christi, sed quatenus propter Christum interna gratia homini confertur; ergo nec fit magis gratus propter solum Christum extrinsece consideratum, sed quatenus ab illo manat major interna gratia. Unde fit, ut sicut ad gloriam Christi non pertinet, ut faciat nos gratos per solam imputationem suæ gratiæ, ita nec spectat ad illius dignitatem, aut gloriam, quod per imputationem extrinsecam suæ gratiæ magis grati reputemur, sed ut per majorem gratiam, propter ipsum datam, vere, & in nobis meliores efficiamur. Denique gloria homini data per Christum, vel sine Christo non facit hominem magis beatum, si alioqui lumen gloriæ, & visio sunt æqualia, ergo idem dicendum est de gratia.

Distinguendum in hoc puncto.

Assertio 1

Effectus gratiæ nō augetur per habitudinem ad Christi merita.

5 Dico secundo. Quamvis habitualis gratia in ratione gratiæ, vel amicitiæ non constituatur, vel compleatur per favorem extrinsecum, vel per justitiam Christi formaliter, nihilominus hæc gratia, quatenus in nobis est ex Christi meritis, & in eis fundatur, quandam moralem dignitatem, & æstimationem participat, ratione cujus aliquos veluti accidentales effectus morales in hominibus justis habere potest. Primo declaratur assertio ex verbis Concilii Tridentini dicto cap. 7. dicentis, justos per justitiam, quam in se recipiunt, inseri Christo, & fieri vera membra ejus: hoc enim non convenit gratiæ habituali ex sola intrinseca ejus natura, ut per se constat, est ergo ex divina ordinatione, qua statuit non justificare homines, nisi in fide Christi, & propter meritum ejus: est autem moralis dignitas, seu honor justorum, ut Christo inserantur, & sint membra ejus; ergo etiam gratia, quatenus est gratia Christi, seu ex Christo, habet peculiarem dignitatem, & æstimationem moralem. Minor ostendi potest ex verbis Leonis Papæ Sermon. 1. de Nativit. in fine. *Agnosce o Chri-*

Assertio 2

Christiane, dignitatem tuam, & divinæ consors factus naturæ noli in veterem vilitatem degenere conversatione redire. Memento, cujus capitis, & cujus corporis sis membrum. Confirmat hoc Oecumen. 2. Petr. 1. circa illa verba, *Per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, exponens hoc consortium factum esse, *per Domini, ac Dei adventum, qui nostræ naturæ primitias in se ipso assumpsit, & assumendo sanctificavit.* Sentiens, inde peculiarem dignitatem in Christi membra redundasse. Unde hoc etiam confirmat doctrina Gregor. Homil. 8. in Evangel. dicentis Angelum prohibuisse Joannem, ne se adoraret Apocalyp. 9. quia Angeli, inquit, *naturam nostram, quam prius despexerant, postquam hanc supra se constitutam conspiciunt, prostratam sibi videre pertimescunt.* Quam rationem habent etiam commentaria nomine Ambrosii, & alii expositores communiter. Et (quicquid sit de expositione loci Apocalypsis,) quod ad nos spectar, supponit, ex incarnatione Domini quandam peculiarem dignitatem, & æstimationem moralem in nos redundasse. Et quamvis videatur id esse commune omnibus hominibus, peculiari ratione intelligendum est de justis, nam illi soli sunt viva membra Christi, & ita soli sunt capaces participandi dignitatem illam: nam cæteri per peccatum fiunt indigni; ergo, proportione servata, ipsa gratia, qua inserimur Christo, ut est etiam participatio gratiæ, & meritorum Christi, quandam moralem dignitatem assequuta est.

Probatur ab exemplo. 6 Unde etiam potest congruenter hoc declarari per proportionem ad gratiam Christi supra insinuatam. Nam licet gratia habitualis in Christo sit ejusdem rationis cum nostra, nihilominus ex conjunctione ad gratiam unionis non solum est gratia personalis, sed etiam capitalis quæ est peculiaris dignitas, quæ accrescit illi ex conjunctione ad Verbum, etiamsi neque illi addat entitatem physicam, neque illi conveniat ex vi suæ naturæ. Ergo similiter in membris Christi, propter peculiarem conjunctionem ad ipsum Christum, accedit peculiaris dignitas ipsi gratiæ, quatenus illam conjunctionem perficit, faciendo vivum membrum Christi. Accedit, quod ex meritis Christi fit, ut hæc gratia non solum sit gratia respectu nostri, id est, gratis data, sed etiam sit justitia respectu Christi, quia est præmium meritorum ejus, hoc autem spectat ad hominis dignitatem, scilicet sanctificari per influxum sui capitis, & alterius hominis. Sicut habere beatitudinem, ut coronam justitiæ, est peculiaris honor, quamvis essentialem rationem, aut perfectionem beatitudinis non augeat.

Probatio alia. 7 Tandem probabile est gratiam, prout fundatur in Christo, & meritis ejus, esse principium merendi apud Deum perfectiori modo, seu ex justitia magis propria, ut tractavi in 1. tom. 3. part. disput. 4. sect. 12. & inferius etiam attingam: hoc autem multum refert ad moralem gratiæ dignitatem. Simile argumentum fieri potest de gratia, ut est principium satisfaciendi pro peccatis: nam ut in hac satisfactione Christo innitimur, morali modo magis perfecto per eam satis facimus. Et fortasse, cæteris paribus, idem opus hominis justi nunc magis satisfactorium est apud Deum, quam si non essemus Christi viva membra per gratiam. Idem argumentum facio de efficacia orationum, quia major nunc est propter Christum, non solum quando propter illum expresse postulamus, quod est longe certius, sed etiam quando simpliciter postulamus, in eo per fidem vivam radicati, & fundati quasi in habitu. Et in universum est mihi verisimillimum, Deum nunc pluribus auxiliis, & favore benigniori, & majori prosequi justos, habentes gratiam per Christum, quam debitum est gratiæ ex natura sua, vel quam sine Christo eis concederetur, etiam cum æquali gratia habituali. Hoc enim totum est valde consentaneum, & fortasse debitum meritis Christi, & amori Patris erga ipsum, & in solutionibus argumentorum hoc magis declarabitur.

Solvitur 1. modus dicendi. 8 Ad fundamentum prioris sententiæ negatur sequela, nimirum Christum gratis mortuum esse, si gratia, quæ per illum datur per se, & natura sua, est sufficiens forma, nos gratos, & acceptos Deo formaliter constituens, quia nec illam formam ex nobis habemus, nec secundum statutam a Deo providentiam illam sine Christo haberemus. Unde, ut Christus non sit gratis mortuus, non est necesse, ut ejus incarnatio, vel gratia, quam in se habet, vel meritum ejus fuerint necessaria in ratione formæ, vel totalis, vel partialis ad nos gratificandum, aut quod Deus de absoluta potentia sua non potuerit vere, & proprie nos facere sibi gratos intrinsece sine interventu Christi, seu meritorum ejus, alioqui omnia media divinæ providentiæ ad nos sanctificandum, ut sacramenta, & similia, dicerentur gratis, id est, supervacanee instituta, quia sine illis posset Deus de sua absoluta potestate aliter gratiam suam nobis conferre: quod falsum, & absurdum esse constat. Satis ergo est, quod ex convenienti lege, & ordinatione divina Christus fuerit nobis necessarius ut redemptor, & sanctificator, non in ratione causæ formalis sanctificantis, etiam partialis, sed in ratione causæ meritoriæ, sine qua habere non possemus sanctificantem formam, unde sine fundamento inducitur similitudo ex argumento Pauli: nam Christus non est mortuus, ut nos haberemus justitiam operum naturalem, vel legalem, & ideo si per talem justitiam grati Deo, vel justi esse possemus, gratis Christus mortuus esset; mortuus est autem Christus, ut justitiam fidei, & gratiæ consequi possemus, utique secundum legem a Deo statutam; & ideo non gratis, sed necessario propter nostram salutem mortuus est. Confirmationes autem positæ ad summum probant secundam assertionem nostram, non vero procedunt contra primam. Quia negamus, gratiam sanctificantem esse posse majorem in esse gratiæ, id est, in ratione formæ constituentis hominem gratum, & acceptum Deo, quam in esse qualitatis. Imo de facto, & secundum legem non potest acceptari aliquis ad majorem gloriam, quam sit gratia ejus tam in esse qualitatis, quam gratiæ, & quoad hoc idem est de gratia Christi, licet sub aliis respectibus quasi accidentariis possit aliunde dignificari.

Satisfit 2. modo dicendi. 9 Ad argumentum secundæ sententiæ concedimus, gratiam eandem, ex eo quod sit per Christum, non reddere hominem magis gratum, nec magis dilectum intrinsece, neque acceptum ad majorem gloriam, quod argumentum illud tantum probat. Non tamen probat, nullam moralem dignitatem accrescere gratiæ per respectum ad Christum. Nam filius aliquam nobilitatem habet ex relatione ad patrem, & inde aliquem honorem meretur, sicut Beatissima Virgo ex contractu ad filium, & tali relatione ad illum specialem dignitatem consequuta est. Et sponsa nobilitatur per conjunctionem ad personam nobilem, quæ nobilitas in ordine ad effectus morales spectatur, etiam si entitatem, vel qualitatem non addat. Ita ergo in præsenti fatemur quidem, gratiam ex eo, quod sit per Christum, non habere in se majorem perfectionem physicam, & ita solum addere respectum quendam ad Christum, ille vero satis est, ut propter Christum ipsum in ordine ad aliquos effectus morales secundarios, & quasi accidentarios efficacior, & dignior gratia ipsa reddatur. Eadem fere responsio datur ad primam confirmationem, probat enim priorem assertionem, & non procedit contra secundam. Quia id, quod moraliter dicimus accrescere gratiæ ex habitudine ad Christum, non pertinet ad gratificationem, & sanctificationem quasi substantialem, sed solum ad accidentariam quandam nobilitatem, & efficacitatem moralem, ut explicatum est. Ad secundam confirmationem negatur sequela, quia cum hæc moralis dignitas non pertineat ad formalem effectum gratiæ, non reddit hominem simpliciter magis gratum, nec acceptum ad majorem gloriam, quam ipsi gratiæ secundum se respondeat, sed solum confert ad alios inferiores, & accidentarios effectus, ut explicavi.

CAPUT VI.

Utrum justificatio sit effectus formalis gratiæ positivus, & quid proprie verbum justificandi, & justificationis significent?

1 Circa formalem justificationis effectum hujus temporis hæretici dupliciter errant. Primo quatenus a vera justificatione excludunt omnem verum effectum positivum gratiæ, & in sola remissione peccatorum illam constituunt, secundo quia neque ipsam peccatorum remissionem veram agnoscunt, sed fictam per quandam non imputationem, sed de hoc posteriori puncto dicemus inferius, nunc de priori dicendum est. Qui fuit etiam antiquus error Pelagii, nam licet cognoverit gratiam remissionis peccatorum, non tamen intellexit fieri per interioris gratiæ subministrationem, ut dixit Augustinus cum aliis Episcopis Epistol. 95. & ideo in Concil. Milevit. canon. 3. damnatur, quia gratiam ad solam peccatorum remissionem valere dicebat. Et ita Pelagio tribuit hunc errorem Stapleton. lib. 4. de Grat. & liber. arbitr. cap. 1. & Vega libr. 7. in Trident. capit. 24. ubi immerito refert Vvaldensem quasi in hoc Pelagio assentientem, tribuit enim illi, quod dixerit, sine causa fuisse Pelagium damnatum eo quod negaverit, gratiam esse qualitatem, sicut referebat Vviclephus. Nihil enim horum ita invenitur apud Vvaldensem, nam potius ille tom. 3. de Sacramentalibus cap. 1. num. 9. reprehendit Vviclephum, quod excusare voluerit Pelagium, quasi non negaverit qualitatem gratiæ, quæ non possit per se esse, sed in spiritu grato, & contra illum infert, tanquam inconveniens, quod si ita esset, sine causa Pelagius fuisset damnatus: potius ergo intelligit Vvaldensis errasse Pelagium, quia veram gratiam inhærentem internam negavit. Est autem discrimen inter hos errores, quia Pelagius in eo fundabatur, quod nullum donum gratiæ neque actuale, neque habituale cognoscebat. Hæretici vero hujus temporis, licet non negent omnia interna gratiæ dona, vel actualia, vel etiam habitualia (ut de paucis eorum refertur) nihilominus negant esse sufficientia ad justificandum. Præcipue vero nituntur in verbo, *justificandi*, ejusque significatione propria, & unica, ut ipsi confingunt. Unde virtute sic argumentatur: justificare aliquem solum est illum a peccatis absolvere, ergo justificatio non est, nisi peccatorum remissio. Consequentiam ut claram supponunt. Antecedens autem probant, tum ex proprietate verbi, quod dicunt esse verbum forense, & nihil aliud significare, nisi aliquem in judicio absolvere, & innocentem declarare; tum etiam, quia hanc significationem, & non aliam, habet hoc verbum in Scriptura. Ut ergo hunc errorem refutemus, circa significationem verbi justificandi, & nominis justificationis, aliquantisper immorari necesse est, & quia justificatio habitudinem dicit ad justitiam, eamque ut terminum respicit, ab illa tanquam ab intrinseco fine, & scopo justificationis inchoandum est.

Error duplex hæreticorũ.

2 Primo ergo circa nomen justitiæ supponendum est, proprie significare rectitudinem quandam, & æquitatem, ut dixit Anselmus in Dialog. de Veritat. cap. 13. Et ideo virtus illa, quæ alteri jus, & æquitatem servat, justitia proprie appellata est, & quia leges præcipiunt, quod justum est; dicuntur justitiam continere, & interdum nomine justitiæ significantur, juxta illud Psalm. 18. *Lex Domini immaculata convertens animas, justitiæ Domini rectæ lætificantes corda*, id est, leges, *Domini rectæ*. Unde ipsa lex naturalis solet appellari naturalis justitia, & quia jus naturale divinum est, ideo solet etiam appellari justitia Dei, ut aliqui probabiliter intelligunt id, quod de philosophis gentilibus ait Paulus ad Roman. 1. *Cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quod qui talia agunt, digni sunt morte*, id est cum jus ipsum naturale cognovissent: namque usitatum est, ut nomen virtutis interdum objecto ejus tribuatur, ut cultus Deo debitus vocatur religio, & mediocritas in cibo vocatur temperantia, ideoque jus ipsum solet justitia vocari, juxta id Isai. 5. *Justitiam justi aufertis ab eo*, id est, jure suo illum privatis. Hinc etiam consequenter leges ipsæ continentes jus, justitiæ, vel justitiarum, aut justificationum nominibus solent in Scriptura appellari, ut Psalm. 118. Roman. 2. & alias frequentissime. Proprie autem justitia significat virtutem illam, quæ jus, seu rectitudinem servat. Et hanc respicit justificatio, quia non de justificatione legis, aut objecti, sed hominis tractamus.

Nomen justitiæ quid significet.

3 Ulterius vero hæc justitia duplex a philosophis distinguitur, scilicet particularis, seu specialis, & generalis, seu universalis. Et utraque istarum multipliciter dici potest, quia particulare, & generale respective dicuntur, & aliquid respectu unius potest esse particulare, & respectu alterius generale. At vero, modo magis usitato, justitia universalis, seu generalis dicitur, quæ omnium virtutum honestatem, & mediocritatem observat, diciturque universalis, non per abstractionem, seu in prædicando, sed per collectionem, & in continendo, sic enim justitia generalis omnes virtutes in se continet, non ut partes subjectivas, sed ut partes integrantes plenam justitiam. Unde opponendo justitiam particularem huic generali, quælibet particularis virtus, sive sit ad alterum, sive non, dicitur quædam particularis justitia. Magis vero proprie justitia particularis dicitur illa, quæ ad alterum ordinatur, & jus suum unicuique reddit. Quia vero intra hoc genus particularis justitiæ plures sunt species, ideo etiam intra illam justitiæ proprietatem distingui potest, & solet justitia particularis, & generalis: & particularis dicitur quælibet species ultima justitiæ, ut distributiva, vel commutativa, generalis vero dici potest vel genus justitiæ abstrahendo ab illis speciebus, vel collectio omnium specierum justitiæ: & hanc vocant aliqui justitiam legalem, quæ ab Aristotele 5. Ethicorum, initio, justitia universalis vocata est. Existimo autem dari quandam speciem proprie, & particularis justitiæ sub proprio genere comprehensam, & a commutativa, & distributiva distinctam, quæ comparatione illarum dicitur generalis non abstractive, nec collective, sed objective, quia jus communitatis, quod generale est, respicit, & consequenter pars est quasi integralis generalis justitiæ, collective sumptæ, & prout ad alterum est, ut Relect. de Justit. Dei sect. 4. dixi. Ex his vero acceptionibus justitiæ, quæ præsenti instituto servit, est prima significatio justitiæ universalis, quæ in se omnes virtutes, ut partes suæ integræ perfectionis complectitur: nam hæc est, quæ integram rectitudinem homini tribuit tam in se ipso, quam in ordine ad Deum, & proximum, quo necessarium est, ut hominem justum simpliciter constituat in ordine suo, ut videbimus.

Divisio justitiæ specialis, & generalis.

4 Deinde hæc ipsa universalis justitia more etiam philosophico dividi potest in actualem, & habitualem, prior consistit in exercitio, & rectitudine actuum omnium virtutum, posterior in permanente perfectione, & habituali dispositione recta ad omnia virtutum opera convenienter exercenda. Et utriusque acceptionis usus in Scriptura invenitur, ut videbimus. Utraque vero ex his dividi potest in acquisitam, & infusam, quorum membrorum distinctio quoad actualem justitiam satis constat ex dictis in libro primo, & secundo, ubi ostendimus in omni genere virtutum dari actus supernaturales in specie sua a moralibus, seu naturalibus distinctos, collectio ergo priorum actuum vocatur actualis justitia infusa, posteriorum vero acquisita. Quoad habitualem vero justitiam nota est distinctio ex dictis in libro sexto, ubi etiam ostendimus, in omni genere virtutum dari habitus infusos præter acquisitos. In præsenti ergo de justitia universali infusa loquimur, quia hæc per se spectat ad ordinem gratiæ, comprehendi autem potest etiam acquisita, quatenus in natura lapsa sine specialibus gratiæ auxiliis comparari non potest, neque integre exerceri, ut in libro primo ostensum est. Abstrahimus vero nunc a justitia actuali, & habituali, nam in sequentibus capitibus commodius illas distinguemus.

De justitia actuali, & habituali, acquisita, & infusa.

5 Tandem juxta præcedentem divisionem addimus

mus aliam, quam ex modo loquendi Pauli desumimus, videlicet, ut quædam sit justitia humana, alia divina vocetur, licet utraque sit hominis justitia. Nam humana dici potest eadem cum acquisita, divina vero eadem est cum infusa, unde utraque in homine recipitur, variisque nominibus in Scriptura appellatur, omnia vero illa duo membra continent, & sub variis respectibus illa indicant. Justitia igitur humana a Paulo vocatur, quæ consistit in externa observatione alicujus legis: hæc enim & apud homines justitia censetur, & ratione humana sit sine spiritu fidei, & ideo humana merito vocatur. Propter quod solet etiam Paulus hanc justitiam distinguere a justitia fidei. De hac loquitur ad Roman. 4. *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*, id est, si non habuit, vel non est consequutus aliam justitiam, nisi quæ est in operibus legi consentaneis, & non est ex spiritu fidei, est dignus laude apud homines, qui externa opera respiciunt, non tamen apud Deum, qui altiorem justitiam postulat. Merito ergo hæc justitia humana dicitur, quia & per humanam rationem, ac regulam observatur, & apud homines gloriam habet, & humanæ societati deservit, ideoque recte distinguitur a justitia divina, quæ est specialiter a Deo, & apud Deum, ad quem etiam per se primo tendit. Et de utraque loquitur Paulus Roman. 10. cum inquit: *Ignorantia justitiam Dei* (id est divinam) *& suam* (id est humanam) *Quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti.*

Humana, & divina justitia proponuntur.

6 Utramque item insinuavit Christus Matth. 5. dicens: *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum, & Pharisæorum non intrabitis in regnum Cœlorum*. Sciendum est autem justitiam Dei semper esse veram, & solidam: nam si est ficta, & ex hypocrisi, non est Dei justitia. Justitia autem humana, & vera in suo genere, & falsa, seu apparens, & ficta esse potest. Quia justitiæ opera interdum fiunt exterius per veram virtutem moralem, ac simpliciter honeste, & recte, interdum solum apparenter. Et in hoc posteriori modo etiam sunt gradus: nam interdum servatur aliqua justitia in operibus quoad substantiam operum, quia per illa vere servatur aliqua lex, quamvis in modo non servetur integre justitia etiam humana, & moralis, quia vel opera non fiunt ex debito fine, vel non cum omnibus circumstantiis: aliquando autem, nec in substantia operum vera naturalis justitia servatur, sed tantum in externa specie, & cum hypocrisi. Et hæc ultima fortasse intellecta est a Christo per justitiam Pharisaicam. Nihilominus vero sententia ipsius generaliter vera est de tota justitia humana, etiamsi in suo ordine vera sit, quia nisi excellentior sit nostra justitia ad regnum cœlorum non sufficit, quia, *justus ex fide vivit*.

Christi Dñi verba declarantur

6 Hæc item justitia humana cum tota hac amplitudine explicata dicitur justitia operum de qua intelligi potest illud ad Tit. 3. *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos*, &c. Potestque ulterius hæc humana justitia in naturalem, seu moralem, & politicam, seu civilem distingui, quarum prior naturali legi est consentanea, posterior legibus humanis, & civilibus inservit, ut Philosophi morales latius disputant. Denique sub hac justitia humana eam comprehendimus, quæ justitia legis, seu legalis dicitur a Paulo ut Rom. 2. *Si præputium justitias legis custodiat*, & ad Philippen. 3. *Secundum justitiam, quæ in lege est, conversatus sine querela*, & infra: *Et inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam quæ ex fide est Christi Jesu*. Unde cum ad Rom. 10. de Judæis dicit: *Ignorantes justitiam Dei, & suam quærentes statuere*, per justitiam *suam*, legalem plane intelligit, quam ibidem vocaverat, *justitiam, quæ ex lege est*, & sicut de se loquens illam vocavit, *justitiam meam*, cumque illam distinguat a justitia Dei, dicens: *Ignorantes justitiam Dei*, profecto justitiam in lege, seu ex lege humanam tacite appellat. Cumque aliis locis appellat, *legem operum*, seu factorum ad Roman. 3. merito justitia illa legalis sub justitia humana, vel operum comprehenditur. Unde a Paulo etiam sæpe vocatur justitia ex operibus, & ab ea distinguitur, quæ est ex fide, propter rationem, quam statim subjungemus.

Subdivisio justitiæ humanæ in alias.

7 Et quamvis verum sit, illam justitiam legalem fuisse aliquo modo divinam, quatenus consistebat in observantiis a Deo institutis, & præceptis, quatenus tamen illa lex non observabatur ex fide, ut Paulus ait ad Galatas tertio, neque per spiritum consequendi veram sanctificationem & remissionem peccatorum in fide, & spe Christi venturi, sed solum ad consequendam justificationem legalem, & præmia temporalia in illa lege promissa, tota illa justitia humana, & carnalis, seu temporalis erat. Et sic Paulus ad Hebræos 9. iustitias carnis illas vocat, *quæ* (inquit) *non possunt juxta conscientiam perfectum facere servientem* Et in eodem sensu absolute pronunciat ad Galatas tertio: *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quia justus ex fide vivit, lex autem non est ex fide, sed qui fecerit ea, vivet in illis*, utique vita temporali, nam spiritualem dare non poterant sua virtute, quia ad Roman. 3. dicit: *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo*. Erat ergo tota illa justitia legalis per se spectata humana, ideoque sub priori membro illam comprehendimus, & a præsenti consideratione reiicimus, ubi solam veram iustificationem apud Deum investigamus. Quomodo autem veteris legis observatio, si ex fide fieret, posset ad justitiam coram Deo conferre, docet Augustinus lib. 3. contra duas Epistol. Pelagian. cap. 7. dicens: *Miro quodam modo, sed tamen vero justitiam legis non implet justitia, quæ in lege est, sed quæ in spiritu gratiæ*, de qua plura in sequentibus.

De legali justitia.

8 Justitia divina dicitur interna rectitudo, & sanctitas hominis apud Deum, a qua solent vocari homines in Scriptura simpliciter iusti, quia ex fide vivunt, & Deo placent, illique grati sunt, & ideo qui tales sunt, non solum simpliciter iusti dicuntur, sed etiam a malis, & a peccatoribus, ac damnatis distinguuntur, in quo docemur, solos illos esse vere iustos. Sic Matth. 9. dixit Christus: *Non veni vocare justos, sed peccatores ad pœnitentiam*, & cap. 23. *Separabit malos de medio justorum*, & cap. 25. *Et ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam*. Et in veteri etiam testamento multa similia de iustis prædicantur, quale est illud: *Justi autem in perpetuum vivent, & apud Dominum est merces eorum*, Sapient. 5. & illud: *Lætamini in Domino, & exultate justi*, Psalm. 31. & Psalm. 5. *Quoniam tu benedices justo*, & Psalm. 36. *Salus autem justorum a Domino*, & Psalm. 111. *In memoria æterna erit justus*, & Psalm. 114. *Dominus diligit justos*, & infinita sunt similia.

Divina justitia qualis.

9 Unde Paulus hanc formam, a qua homines denominantur simpliciter iusti, interdum appellat absolute, *justitiam*, quasi per antonomasiam. Ut 2. Corinth. 6. *Quæ enim participatio justitiæ ad iniquitatem, aut quæ societas luci ad tenebras*, &c. ad Galat. 2. *Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est*. Idem fere cap. 3. & 5. & ad Philip. 1. *Repleti fructu justitiæ*. Aliquando vero illam vocat iustitiam fidei ad Rom. 8. *signaculum justitiæ fidei*, ut distinguat illam ab omni iustitia humana, quæ viribus humanis nititur, & doceat hanc iustitiam esse donum gratiæ, quod a fide incipit, & consummatio eius per fidem impetratur, iuxta illud ad Ephes. 2. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis donum enim Dei est, non ex operibus, ut ne quis glorietur*. Alias etiam rationes huius denominationis iustitiæ in sequenti libro adducemus, ostendendo per illam non excludi opera, quæ sunt ex fide, sed opera ex quibus & ipsa fides, & tota hæc iustitia nobis proveniat. Et interim videri potest Augustin. libr. de Grat. & liber. arbitr. cap. 7. 8. & 9. & Præfatione ad Psal. 31. & Epist. 105. 106. & 120. cap. 30. Item vocat hanc, *justitiam Dei*, ad Rom. 10. *Ignorantes justitiam Dei, & suam quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti*. Dicitur autem iustitia Dei (scholastico more loquendo) non subiective, sed effective, id est, *non qua justus est, sed quæ est homini ex Deo*, ut dixit August. lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 12. & de Spirit. & liter. cap. 18. & in 9. ait: *Qua Deus induit hominem, cum justificat impium*. Et eodem modo potest appellari iustitia Christi, imo etiam ipsum Christum appellavit Paulus, *justitiam nostram*, prima Corinth. 1. de qua appellatione plura in sequentibus, hujus enim divinæ

Justitia per antonomasiam a Paulo dicta.

divinæ justitiæ effectus formalis est justificatio, de qua nunc tractamus.

Duplex acceptio justificandi.

10 Secundo loco dicendum est de verbo, *justificandi*, plures enim habet significationes, quas distinguere oportet. Et inprimis duæ sunt magis celebres, una est, ut justificare idem sit, quod justum declarare, seu ostendere, altera est justum facere, vel constituere. Priorem significationem, ut dixi, ita pertinaciter astruunt hæretici, ut solam illam verbi, *justificandi*, significationem in Scriptura admittant. Catholici vero, licet alteram potiorem significationem, & magis a Paulo intentam esse doceant, nihilominus priorem non contentiose negant, sed in multis locis Scripturæ usitatam esse fatentur. Et patet ex illo Luc. 10. *Ille volens justificare se ipsum*, id est, justum pronunciare, aut ostendere, & Eccles. 7. *Non te justifices, ante Deum*. Et Isaiæ. 5. *Væ qui justificatis impium pro muneribus*, id est, absolvitis illum. Et hoc modo solet verbum justificandi opponi verbo condemnandi in forensi judicio: nam reus condemnari dicitur, cum convictus declaratur. Unde justificari dicitur, cum absolvitur, ut de iniquo judice dicitur Proverb. 7. *Qui justificat impium, & qui condemnat justum, uterque abominabilis est apud Deum*. De Deo vero, quia ejus judicium rectum, & infallibile est, ait Paulus Roman. 8. *Deus qui justificat, quis est, qui condemnet?* Et juxta hanc significationem dicitur interdum justificari ipse Deus Psalm. 50. *Ut justificeris in sermonibus tuis, & vincas cum judicaris*, & Luc. 7. *Omnis populus audiens, & publicani justificaverunt Deum*, & sic etiam præcepta Dei dicuntur, *justificata in semetipsa*, Psal. 18. id est præ se ferentia justitiam, & æquitatem. De hac ergo significatione verbi justificandi nulla est dubitatio.

Significatio verbi justificandi certa, qua Catholici utuntur.

11 Verumtamen non minus certa est altera significatio, in qua justificari idem est, quod justum fieri, & si addatur, *apud Deum*, idem erit, quod fieri justum simpliciter, id est, vera, & absoluta justitia, ac divina, quæ Deo placeat, eique hominem gratum reddat. Frequens est usus verbi apud Paulum in hac significatione Roman. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo JESU*, id est, facti justi, non declarati, nam declaratio non spectat ad gratiam, sed magis ad justitiam, nec fit per redemptionem, sed per judicium, ut ipsi etiam hæretici dicunt; item subdit: *Ut sit ipse justus, & justificans eum, qui est ex fide*; & iterum: *Unus est Deus, qui justificat circumcisionem ex fide, & præputium per fidem*, & cap. 4. *Credenti in eum, qui justificat impium*, Deus enim non justificat impium declarando illum justum, alias falsum declararet, justificat ergo impium, cum ex improbo facit pium, ut dixit Augustin. Epistol. 120. cap. 20. & concion. 1. in Psal. 30. *Qui justificat impium*, id est, *qui facit ex impio justum*, & utrumque conjungit in expositione quarundam propositionum Epistolæ ad Roman. cap. 22. & lib. de Spirit. & liter. cap. 26. & tract. 3. in Joan.

Argum. evidens ex Rom. 5

12 Prætera Roman. 5. *Justificati ex fide pacem habeamus*, & infra: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ*. Ex qua antithesi evidens sumitur argumentum, quia homines non sunt declarati peccatores per Adamum, sed facti; ergo cum per Christum dicuntur justificari, non significantur esse declarati, sed facti justi. Sed retorquent hæretici argumentum, quia opponitur ibi verbum justificandi verbo condemnandi, at condemnare non est facere, sed declarare reum. Sed argumentum a nobis ex re ipsa sumptum cogit, ut verba rebus accommodemus, non e contra. Sicut ergo verbum justificandi interdum facere, interdum declarare justum significat, ita verbum condemnandi interdum significat declarare, interdum vero facere reum, seu pœna dignum, & hoc posteriori modo condemnationem ex Adamo contraximus, ut ibi Paulus docet. Estque optimus locus Daniel. 1. ubi eunuchus dixit pueris: *Condemnabitis caput meum Regi*, ubi, *condemnare*, non significat declarare, ut per se est evidens, sed sensus est, facietis me dignum condemnatione, quod est facere reum. Sic ergo Adam nos condemnavit, & e contrario Christus nos justificavit. Quod evidenter declarat Paulus in eodem loco dum subjungit: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obeditionem justi constituentur multi*. Justificari ergo est, justum fieri, seu constitui, & e converso per inobedientiam Adæ peccatorem constitui, est condemnationem ab illo trahere.

Pergit eadem expositio.

13 Ad hæc ad Galat. 3. sic ait Paulus: *Providens Scriptura, quia ex fide justificat gentes Deus, pronuntiavit Abrahæ, quia benedicentur in te omnes gentes*. Ubi aperte declarat verbum benedicendi per verbum justificandi, Deus autem juxta usum Scripturæ, non dicitur benedicere aliquem, quia pronunciat, sed quia confert bona, ita ergo dicitur justificare. Unde subjungit: *Quoniam autem in lege nemo justificatur apud Deum, manifestum est, quoniam justus ex fide vivit*: ergo justificari idem est quod vivificari, ut sic dicam, seu vitam consequi per fidem. Et similis locus est Actorum 13. ubi ibidem Paulus Judæis prædicavit: *Notum sit vobis viri fratres, quia per hunc vobis remissio peccatorum annunciatur & ab omnibus, quibus non potuistis in lege Moysi justificari*, id est, mundari, aut liberari, *in hoc omnis, qui credit, justificatur*, plane in eodem sensu, id est liberatur, & justus efficitur, neque alius sensus ibi potest adaptari. Nullum ergo dubium esse potest de hac illius verbi significatione in Scriptura, & ita etiam in usu Sanctorum, & præsertim Augustini est frequentissima, ut jam tactum est. Unde libro secundo. Retract. capit. 33. referens se scripsisse contra Pelagium de *gratia*, *qua justificamur*, exponit, id est, *justi efficimur*, & plura in sequentibus notabimus.

Justificatio explicatur.

14 Juxta hæc, quæ de verbo justificandi diximus, distinguenda etiam est vox, *justificatio*: nam & declarationem, seu ostensionem justitiæ, aut innocentiæ, & effectionem, seu collationem justitiæ significare potest. Et hæretici contendunt, solum priori modo sumendam esse secundum Scripturæ usum. Nos autem dicimus, cum agitur de propria hominis justificatione, posteriori modo sumi, quod eisdem testimoniis probamus, & aliis, quæ sequenti capite afferemus. Necessarium autem est, hanc vocem juxta hanc posteriorem significationem amplius declarare. Quia cum justificatio dicat habitudinem ad justitiam, quot sunt justitiæ, tot possunt distingui justificationes, scilicet externa, interna, acquisita, infusa, actualis, habitualis, simpliciter, vel secundum quid. In præsenti ergo sermo est de justificatione coram Deo, ad quam necesse est, ut per illam detur vera justitia, & divina, quæ absolute, & simpliciter talis sit. Ulterius vero, hæc justificatio a Theologis distinguitur in primam, & secundam. Nam verbum justificandi interdum significat facere justum, ut fere in citatis locis Pauli, interdum facere justiorem, ut in illo Apocalyp. ultim. *Qui justus est, justificetur adhuc*, ibi enim verbum, *justificandi*, evidenter sumitur, non pro declaratione, sed pro effectione justitiæ, non quoad acquisitionem, quia supponitur homo justus, ergo quoad augmentum justitiæ, sicut aperte subditur: *Qui sanctus est, sanctificetur adhuc*, & de peccatore: *Qui in sordibus est sordescat adhuc*. De hoc etiam incremento justitiæ loquitur Jacob. cap. 2. cum dicit; Abrahamum, *ex operibus justificatum fuisse*, juxta probabilem expositionem infra tractandam, & de eadem dicitur Ecclesi. 18. *Ne verearis usque ad mortem justificari*. Sic ergo duplex dicta justificatio distinguitur.

Superior divisio justificationis amplius explicatur.

15 Prima justificatio vocatur, quæ in ipsa infusione justitiæ fit, secunda, quæ in augmento ipsius justitiæ consistit. Et utraque potest a nobis subdistingui multis modis. Nam in infusione justitiæ duo interveniunt, unum est productio ipsius justitiæ per mutationem subjecti, alterum est terminus illius productionis, vel formalis, qui ipsa est justitia, vel adæquatus, qui est ipse justus, hominem esse justum per ipsam justitiam, hic enim est effectus formalis ejus. Unde factum est, ut ipsa mutatio ad justitiam, seu productio justitiæ, & ipsa informatio justitiæ dici soleat justificatio. Ita distinguit D. Thom. in 4. distin. 1.

quæſt. 1. artic. 1. quæſtiuncula 1. ad 1. & quæſt. 28. de Veritat. artic. 1. in fine cor. & ad 7. & de priori ſignificato in libro ſequenti dicendum eſt, nunc de effectu ipſius juſtitiæ tractamus, & ideo nomine juſtificationis non activam productionem, ſed informationem ipſam juſtitiæ intelligimus, ſicut poſſumus effectum formalem albedinis, aut animæ, dealbationem, aut vivificationem appellare: utrumque vero ſignificatum poteſt cum proportione ad ſecundam juſtificationem applicari, ut per ſe conſtat.

Prima juſtificatio dupliciter fit.

16 Deinde ſpecialiter prima juſtificatio ex parte termini, a quo cum D. Thom. in locis allegatis diſtingui poteſt. Nam aliquando fit ex carentia gratiæ, tanquam ex termino pure negativo, aliquando vero ex termino contrario, vel privativo rigoroſe. Priori modo facta eſt juſtificatio in Angelis, & in Adamo in creatione ſui, quia non ex peccato juſtificati ſunt, ſed ex non juſtis facti ſunt juſti. Dico autem, *ex non juſtis*, non quia carentia juſtitiæ in eis duratione præceſſerit, ſed tantum ordine naturæ, juxta probabiliorem, ſententiam: conſiſtit autem illa prioritas in hoc, quod cum illi ex ſe non eſſent juſti, per ſupernaturale donum juſti effecti ſunt: ſicut potuit fieri illuminatio prima in aere, licet nunquam lumine caruerit. Unde, inter alia in hoc differt hæc juſtificatio ab alia, quæ fit a peccato, quod illa nunquam eſt facta ex carentia gratiæ, quæ duratione præceſſerit, ſed quæ eſſet, quantum erat ex natura talis ſubjecti, ſi talis forma ei non infunderetur, in altera vero juſtificatione, quæ eſt a peccato, ſemper præcedit tempore carentia gratiæ, quia præcedit ſaltem originale peccatum. Excipienda vero eſt juſtificatio Virginis, quæ habuit quidem pro termino a quo peccatum, quia fuit juſtificatio redemptionis, non tamen fuit a peccato, quod in tali perſona præceſſit, ſed quod præcederet, niſi per talem juſtificationem præveniretur. E contrario vero juſtificatio animæ Chriſti per gratiam creatam, licet per ſe ſpectata fuerit ſimilis juſtificationi Adæ, & Angelorum in termino a quo mere negativo, & ordine naturæ, non duratione præcedente, nihilominus in hoc fuit excellentior, quod illa negatio jam non erat connaturalis animæ Chriſti, ut unitæ Verbo, ſed potius gratia creata erat illi connaturalis, quia illa juſtificatio per gratiam creatam non fuit prima ſanctificatio talis animæ, jam enim erat ſanctificata per gratiam unionis, ratione cujus altera gratia illi debita erat.

Præcipua differentia dupliciter primæ illius juſtificationis.

17 Præcipuum vero diſcrimen inter illos duos modos juſtificationis eſt, quod per priorem non expellitur malum culpæ, ſed tantum additur bonum juſtitiæ, per poſteriorem vero utrumque donatur, & ideo ſpecialiter juſtificatio impii, ſeu juſtificatio a peccato appellari ſolet. Hæc vero differentia non ex eo provenit, quod prior juſtificatio de ſe minus ſufficiens ſit ad illum effectum præſtandum, ſed quia ſubjectum non indiget illo, ut in calefactione ex ſubjecto frigido, vel tantum non calido facile conſiderare licet. Quocirca licet in præſenti de juſtificatione impii præcipue diſputemus, quia vero, quantum ad poſitivum effectum formalem, quem nunc conſideramus, non eſt ſubſtantialis differentia inter illos duos juſtificationis modos, ideo doctrina utrique communis erit. Solum notari poteſt, hanc primam juſtificationem priori modo factam in primo homine quendam perfectionis modum habuiſſe, ad quem nunc non pertingit juſtificatio impii. Nam primo homini data fuit juſtitia originalis cum integra naturæ rectitudine, qua & mens Deo, & caro ſpiritui perfecte ſubjiciebatur, ut in quarto Prolegomeno viſum eſt: nunc autem, cum homo peccator juſtificatur, non reſtituitur ad illum perfectionis ſtatum ex ea parte, qua caro plene ſpiritui ſubdebatur. Nihilominus tamen eſt ſubſtantialiter, & eſſentialiter, ac ſimpliciter juſtificatio, quia quoad internam renovationem, & ſanctificationem animæ, non eſt minus perfecta, & in hoc conſiſtit juſtificationis eſſentia, ut poſtea videbimus. Unde etiam in ipſa prima juſtificatione impii quædam eſt perfectior, quam alia quoad aliquos ſecundarios effectus, ut in baptiſmo eſt perfectior, quam in pœnitentia, per ſe loquendo, & in uno homine poteſt eſſe intenſive perfectior, quam in alio, ut poſtea videbimus, hoc autem non obſtat, quominus quælibet illarum ſit ſimpliciter juſtificatio, & eſſentialiter perfecta.

Æquivocatio in juſtificatione cavenda.

18 Tandem circa ſecundam juſtificationem cavenda in primis eſt vocis æquivocatio, nam aliquando dicitur a Patribus ſecunda juſtificatio illa, quæ fit per pœnitentiam poſt amiſſam baptiſmalem gratiam. Sed re vera eſt per ſe, & ſubſtantialiter prima, quia non eſt augmentatio, ſed productio juſtitiæ, quæ illam in ſubjecto non ſupponit, ſolumque dicitur ſecunda, quia in eodem ſubjecto altera præceſſit, quod accidentarium eſt ad talem modum juſtificationis. Hic ergo dicitur ſecunda juſtificatio, quæ non eſt mutatio ex non grato in gratum, ſed ex grato in magis gratum, & ita per ſe ſupponit priorem juſtificationem, per quam ſubjectum factum ſit gratum. Nec vero hæc juſtificatio ſecunda numeratur, quia una tantum poſt primam eſſe poſſit, quia ſecundum numerum poteſt ſine termino multiplicari, uſque ad mortem, ut dixit ſapiens. Sed ſecunda appellatur formaliter ex eo, quod per ſe ſupponit gratiam, quod vero aliquando ſupponat juſtitiam jam auctam per alteram ſecundam juſtificationem, accidentarium eſt. Hæc autem ſecunda juſtificatio pertinet ad juſtitiæ augmentum, de quo in lib. 9. dicere intendimus.

Tertii juſtificatio non eſt opus hoc loco.

19 Addit vero Auguſtinus lib. 2. contra Julianum cap. 8. tertium juſtificationis modum, *cum* (inquit) *exaudimur orantes, dimitte nobis debita noſtra*, id eſt, cum nobis venialia peccata remittuntur, *hæc enim remiſſio*, ut ait, *ſemper eſt nobis neceſſaria in hac vita, etiamſi in ſecunda juſtificatione multum profecerimus*. Verumtamen in illa remiſſione duo ſpectari poſſunt, unum eſt excluſio mali, & ſic illa non pertinet ad effectum poſitivum juſtitiæ, de quo nunc tractamus, aliud eſſe poteſt nonnulla poſitiva perfectio, quæ inde priori juſtitiæ accreſcit, & hæc quando interceſſerit ad ſecundam juſtificationem declaratam pertinebit, & ita non eſt hoc tertium membrum nobis neceſſarium. An vero cum remiſſione venialis peccati conjuncta ſemper ſit aliqua poſitiva juſtificatio, in ſequentibus attingetur, licet in primo, & & quarto tomo tertiæ partis de illa re a nobis diſputatum ſit.

Plena juſtificatio non eſt in via, ſed in patria.

20 Addit præterea Auguſtinus alium perfectæ juſtificationis modum, vel etiam augmentum, in quo juſtitia ita perficitur, ut homo per illam rectitudinem in amiſſibilem, imo & indefectibilem tam levi, quam gravi lapſu conſequatur, eamque appellat novam regenerationem, imo, & adoptionem, & redemptionem lib. 3. contra duas Epiſtol. Pelagian. cap. 2. 3. 7. & ſequentibus, & ideo juſtificationem hujus vitæ ſolet vocare minorem, alteram vero plenam, & perfectam tract. 4. in Joann. & libr. de Spirit. & liter. cap. ultim. & libro de Perfect. juſtit. ratioc. 8. Verumtamen hæc plena juſtificatio ad ſtatum, & perfectionem gloriæ pertinet, non ad juſtificationem viæ, de qua nunc tractamus. Illa vero perfectio non eſt de eſſentia juſtificationis, ut ſic dicam, & ideo ſine illa eſſe poteſt non ſolum juſtificatio vera, & ſimpliciter ſic dicta, ſed etiam perfecta, tum eſſentialiter, tum etiam accidentaliter, juxta capacitatem viæ, ut Auguſtinus eiſdem locis tradit, & lib. 2. de Peccator. merit. cap. 13. & 15. & de Natur. & grat. cap. 12. & ex diſcurſu materiæ luculentius conſtabit. Omiſſa vero nunc ſecunda juſtificatione, de qua in lib. 9. dicturi ſumus, de prima juſtificatione in præſenti tractamus, non quidem prout in angelis, vel primo homine facta eſt, ſed prout ordinarie fit in hominibus, qui ex Adamo impii, & peccatores generantur quæ propterea ſolet juſtificatio impii appellari.

Reſolutio quæſt.

21 De hac ergo juſtificatione concludimus non conſiſtere tantum in remiſſione peccati, ſed in aliquo etiam dono poſitivo divinæ gratiæ. Non negamus quidem juſtificationem includere remiſſionem peccatorum, quod ſolent hæretici catholicis imponere, ſed falſo, ut poſtea videbimus, ſed aſſerimus juſtificationem hanc non in ſola peccatorum remiſſione conſiſtere, ac proinde aliquem poſitivum gratiæ effectum includere. Aſſertio eſt certa de fide definita in

Conci-

Concilio Tridentino *sess. 6.* canon. 11. ubi anathema dicit in eos, *qui dixerint, hominem justificari sola peccatorum remissione*, & capitul. 7. dixerat: *Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio.* Et eandem veritatem in sequenti capite confirmabimus, ostendendo ex Scriptura, & Patribus, qualis sit hic effectus positivus justificationis impii. Probari etiam potest ex dictis in capitibus præcedentibus, quia homo non justificatur, nisi fiat Deo gratus, sed hic est effectus positivus gratiæ, ut ostensum est, ergo. Solent autem, ut moderni referunt, respondere hæretici, nos confundere sanctificationem, seu renovationem hominis cum justificatione, & ideo ab una ad aliam non bene argumentari: nam sanctificatio, ut ajunt, est quid diversum a justificatione, & posterior illa: prius enim Deus hominem justificat, & postea illum renovat, vel sibi gratum reddit. Ducuntur tamen ex falsa apprehensione, seu abusu verbi, justificandi, quod solam liberationem a peccato, vel pœnæ reatu significet, cujus oppositum a nobis ostensum est. Unde ex dictis de verbi, justificandi, significatione satis probari potest catholica veritas. Nam Deus non justificat hominem tantum absolvendo illum a peccato, & ita declarando illum justum, sed faciendo justum per gratiam suam, ut ex Paulo est probatum, at facere justum quid positivum est, ut ex terminis videtur evidens, ergo justificatio est, vel includit positivum gratiæ effectum, per quem homo fit justus.

Confirmatio. 22 Unde confirmatur, nam licet daremus justificandi verbum semper sumi in illa significatione forensi, nihilominus Deo attributum non posset non includere prædictum effectum, vel illum supponere. Probatur, quia judicium Dei non potest esse mendax, neque iniquum, ergo si eum, qui erat impius, justificat, judicando justum, necesse est, ut non solum dicat, sed etiam dicendo faciat ex impio justum, ut ex Augustino retulimus: nam alias iniquum, & falsum judicium proferret, quod cogitari non potest. Et ideo Paulus 1. Corinth. 4. cum dixisset, *nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, id est, justus probatus, ut hæretici exponendum contendunt, statim adjungit: *Qui autem judicat me, Dominus est*, quasi dicat, si autem Deus me suo judicio justificaret, vere essem justus, quia judicium Dei falsum esse non potest, & ideo quem justificat, vel justum supponit, vel facit. Ideoque 1. Joan. 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur, & simus.* Quia ut sit vera filiatio, non satis est nomen, nisi res subsistat. Nam, ut ibi ait Augustinus tract. 4. *Qui vocantur, & non sunt, quid illis prodest nomen, ubi res non est?*

Respuitur hæretica evasio. 23 At forte hæretici respondebunt, Deum justificare impium vere, & sine fictione quia potens est condonare delictum, & ita non justificat, ut homo, declarando, non esse factum, vel non esse probatum delictum, sed justificat Deus, delictum commissum remittendo, & ita hominem justum esse declarando. Sed hæc responsio repugnat in primis alteri errori eorundem hæreticorum dicentium, peccata non vere tolli per justificationem, sed tegi, vel non imputari: nam si hoc ita est, non potest Deus vere justificare impium, etiam declarando illum justum, vel non peccatorem, quia non imputari peccatum, non est non habere peccatum, imo supponit peccatum in eo, cui non imputatur. Deinde etiam illa responsio non sibi constat quoad verbi justificandi significationem. Nam si verbum illud solum habet forensem significationem, quæ est reum absolvere judicialiter, nullo modo significat facere id, quod necessarium est, ut judicium, seu declaratio vera sit, quia non significat (ut sic dicam) actum condonandi, aut remittendi, sed tantum judicandi. Quapropter si semel admittitur, Deum justificare non solum declarando, sed etiam faciendo remissionem culpæ, jam receditur ab illa stricta, & forensi significatione verbi, & sicut hæretici dicunt, per illud verbum significari absolutionem a culpa remittendo illam, ita dici posset significari declarationem positivæ justitiæ, conferendo illam.

24 Unde argumentor tandem, quia Deus justificando peccatorem, non tantum declarat, vel facit illum non malum, ut sic dicam, sed etiam bonum, ergo quocunque modo verbum justificandi exponatur, necesse est, ut dicat non tantum carentiam mali, sed etiam positivum effectum bonitatis; ergo gratia justificationis, id est, quæ per justificationem fit, vel declaratur, non tantum consistit in absolutione a malo, sed necesse est, ut aliquo modo conferat positivum donum. Primum antecedens, ex quo cætera plane consequuntur, ex Paulo evidenter convincitur: nam de justificatione loquens illa duo frequenter conjungit, vel eisdem verbis, vel æquivalentibus, interdum propriis interdum metaphoricis. Satis tamen apertis, 1. Corinth. 6. *Hæc quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis.* Certe licet verbum, *abluendi*, de remissione peccati exponatur, de verbo sanctificandi negari non potest, quin significet facere sanctum, ac proinde bonum, quomodo enim erit sanctus, nisi sit bonus? utrumque ergo sub justificatione concludit, cum addit. *Sed justificati estis*, Et eodem modo ad Ephes. 5. dicit Christum se ipsum pro Ecclesia tradidisse, *ut illam sanctificaret, mundans, lavacro aquæ in Verbo vitæ, ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi sed ut sit sancta, & immaculata;* ergo dum Christus per lavacrum justificat Ecclesiam non solum illam mundat a maculis peccatorum, sed illi etiam sanctitatem, & bonitatem impertit, utrumque ergo fit per veram justificationem. *Probatur ultimo.* *Probatur antecedens.*

Apostoli locis fit munitur. 25 Et hoc ipsum his verbis expressit ad Rom. 6. *Quicunque baptizati sumus in Christo Jesu in morte ipsius baptizati sumus: Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in novitate vitæ ambulemus;* unde postea colligit: *Ita & vos existimate mortuos esse peccato, viventes autem Deo*, quia scilicet per baptismum morimur peccato, quia remittitur, & boni efficimur, quia vivimus Deo. Unde etiam ad Romanos 4. in nostra justificatione illa duo expresse distinguit, dum de Christo ait: *Traditus est propter delicta nostra, & surrexit propter justificationem nostram*; ubi duo ait fieri in nobis propter Christum, unum est remissio peccatorum, quam specialiter attribuit morti Christi, aliud restitutio ad spiritualem vitam, quæ per Christi resurrectionem singulari modo repræsentata est, & hoc posterius expressius significat nomine justificationis, quam prius, unde in c. 5. subjungit: *Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum*, usque ad illud, *In spe gloriæ filiorum Dei*, in quo aperte significat eum, qui justificatur, per ipsam justificationem fieri filium Dei, ac proinde bonum, & sanctum. Et similiter postea dicit: *Per unius obeditionem justi constituentur, multi*: nemo autem constituitur justus, nisi fiat bonus, cum justitia integram rectitudinem dicat, ut exposuimus. Atque hæc nunc sufficiunt, ut plane constet justificationis effectum non in sola carentia mali, sed etiam in positiva collatione alicujus boni consistere. Et hoc etiam frequentissime docent Patres allegandi capite sequenti, & præsertim videri potest Augustinus epistol. 105. & 106. & libro tertio contra duas epistol. Pelag. cap. 4. 7. & sequentibus. Quale autem illud donum sit, in sequentibus capitibus declarandum est, & inde hæc veritas amplius confirmabitur. Ad fundamentum autem hæreticorum supra insinuatum satis responsum est, alia vero in sequenti capite dissolventur.

CAPUT VII.

Utrum aliqua gratia homini inhærens positivum justificationis effectum ex sua intrinseca natura formaliter ei conferat?

1 SUppositis, quæ in superiori capite, & in primo, ac secundo diximus, superflua videri potest hæc quæstio, tamen ut hæreticis omnibus modis resistamus, & singula ex propriis principiis formalius ostendamus, necessaria visa est. Conveniunt ergo hæretici hu- *Ratio hujus quæst. redditur.*

ci huius temporis in neganda intrinseca, nobisque inhærente formali causa justificationis, sed hanc causam dicunt esse aliquam justitiam extrinsecam nobis imputatam. In explicanda vero sua sententia mire inter se dissentiunt, ita ut quatuordecim a quibusdam, aut viginti opiniones illorum de hac causa formali justificationis referantur. Duo vero capita sunt præcipua, nam quidam dixerunt, justitiam extrinsecam, qua justificamur, esse increatam justitiam Dei, alii esse justitiam Christi: & in explicanda ratione, sub qua illa iustitia Christi, est iustitia nostra, multiplicantur sectæ hæreticorum: sed illa varietas illorum errorem, & inconstantiam ostendit, eam vero referre, molestum esset, & inutile, quia eisdem fere testimoniis utuntur omnes, & eodem fere modo impugnandi sunt.

Solitaria fides, & manus justificationis hæreticorum taxatur.

2 Quia vero illa justitia Dei, vel Christi non omnes facit iustos, ideo coguntur hæretici aliquid postulare ex parte hominis iustificati, ut illi imputetur illa extrinseca iustitia, & conveniunt omnes illud esse solam fidem non quamcumque, neque fidem dogmatum nec universalem, sed fidem quandam particularem, qua homo, ut sit iustus, credere debet firmiter, & sine formidine sibi esse imputatam iustitiam Dei, aut Christi. Et hanc fidem aliqui interdum vocarunt causam formalem, sed alii magis consequenter in suo errore loquentes, ne formalem causam inhærentem iustificationis admittere videantur, fidem vocant approximationem, & quasi manum, qua apprehendimus iustitiam. Sed de peculiari errore huius solitariæ fidei dicam libro sequenti, nunc de errore circa formalem causam dicendum est. Ad hunc ergo errorem ex parte videntur accessisse quidam catholici, qui, licet inhærentem iustitiam admittant, nihilominus dicunt, illam per se non sufficere nos facere simpliciter iustos, nisi cum iustitia Christi coniungatur, quæ nobis extrinsecus imputetur. Quam sententiam saltem in modo loquendi sequitur Albertus Pighi controvers. 2. & Antididagma Coloniense. Unde hi auctores videntur ponere formalem causam iustificationis extrinsecam, saltem partialiter. magis vero id sentiunt de iustificatione quoad effectum expellendi peccatum, quam quoad positivum effectum renovandi hominem, & ideo de illo puncto postea dicemus.

Fundamẽta hæretici erroris.

3 Fundamenta huius erroris tria sunt præcipua. Primum, quia in Scriptura dicitur Christus nostra iustitia, sanctificatio, & redemptio 1. ad Corin. 1. & ad Rom. 5. dicitur: *Per obeditionem unius justi constituuntur multi*, quod ipsi tanquam per causam formalem intelligunt, quia Christi obedientia ita nobis imputata est, ac si esset nostra, & ita nos iustificat. Et sic etiam intelligunt illud Ephes. 4. *Induite novum hominem*, (i. Christum) *qui secundum Deum creatus est, in iustitia & sanctitate veritatis*. Secundum fundamentum est, quia hæc iustitia, quæ hominem constituat iustum coram Deo, debet esse pura, & immaculata, talis autem est iustitia Dei, & Christi, non autem iustitia nostra, quæ Isaiæ 64. dicitur esse, *sicut pannus menstruatæ*, propter quod dicebat David Psal. 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, & Job 4. 9. & 25. *Non justificabitur homo compositus Deo*; ergo iustitia, quæ constituit hominem iustum coram Deo, non potest esse iustitia hominis, quæ in ipso sit, sed iustitia Dei, vel saltem Christi, quæ illi imputetur mediante fide, iuxta illud ad Roman. 4. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam*, hanc enim volunt esse vim illius verbi, *reputatum est*, quia Deus acceptavit, & imputavit Abrahæ Christi iustitiam mediante fide. Tertio, quia iniuriam facimus Christo, & eius redemptioni, si aliam iustitiam nobis tribuamus, præter ipsius Christi iustitiam, ideo enim Paulus ad Rom. 10. reprehendit eos, *qui suam justitiam volentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti*, & ideo dicit ad Philip. 3. *Ut inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est Christi Jesu.*

Catholica veritas.

4 Nihilominus veritas Catholica est, hominem constitui vere iustum coram Deo per gratiam illi infusam, eique inhærentem. Hanc veritatem contra hæreticos probant late moderni Scriptores, præsertim Bellarm. lib. 2. de iustificat. per omnia fere capita, & Ruard. art. 8. contra Lutherum, Stapleton. libr. 5. de Justificat. cum Prolegomenis. Ossius in Confess. cathol. capit. 70. & sequenti. Sotus libr. 2. de Natur. & Grat. c. 17. Vega lib. 7. in Trid. c. 11. & alii. Nos vero ad illam ex Scriptura probandam in primis uti possumus omnibus locis, quibus superiori libro probavimus infundi nobis inhærentem gratiam; ut est illud Roman. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, & similia. Item probari potest illis testimoniis, quibus in præcedentibus capitibus probatum est, nobis dari participationem divinæ naturæ 2. Petr. 1. per quam accipimus spiritum adoptionis Roman. 8. *Et ut filii denominemur, & simus* 1. Joann. 3. Item probari potest illis locis, in quibus dicuntur, *justi renovari spiritu mentis suæ*. Et ad Ephes. 4. & induere arma lucis Rom. 13. & *ungi*, ac *signari* 2. Corint. 1.

Fugæ hæreticorũ præcluditur omnino aditus.

5 Hæc vero, & similia testimonia effugiunt quidam ex hæreticis dicentes, illis ad summum probari, dari hominibus aliqua dona, non tamen, quod per illa iustificentur, nec quod illorum infusio ad formalem actionem, vel causam iustificationis pertineat. Sed hoc gratis, & contra omnem rationem, satisque inconstanter ab eis dicitur. Nam in primis cum in momento, in quo homo iustificatur, duo gratiæ beneficia a Deo accipiat (si tamen duo dicenda sunt, & non potius unum, quod postea videbimus) scilicet, remissionem peccatorum, & donorum gratiæ infusionem, quo fundamento, vel qua fronte dicere possunt, infusionem donorum ad propriam iustificationem non pertinere, sed solam remissionem peccatorum, cum utraque sit magna gratia, & ad placendum Deo, & ad hominem simpliciter constituendum, vel pronuntiandum iustum necessaria sit. Deinde ostensum est in capite præcedenti, *justificare aliquem*, in usu Scripturæ, & ubi de iustificatione hominis apud Deum agitur, vel semper (ut aliqui putant) vel saltem frequentius (ut evidentius convincitur) idem esse, quod, *justum facere*, sed non fit homo iustus, nisi iustitiæ receptione; ergo iustificatio, ut est mutatio quædam, respicit iustitiam, ut terminum ad quem, & ut significat effectum formalem, dicit effectum positivum bonum & intrinsecum, & non solam exclusionem mali, ut ex ipso verbo faciendi iustum manifestum est, significat enim mutationem positivam, non mere privativam. Est igitur contra omnem rationem excludere a ratione formali, & propria iustificationis effectum illum faciendi hominem bonum simpliciter, ac supernaturaliter coram Deo, sicut in Philosophia est contra omnem rationem, habitudinem ad terminum ad quem a propria mutatione positiva excludere. Quapropter non loquuntur consequenter, qui admittendo infusionem donorum supernaturalium in homine, cui Deus peccatum remittit, negant illam ad propriam iustificationem pertinere, seu negant (quod perinde est) per talia dona iustificationem fieri.

Soto lib. de justi.

D. Paulus dogma nostrum fundat.

6 Verumtamen hoc ipsum ex Scriptura convinci potest, non enim solum affirmat, hæc dona nobis infundi, sed etiam affirmat, per illa nos iustificari, vel ipsammet talium donorum infusionem iustificationem appellando, vel æqualiter illis donis tribuendo iustificationem, ac sanctificationem, vel gratificationem, vel adoptionem, quæ supra ostendimus, per dona inhærentia fieri. Hoc plane convincitur ex Paulo in Epist. ad Rom. c. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius*: nam quod illa gratia non sit extrinseca tantum benevolentia Dei, sed interna perfectio, in superioribus satis ostensum est, & ex sequentib. locis eisdem epistolæ fit manifestum. Igitur in c. 4. dum in fine capitis dicit: *Christum traditum esse proter delicta nostra, & resurrexisse propter justificationem nostram*, satis significat iustificationem non solum tollere peccatum, sed etiam dare vitam spiritualem, quæ certe non datur, nisi per inhærentem formam gratiæ. Unde c. 5. Explicans iustificationem a peccato per Christum ait: *Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, & donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*, ubi evidenter constat, loqui de gratia ipsis infusa, tum ex antithesi ad peccatum Adæ; tum quia non dicit, gratiam Christi nobis imputari,

sed gratiam Dei, & donum ex gratia Christi in nos abundare, id est, cum abundantia derivari, & tamen Paulo inferius subdit, *Gratia autem ex multis delictis in justificationem*, ac si aperte diceret gratiam infundi, ut per eam iustificemur. Quod evidentius declarat, dum subjungit: *Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & justitiæ accipientes in vita regnabit per unum Jesum Christum.* Ubi verba, *donationis*, & *accipientes*, evidenter ostendunt, sermonem esse de gratia in homine recepta, quam etiam, *justitiam*, appellat, quia per eam justificamur, & nihilominus per Christum, tanquam per causam meritoriam, *sicut per unum hominem*: tanquam per causam efficientem, *peccatum intravit in mundum*. Unde August. lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. c. 9. colligit, quod, *sicut Adam occulta tabe carnalis concupiscentiæ tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes*, ita Christus, *dat sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, & parvulis.* De qua gratia ibidem ait, *Illuminationem, justificationemque nostram intrinsecus operatur*.

Apostoli ratio. 7 Monet deinde Paulus c. 6. ejusdem epistolæ, nos esse consepultos cum Christo per baptismum, *ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in novitate vitæ ambulemus.* Unde infra concludit, *ita & vos existimate, vos mortuos esse peccato, viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro.* Ergo sicut in Christo fuit vera mors, & vera resurrectio, ita in nostra justificatione vere morimur peccato per abolitionem ejus, & vere vivimus Deo per internam justificationem. Sicut enim colligit Augustinus in Enchir. c. 52. ex illo loco, quod sicut *in Christo fuit vera resurrectio, ita in nobis est vera justificatio*. Et de Spir. & liter. c. 6. in fine sic ait: *Nempe satis elucet* (utique ex verbis Pauli) *mysterio Dominicæ mortis, & resurrectionis figuratum vitæ nostræ veteris occasum, & exortum novæ, demonstratamque iniquitatis abolitionem, renovationemque justitiæ.* Quod optime confirmant ejusdem Pauli verba c. 8. ejusdem Epistolæ. *Si Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem*; Ergo teste Paulo per iustificationem homini tribuitur vita spiritus; hæc autem vita non est, nisi, *per inhabitantem spiritum ejus in nobis*, ut ibidem dicit; ergo eadem gratia, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, est iustitia, per quam iustificamur. Simili enim argumento supra probavimus, eandem gratiam, per quam Spiritus Sanctus in nobis habitat, esse formam, per quam filii Dei constituimur: eadem ergo est, per quam iustificamur: nam eidem tribuit Paulus iustificationem. Unde Augustinus tractans hunc locum libro 1. de Peccator. merit. c. 7. inquit: *Corpus quidem adhuc peccati meritum gerere, quod conditioni mortis obstrictum est, sed jam spiritum cœpisse vivere propter justitiam fidei, qui & ipse in homine fuerat quadam morte infidelitatis extrinctus.* Et infra. *In corpore propter peccatum mortuo, jam propter justitiam spiritus vivit*: ergo iustificatio, id est, iustitiæ collocatio, est per quam spiritus vivit, ac subinde eadem est forma, per quam spiritus hominis vivit, & resurgit a morte peccati, & per quam iustificatur. Unde paulo inferius ait Paulus de Prædestinatis: *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos justificavit, & quos justificavit, hos & glorificavit*, ubi sub verbo, *justificavit*, includit non solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem, gratificationem, & adoptionem, quia post vocationem necesse est, ut homo fiat gratus Deo, & adoptetur in filium, prius quam glorificetur: ergo intellexit Paulus, per iustificationem hæc omnia homini conferri, ac subinde per eandem gratiam, qua homo in filium Dei adoptatur, iustificari.

Alia Pauli loca. 8 Ex aliis præterea locis idem confirmatur: nam 1. Corinth. 6. ait Paulus. *Abluti estis, sanctificati estis, justificati estis*, per quæ omnia verba effectum formalem integrum iustificationis declarat quem duo illa includere docet, ablutionem, scilicet, a peccatis, & sanctificationem, seu renovationem animæ, ut ibi Patres exponunt. Et ideo ad Tit. 3. baptismum vocat, *lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus Sancti, quem effundit in nos abunde per Jesum Christum Dominum nostrum.* Et concludit: *Ut justificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Ubi evidenter docet, per illam regenerationem nos renovari, & iustificari illa gratia, qua filii Dei, & hæredes vitæ æternæ constituimur: & totum hoc esse per Christum, non formaliter, seu imputative, sed efficiendo in nobis donum, per quod Spiritum sanctum in nobis abunde effundit. Præterea ad Galat. 3. ait. *Si data esset lex, quæ posset vivificare, vere ex lege esset justitia*: quæ illatio in hoc fundatur, quod ipsa iustitia est forma, quæ interius hominem vivificat. Est etiam optimus locus 2. Corinth. 3. *Epistola estis Christi manifestata per nos scripta non atramento sed spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.* Quæ verba exponens Augustinus libro de Spirit. & liter. cap. 17. ait: *Ecce quemadmodum ostendit, quia illud extra hominem scribitur, ut eum forinsecus terrificet, hoc in ipso homine, ut ipsum intrinsecus justificet.*

9 Hæc Scripturæ testimonia, ut a nobis exposita sunt, ita fuisse a Patribus intellecta confirmant ea, quæ in primo capite libri præcedentis ad probandum, infundi iustis gratiam inhærentem, & permanentem, adduximus. In quibus specialiter notari possunt verba illa Chrysostomi Homilia ad Neophit. ubi expresse docet, gratiam baptismi non in sola remissione peccatorum consistere, sed etiam in donorum infusione, quæ numerando ait: *Ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio*, numerando autem, *justitiam*, evidenter docet, illam sanctificationem esse etiam in iustificatione per iustitiam inhærentem, tanquam per formam. Verba item Ambrosii ibi citata ex libr. 6. Hexamer. cap. 8. sunt de iustitia expressa, ait enim, dubitari non posse, quin iustificatio secundum animam, non secundum corpus fiat: *Cum justitia* (inquit) *unde justificatio derivata est, mentis sit utique, non corporis.* Docet ergo iustificari non esse reputare, aut declarari, sed fieri iustum, & formam iustificationis esse iustitiam animi, per *quam animus pingitur*, ut ibidem subdit, ac proinde inhærentem illi. Sunt etiam optima verba Ambros. lib. de Initiand. c. 7. ubi ad baptizatos ait: *Accepisti vestimenta candida, ut sit indicium, quod exueris involucrum peccatorum, indueris innocentiæ castæ velamina*, plus est certe, *innocentiæ*, quam *justitiæ*. Unde sentit Ambros. exui peccata, induendo gratiam seu iustitiam. Superior a nobis facta expositio est Patrum.

Accedunt patres. 10 Idem significat Hieron. Isai. 26. circa illa verba, *Morientes non vivant*, vel iuxta septuaginta: *Mortui enim vitam non videbunt*, quæ in sensu composito exponit, & ait: *Qui iniquitate mortuus est, atque peccatis, antequam vivificetur justitia, atque virtutibus per eum, qui dicit, ego sum vita, vivere non poterit.* Ubi plane sentit, hominem non liberari a morte peccati, nisi per vitam, quam iustitia confert, & obiter exponit illud: *Ego sum vita*, causaliter, ego sum causa vitæ, infundendo iustitiam. Eandem veritatem eleganti similitudine declaravit Chrysostomus Homil. 1. ad Ephes. 1. expendens enim verba illa, *Gratificavit nos in dilecto filio suo* exponit, id est, *gratos fecit*, & subiungit. *Hoc est; non solum liberavit a peccatis, sed etiam fecit amabiles. Quomodo enim si quis acceptum quempiam scabiosum, & peste, ac morbo, senioque & paupertate, ac fame confectum, & perditum, statim formosum fecerit juvenem, omnes homines pulchritudine vincentem, e genis quidem splendorem valde emittentem, & micantium oculorum ejaculationibus fulgores occultantem. Deinde eum constituerit in ipso flore ætatis, & postea eum purpura induerit, & diadema imposuerit, & omni ornatu ornarit ita nostram instruxit & ornavit animam, pulchramque fecit, desiderabilem, & amabilem. Cupiunt enim Angeli talem aspicere animam, Archangeli, omnes sancti. Ita nos etiam fecit gratissimos, & sibi desiderabiles. Concupiscet enim, inquit, Rex tuam pulchritudinem.*

Optimus locus Cyril. 11 Præterea est optimus locus Cyrilli Alexand. l. 4. in Isai. orat. 2. ubi ait formari Christum in nobis per sanctificationem, & iustitiam, a Spiritu sancto inditam,

tam, ut ibi latius. Est autem non minus illustris locus ejusdem Cyrilli l. 12. in Joan. c. 25. ubi prius de Adam ait: *Non absque sanctificatione Spiritus animam ei datam, nec a divina natura penitus destitutam. Nunquam enim* (ait) *ad supremæ naturæ imaginem humilitas nostra conscenderet, nisi a spiritu, voluntate videlicet Patris, pulchre conformaretur*, postea vero ait: Hoc *priscum nostræ naturæ donum renovatum in nobis esse per Christum*, & inter alia dicit: *Reductio generis nostri ad Deum, non aliter per Salvatorem Christum facta est, quam participatione, atque sanctificatione spiritus, cujus participes facti supremæ naturæ participes reddimur*; & infra: *Reformantes nos ad justitiam, ad sanctificationem, & ad imaginem primam, nam si peccatum a Deo separat, justitia certe conjungit*. Et hoc modo ait, nos justificari per fidem, citans verba Pauli ad Rom. 3. & in fine concludit: *Christum propter nos sanctificatum fuisse, ut ab eo ad nos justificatione redundante, ipso sanctificentur in veritate*. Nihil certe clarius contra hæreticos hujus temporis dici poterat. Legendus etiam lib. 12. Thesauri c. 3. in fine.

S. August. Idem agit 12 Eandem veritatem luculentissime tradit Aug. in locis proxime citatis de Spirit. & liter. c. 9. 11. 16. & sequentibus, & lib. 3. cont. duas Epist. Pelag. c. 7. & 9. & lib. 1. de Peccat. merit. c. 7. 9. 15. & aliis in præcedenti cap. allegatis, verbum justificandi, & nomen justificationis explicando. Quibus potest addi quod in concion. 26. in Psal. 118. exponendo verba illa. *Feci judicium, & justitiam*, dicit, *nomine justitiæ hoc loco non ipsa virtus, sed opus ejus significatum est*, & addit: *Quis facit in homine justitiam, nisi qui justificat impium, hoc est per gratiam suam ex impio facit justum unde ait Apostolus justificati gratis per gratiam ipsius*, ad Rom. 3. ubi aperte docet, Deum iustificare hominem, faciendo in illo iustitiam, quam facit gratis infundendo gratiam, quæ utique non est aliud ab ipsa iustitia. Unde lib. 6. de Genes. ad lit. c. 24. *Quomodo* (ait) *renovari dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus homo*; & infra: *Recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo*; sic ergo iustificamur. Denique in lib. de Grat. Christi c. 47. ait, veram gratiam Dei, quæ per Dominum nostrum Jesum Christum nobis datur, esse illam, *in qua nos sua, non nostra iustitia iustos facit, ut ea sit vera nostra iustitia, quæ nobis ab illo est*. Est etiam optimus locus Ambrosii lib. de Pœnit. c. 2. quem commendat August. libr. 2. contra Julian. c. 3. & c. 5. refert aliud testimonium Ambrosii ex lib. de Sacrament. regenerat. & cap. 8. citat alium ex Ambros. lib. 1. in Isai. Ex quibus omnibus constat ex mente horum Patrum, in nobis esse veram iustitiam, non nostram quasi a nobis, vere tamen nostram, quasi in nobis a Deo per Christum factam: hæc ergo est, quæ nos formaliter iustos facit. (August. ex Ambros.)

Definitiones. 14 Quibus omnibus recte perpensis, merito Concilium Trident. sess. 6. c. 7. definivit, *unicam formalem causam nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, non qua ipse justus est, sed quia nos justos facit, qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed vere iusti nominamur, & sumus, justitiam in nobis recipientes unusquisque suam* &c. & canon. 11. non solum sub anathemate definit, nobis infundi gratiam; & charitatem nobis inhærentem, sed etiam damnat dicentes, per hanc gratiam nos non iustificari, sed per imputatam Christi iustitiam, vel solam peccatorum remissionem. Et eodem sensu, sess. 5. can. 5. definierat, eos, qui baptizantur in Christo, *veterem hominem exuentes, & novum qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes ac dilectos fieri*. Consonat huic veritati Concilium Milev. cap. 3. damnans Pelagianos dicentes, gratiam Dei, in qua iustificamur, ad solam peccatorum remissionem valere. Quod repetitur, & probatur in Epist. 1. Cœlestini Papæ, c. 8. & ideo (quod notandum est) *gratia Christi dicitur esse, qua justificamur*. Ex quibus omnibus facile possumus hanc catholicam veritatem rationibus declarare, ac confirmare.

Ratione probatur tradita doctrina. 15 Prima ratio sit, quia per iustificationem non tantum fit homo non malus, seu non peccator, sed etiam fit bonus, & iustus, sed homo non fit bonus, & iustus per extrinsecam denominationem, nec per imputationem alienæ, & extrinsecæ iustitiæ; ergo necesse est iustitia illa per quam homo iustificatur ut sit forma intrinsece inhærens, & afficiens, ac informans hominem. Consequentia est evidens, & Maior in cap. præced. ex Scripturis probata est. Minor autem ita videtur ex terminis per se nota, & evidens, ut nec ab ethnicis negata sit, quia in præsenti non dicitur homo bonus, nisi in ordine ad mores, & humanas actiones, in quibus æquitatem servat, vel ad illas bene, & laudabiliter efficiendas bene est affectus, ac dispositus, & in hoc eodem sensu iustus appellatur, sic enim nemo est bonus, & iustus ex alienis actibus, aut virtutibus sibi imputatis, sed ex his, quibus affectus est. Unde etiam Aristoteles 1. Ethicor. c. 12. dixit: *Justum, & fortem & bonum omnino virum, atque virtutem ob opera laudamus, & actiones*, & a simili id declarat, nam robustum idoneumque ad cursum vocamus aliquem, *quod affectus est aliqua qualitate, & ad bonum aliquod, studiosumque refertur*. Et addit inferius, ad hunc modum laudabilem esse iustitiam, eamque a fœlicitate distinguit, quæ potius honorabilis est, quam laudabilis. Et similiter libr. 5. c. 1. dicit, ex communi omnium sensu, *justitiam esse habitum, quo homines apti sunt ad res justas agendas, & quo juste agunt, & volunt justa*: talem autem habitum inhærentem homini esse debere, evidentissimum est.

16 Dicent fortasse hæretici, Philosophos locutos fuisse de iustitia humana, quæ non habet laudem apud Deum, sed apud homines, apud Deum autem, ut hic loquimur, non posse hominem in hac vita esse iustum hoc modo, quia nihil in se habere potest, propter quod in iudicio Dei iustus pronunciari possit, quia quicquid renovationis in se accipere videatur, imperfectum est, & immundum propter carnem. At enim si hoc verum est, nullo modo poterunt homines pronunciari vere iusti apud Deum; quia interna iustitia carent, ut aiunt, & externa seu aliena (ut convincit argumentum factum) mihi imputata nunquam potest me facere iustum, aut mundum, si in me iustitiam, aut munditiam non habeo, sed ad summum facere potest, ut non puniar, vel odio habear propter meam iustitiam, vel immunditiam. Possunt vero hæretici subterfugere dicentes, cum homo iustificari dicitur apud Deum, non pronunciari iustum in eo sensu morali, quo iustus est bene dispositus, & ordinatus ad æquum, & bonum sed eo modo, quo in forensi iudicio dicitur habere iustitiam, qui suam causam, vel excusationem recte probavit, & ideo absolvendus dicatur. Sic enim peccator, aiunt, licet in se non habeat veram iustitiam, tamen per fidem apprehendens & quasi applicans sibi Christi merita, illis indutus, & tectus, ac protectus, iustitiam habere censetur in causa suorum delictorum, & ideo pronunciatur vere iustus, hoc est dignus absolutione, & remissione peccatorum, non in se, sed in Christo. (Evasio hæret. convincitur. — Subterfugium aliud.)

17 Sed hoc figmentum refutatur ex Scripturis: nam cum loquuntur de iustis hominibus non ficto modo, sed morali, & vero illos vocant iustos, qui recte vivunt, & præcepta observant; & iustitiam, quæ in his operibus exercetur, & relucet, declarant esse illam per quam homines a Deo iustificantur. Primum de appellatione iustorum ostendi posset fere toto discursu Scripturæ, pauca vero exempla ex utroque testamento nobis sufficient. Nam de Abel ait Paul. ad Heb. 11. *Testimonium consequutus est, esse iustus*, non propter imputationem, sed propter fidei, & iustitiæ opera. *Testimonium*, inquit, *perhibente muneribus ejus Deo*: Ne item Genes. 6. & 7. propter fidem recte operantem iustus dicitur, *Et justitia*, inquit Paulus supra, *quæ per fidem est, hæres est institutus*. Idemque est de aliis, quos tanquam iustos ibi Paul. recenset, quamvis non eo nomine illos appellet. Similes vero sunt, quos sub eodem nomine numerat sapiens in 10. c. Sapien. De quibus etiam Proverb. 4. generatim dicitur, *Justorum semita quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem*. Et in Psalmis plura sunt similia, quæ supra tetigi, & Matth. 1. de Joseph dicitur. *Cum esset justus, & nollet eam traducere*; ubi est evidens appellari iustum, quia in se, & in suis moribus iustus erat: nam inde proveniebat, ut nol- (Ex Scriptura refutatur.)

ut nollet sponsam traducere, & similiter Luc. 1. cum de Zacharia, & Elizabet dixisset, *cum essent justi ante Deum* eorum justitiam declarat, adjungens: *Incedentes in omnibus mandatis, & justificationibus sine querela.* Et similiter capit 22. Joseph ab Arimathæa dicitur vir bonus, & justus ob virtutem, qua & non consenserat actibus Judæorum, & expectabat regnum Dei, Christique discipulus erat, ut ab aliis Evangelistis dicitur. Et generaliter Joann. 1. canon. c. 3. ex operibus justitiæ quasi describit justum dicens. *Qui facit justitiam justus est*, id est, qui facit opera justitiæ, ut in simili ex Augustino supra retulimus, ac si diceremus, qui facit opera vitæ, vivus est; justus ergo non dicitur quis, quia ex operibus alterius, tanquam justus reputatur, sed quia justitiam habet, per quam justitiæ opera facit.

Effectus finisque justitiæ ex Apostolo liquet.

18 Unde Paulus quoties de justificatione loquitur, illam declarat habitudinem ad opera sanctitatis, & virtutis Roman. 5. *Deponite secundum pristinam conversationem veterem hominem, & induite novum, qui secundum Deum creatus est in justitia, & sanctitate veritatis.* Ecce quo tendit justificatio, nimirum ad vitæ sanctitatem, & hæc est vera justitia, & e converso justitia in vera sanctitate consistit. Et c.6. *Quomodo Christus surrexit a mortuis, ita nos in novitate vitæ ambulemus.* Quam vitæ novitatem non aliam, quam honestatem, & sanctitatem vitæ intelligit, quam statim justitiam vocat dicens: *Liberi a peccato servi facti estis justitiæ.* Et c.8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu*, id est justificatis, quos sic statim describit: *Qui non secundum carnem ambulant.* Ad hoc ergo datur justitia, & hic est effectus ejus, & ideo subjungit, venisse Christum, *ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus sed secundum spiritum*, quod fere per totum illud caput prosequitur. Idemque ex aliis testimoniis, quæ pro catholica veritate adduximus, colligi potest: & optime explicat Cyrill. in dicto lib.11. in Joan. c.25. & Augustinus, ubicunque pro Christi gratia contra Pelagianos pugnat, hoc maxime contendit, ut talis sit hæc gratia, quæ det vires ad sancte operandum, ac subinde constituat hominem in statu juste vivendi, & hoc est esse justitiam internam. Legatur August. toto lib. de Grat. Christi, & toto de Spirit. & liter. & de Natur. & grat. c.10. & Epist.105. & 106. & 122. & sæpe alias.

Probatur conclusio litera ratione.

19 Secundo possumus directe argumentari, & catholicam veritatem ex aliis principiis fidei jam stabilitis concludere. Nam in superioribus ostensum est, infundi hominibus justis gratiam inhærentem tam actualem, quam habitualem; sed hæc gratia includit omnia necessaria ad constituendum hominem justum, ergo illa est intrinseca forma justificans, seu constituens hominem justum. Consequentia evidens est, supposita majori; quia illa gratia, quæ nobis infunditur, est forma animæ inhærens: forma autem inhærens intrinsece, & formaliter constituit subjectum in illo esse, quod ipsa secum necessario affert. Probatur ergo minor, in primis ex proportione inter supernaturalem & naturalem justitiam (non enim possumus nos melius ea, quæ nostrum captum excedunt, quam per analogiam ad naturalia in his, quæ supernaturalibus non repugnaverint, declarare) in ordine autem morali, ac naturali, justitia simpliciter, & universalis hominem bene ordinat, & disponit ad omne id, quod æquum est secundum rectam rationem; ergo in spiritualibus illa est vera justitia simpliciter, quæ bene, & connaturaliter hominem disponit ad bene operandum totum id, quod æquum est secundum lumen fidei. Et fortasse propter hanc causam, inter alias, vocatur justitia fidei, seu ex fide, nam gratia ita disponit hominem in supernaturali ordine, ut ex dictis de habitibus infusis constat: ergo est vera supernaturalis, & interna forma justificans.

20 Et hunc discursum insinuat Div. Thomas 1. 2. q.113. art.1. ubi ex doctrina Aristotelis, elevando illam, concludit, justitiam, quæ hominem constituit justum coram Deo, esse illam, quæ recte ordinat hominem ad Deum, utique ut supernaturalem finem, & in ipso homine, ac potentiis ejus rectum virtutis

Ratio ex D.Thom.

ordinem constituit, inferiores animæ vires superioribus subdendo, quem quidem perfectum ordinem facit in homine gratia illi inhærens. Nam in primis constituit illum Dei filium adoptivum, ut ostensum est, deinde recte & perfecte ordinat ad Deum per fidem, spem, & charitatem, quæ etiam in hac vita suo modo perfecta est juxta illud 1. Joan.2. *Qui servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est.* Et cap. 4. *Charitas ejus in nobis perfecta est.* Unde fit, ut recte etiam ordinet ad proximum, quia charitas Dei non separatur a charitate proximi, ac etiam recte ordinat hominem in se ipso, maxime cum alias etiam virtutes secum afferat, quæ vocari videntur a Paulo, *arma lucis*, Rom.13. ergo talis gratia est vera justitia.

21 Sed ajunt hæretici, qui aliquam internam renovationem, & sanctificationem inhærentem admittunt, illam esse tantum inchoatam, imperfectam, & immundam propter concupiscentiam, & ideo non posse vocari justitiam, quia non sufficit, ut per illam in judicio Dei possimus consistere, & ab eo justificari. Verumtamen sub his verbis, plures latent errores, quos in sequentibus impugnaturi sumus. Nunc ergo dicimus breviter, justitiam hanc esse inchoatam respectu justitiæ consummatæ patriæ. Imo etiam eandem justitiam, ut primo acquiritur, dici posse inchoatam respectu justitiæ augmentatæ in discursu vitæ: nihilominus tamen essentialiter esse justitiam integram, & veram, quia ex vi suæ essentiæ operativa est justitia, & sufficiens ad servandam legem Dei, etiam quoad dilectionem ejus. Et similes licet possit hæc justitia dici imperfecta quoad gradum, vel quoad statum, nihilominus est perfecta essentialiter in ordine justitiæ apud Deum, ut de charitate paulo antea dicebam. Unde ad Abraham loquitur Deus. *Ambula coram me, & esto perfectus*, Genes. 17. & Paulus 2. Corinth. 13. omnes fideles exhortatur dicens: *Gaudete, & perfecti estote*, ad Philip. 3. & ratione status de se dicit: *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim*, at ratione gratiæ, ac veræ justitiæ adjungit ibidem: *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*, ut late tractat August. l. 2. de Peccator. merit. c.15. & sequentibus, & toto libro de Perfect. justit.

Occurritur hæreticorum errori.

22 Hæc ergo perfectio justitiæ infusæ satis est, ut homo illa indutus possit in divino judicio sisti, & vere justificari, seu justus judicari sine fictione, vel alia falsa imputatione, etiamsi leves maculæ, vel reatus pœnarum in eo esse possint, quæ absolutam justitiam non impediunt, ut statim dicturi sumus. Unde in eo, quam hæretici inhærentem justitiam immundam vocant, quam est in homine carnali, & fomiti concupiscentiæ subjecto, insipientissime, & ex magno errore loquuntur; tum quia concupiscentia, quæ est in carne, non potest inficere gratiam, quæ est anima esto hominem ipsum carnalem, & imperfectum quoad statum constituat; imo etiamsi in eodem subjecto contingat esse formas diversarum rationum, quarum una ornet, alia fœdet subjectum, nihilominus hæc non maculat illam, neque immundam reddit, aut denominat; tum etiam, quia ille error procedit ex aliis, nimirum, quod concupiscentia in justificatis est peccatum, & quod omnes fomitis motus sunt peccata, quæ sunt hæreses damnatæ, ut postea videbimus. Et ideo non dubitavit Regius Propheta immaculatos vocare justos servantes legem Dei, etiamsi concupiscentiæ fomitem habeant, Psal. 1. *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini.* Nihil ergo obstat imperfectio subjecti, vel status, quominus justitia nobis inhærens sit vera justitia apud Deum, tam perfecta essentialiter; quam fuit justitia, quam in Adam perdidimus: illam enim eandem per Christum recuperavimus, & in nobis recipimus ut ex Paulo ad Rom. 5. & ex antithesi inter Adam & Christum, quam ibi proponit, & ex aliis Scripturæ, & Patrum ostendimus, & statim, solvendo argumenta hæreticorum, aliquid de hoc puncto addemus: & videri potest Bernard. optime de illo loquens Epistol. 109. in ultima ejus parte.

Prædictus gratia vere justus est coram Deo. Hæreticorum error detegitur.

23 Ultimo argumentari possumus ab inconvenientibus, quæ ex contrario errore sequuntur. Primum est de justificatione infantium, nam illi non erunt capaces

Inconveniens primum ex doctrina hæreticorum unde aliud sequitur. paces justificationis, quia non possunt Christum per fidem apprehendere. Unde ad hoc vitandum multi ex dictis hæreticis incidunt in aliud incredibile absurdum scilicet, etiam parvulos habere actum fidei, quo Christi justitiam apprehendant, quod alibi refutandum est, quamvis per se satis absurdum ostendatur. Neque dicere possunt, nec dicunt, applicari infantibus justitiam Christi per fidem baptizantis, tum quia potest esse infidelis; tum etiam quia licet sit fidelis, optime potest sine tali actu fidei baptizare. Et ob easdem rationes non potest illa applicatio tribui fidei parentum, vel aliorum, vel Ecclesiæ. Præsertim quia in his omnibus non invenitur illa specialis fides, quod talis infans sit vere justificatus, cum illis revelatum non sit, quod sit legitime baptizatus. Unde tandem coguntur dicere, applicari parvulis justitiam Christi in divina acceptatione, & per favorem, seu gratiam extrinsecam, quam aliqui eorum tribuunt divinæ tantum electioni, seu prædestinationi; alii promissioni Dei, vel institutioni Christi sine alio effectu, qui fiat in parvulis. Ex quo (ut alia omittam) sequitur salvari parvulos, & placere Deo sine ulla fide, contra Paulum Roman. 5. Item sequitur salvari posse ex vi electionis, vel redemptionis, sine alio medio per quod eis applicetur: atque hoc argumentum extendi potest ad justificationem illorum adultorum, quæ per baptismum, vel aliud sacramentum eis confertur eo tempore, quo actu credere non possunt, ut si amentes, vel dormientes baptizentur, qui antea baptismum petierant, & contriti non fuerant.

Secundum inconveniens. 24 Secundum vero absurdum inferri potest, quia sequitur, omnes justificatos esse æquales in justitia, quia per eandem justitiam Christi eis imputatam omnes justi declarantur. Quo argumento convicti multi illorum hæreticorum id concedunt, & fortasse eo pervenerunt, ut etiam Christo illos faciant æquales, ut refert Ruard. ar. 8. §. *Pro majori*. Quæ magna est blasphemia, & de cæteris justis etiam est hæresis manifesta, ut infra lib. 8. & 9. videbimus: possunt tamen respondere primo, omnes justificatos esse pares quoad remissionem culpæ, in qua ipsi justificationem ponunt, non vero quoad sanctificationem per interna dona. Sed in primis illud etiam prius est magnum absurdum, cum Scriptura in ipsa justitia inæqualitatem esse posse aperte doceat, cum monet, ut qui justus est, iustificetur adhuc, & similia. Et deinde alterum non dicitur consequenter, quia si opera hominis non conferunt ad iustitiam; ergo nec conferent, ut homo sit gratior Deo, ac subinde nec sanctior: ergo frustra fingitur inæqualitas in sanctitate magis quam in ipsa iustitia. Aliter etiam dicere possunt, licet iustitia Christi in se una sit, nihilominus magis, vel minus posse homini imputari, eo quod apprehensio illius, quæ fit per specialem fidem, seu fiduciam, possit ab uno fieri cum majori conatu, quam ab alio. Verumtamen neque hoc potest ab istis consequenter dici, quia secundum illos hæc fides non est dispositio ad justitiam, sed conditio, vel quasi manus (ut supra dicebam) per quam apprehenditur justitia Christi; apprehenditur autem tota quocunque conatu: ergo æque justificabit omnes, & faciet æque immunes ab omni reatu peccati. Est ergo hæc hæreticorum fictio, & Scripturis, & omni rationi contraria.

Corollarium 1. 25 Ex hac resolutione sequitur primo, justitiam inhærentem conferre hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura per modum physicæ formæ, & qualitatis informantis subjectum. Hoc Corollarium, & sequentia intelligenda sunt de hoc effectu justificandi, quatenus positivus est, quia non consideramus nunc effectum privativum, seu exclusivum peccati, ut sæpe dixi, nam de illo postea dicturi sumus. Et sic conclusio illata est evidens ex dictis: nam hæc justitia consistit in actionibus piis, & justis, vel in convenienti habitudine ad illas exercendas; utrumque autem illi convenit per qualitatem natura sua æquitatem illam, & justitiæ rationem habentem, eamque homini conferentem: ergo, &c. Probatur minor, quia si sit sermo de actuali justitia supra ostensum est, actus pietatis natura sua, & secundum suam substantiam esse actus rectos rectitudine supernaturali, & ordinis divini. Si vero de habituali justitia loquamur, etiam est demonstratum, habitus virtutum infusarum ex intrinseca sua natura esse proportionatos talibus actibus, tanquam principia connaturalia illorum, ac proinde optime disponere hominem in illo ordine divino ad opus justitiæ simpliciter. Vel tandem si gratiam sanctificantem, quæ in animæ substantia recipitur, spectemus, quæ dici potest quasi radicalis, & substantialis justitia, ut infra explicabitur: illa etiam hoc habet ex intrinseca sua natura, quatenus est singularis participatio divinæ naturæ, inde enim consequenter habet, ut vere physice, & realiter bene disponat animam per se ipsam ad perficienda justitiæ opera, tanquam principium radicale eorum comparatione potentiarum, & consequenter secum affert reliquas virtutes tanquam proximas facultates ejusdem justitiæ operatrices: ergo talis qualitas inhærens ex natura sua habet, quod sit vera justitia, & consequenter, quod habentem formaliter justum constituat.

De quo justificationis effectu corollaria intelligenda.

Secundum Corollarium evidens. 26 Secundo ex eadem resolutione sequitur, hominem justificari per solam gratiam inhærentem, tanquam per formam integram, & completam sine imputatione externæ justitiæ Dei, aut Christi, quæ veluti partialiter compleat causam formalem justificationis cum gratia inhærente: nam justitia inhærens est integra, & completa causa justificationis. Hæc illatio est contra illos catholicos, qui ex parte in hæreticorum sententiam inclinarunt. Est autem illatio evidens ex dictis, & conclusio videtur æque certa, ac principalis assertio hactenus probata; præsertim intellecta quoad positivum effectum justificationis: nam de exclusione, seu remissione peccati potest esse aliqua dubitatio, infra tractanda. Probatur autem primo ex Concilio Tridentino dicente, justitiam inhærentem esse unicam formalem causam nostræ justificationis: nam dicendo, *unicam*, plane excludit consortium alterius causæ, præsertim extrinsecæ, & imputativæ, nam ut illam prorsus excludat alteram, solam, & per se sufficientem formalem causam assignat. Unde cum Deo, & Christo causalitates tribuat, quas in nostra justificatione habent, formalem causalitatem nullo modo illis tribuit: sentiens proculdubio, justitiam Dei, aut Christi nullo modo concurrere formaliter ad nostram iustificationem. Præterea Paulus ad Romanos 5. docet nos iustificari, *accipientes abundantiam gratiæ donationis, & justitiæ, per charitatem diffusam in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* De qua charitate dicit Joannes 1. canon. c. 3. & 4. in iustis esse perfectam, eisque conferre, ut filii Dei nominentur, & sint; ergo talis, ac tanta gratia animæ inhærens est sufficiens iustificationis forma sine consortio extrinsecæ formæ imputatæ. Denique hæc iustitia inhærens, ut actualis est, complectitur omnia iustitiæ, ac pietatis opera apud Deum, ut vero est habitualis, constituit hominem aptum, & idoneum ad omnia talia opera connaturaliter exercenda; ad neutrum autem horum aliquid confert iustitia aliena extrinsecus imputata; ergo, &c.

Instantia. 27 Sed instant non solum hæretici, sed etiam aliqui catholici supra allegati, quia hæc iustitia sine merito Christi non posset nos iustificare; ergo necesse est, ut merita Christi nobis imputentur, quando nobis infunditur hæc iustitia, ut iustificemur; ergo necessario concurrit iustitia Christi nobis imputata, saltem, ut partialis causa formalis nostræ iustificationis. Unde aiunt hæretici, eo ipso, quod per Christi meritum iustificamur, necessario consequi, ut per illud idem meritum, tanquam per formalem causam, iustificemur, quod saltem de causa partiali magis apparenter consequi videtur. Quia, ut propter meritum alterius aliquid conferatur mihi, necessarium est, ut tale meritum mihi imputetur, & tanquam meum reputetur, quia ab illo, cuius est, mihi est donatum; ergo necessario tale meritum concurrit ad talem effectum, tanquam extrinseca forma imputata. Accedit, quod Christi iustitia etiam est causa exemplaris iustificationis nostræ, iuxta probabilem expositionem verborum Pauli ad Rom. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imagini filii sui, ut sit primogenitus in multis fratribus*, & 1. ad Corinth. 15. *Sicut portavimus imagi-*

imaginem terreni, ita & portemus imaginem cœlestis. Ac vero causa exemplaris est formalis extrinseca: ergo negari non potest; quin justitia Christi sit aliqua ex parte extrinseca formalis causa nostræ justificationis.

Dissolvitur prima instantiæ pars, duplexque sensus ejusdem proponitur.

28 Ad priorem partem respondeo in primis in antecedenti assumpto esse posse æquivocationem, & artificiose esse propositum, cum in rigore, ac proprietate verborum falsitatem contineat. Dupliciter enim intelligi potest, justitiam infusam non posse nos justos facere sine merito Christi, uno modo, quia sine tali merito nobis non infunderetur, & in hoc sensu est verissimum, & certissimum antecedens, quia Christus fuit necessaria causa meritoria nostræ justificationis, & ideo nulli datur forma justificans nisi propter Christi meritum, ita, ut sine illo, & absque intuitu illius non esset infundenda. Alius sensus est, quod justitia infusa etiamsi nobis data fuisset sine merito Christi, (ut dari potuisset, si Deus de sua potestate absoluta voluisset) sola non sufficeret ad constituendum hominem justum coram Deo. Et hunc sensum præseferunt verba dicto modo composita, ut legenti facile patebit, & in solo illo sensu potest antecedens illud objectionem fundare. Ille autem sensus falsus est, ut probant rationes supra factæ, quia hæc justitia infusa natura sua talis est, talemque effectum habet; ergo sive detur ex meritis, sive absque illis, animæ infusa, semper eundem positivum effectum in illa habet. Unde optime potest objectio in contrarium retorqueri, sumpto principio illi antecedenti contrario: nam illa justitia faceret hominem justum, etiamsi absque merito Christi infunderetur, ergo est integra forma justificans absque consortio imputatæ justitiæ Christi.

Merita Christi imputari nobis explicatur, & tutius est dicere applicari.

29 Ex eodem autem antecedenti in priori, ac vero sensu sumpto nihil potest in contrarium inferri. Solum enim inde infertur, Christi justitiam esse causam efficientem, seu meritoriam nostræ justificationis, non formalem. Unde distinguendum etiam est consequens primæ consequentiæ. Nam locutio illa, quod merita Christi nobis imputentur, ambigua esse potest. Nam si imputari dicantur, quia propter illa, ac si nostra fuissent, aliquid nobis datur; sic admitti potest, quia tunc illa imputatio non dicit causam formalem, sed meritoriam, quæ ad efficientem reducitur, & ideo potest esse extrinseca. Si vero illa merita imputari dicantur, quia reputantur tanquam immediate, & per se nos afficientia, sic falsa est locutio, quia sicut merita Christi non ita nobis applicantur, vel imputantur, ut per se nos reddant bene merentes, vel operantes, ita neque formaliter iustos constituant. Unde in hoc posteriori sensu neganda est utraque consequentia, in priori autem sensu concessa prima, negatur secunda, quia illa imputatio (ut exposui) non ad formalem causam, sed ad efficientem pertinet; & ideo ad tollendam æquivocationem, præcipue ubi hæretici verbo abutuntur, melius dicemus, merita Christi nobis applicari, seu communicari, ut Concilium Tridentinum loquitur.

Hæretica illatio evidenter rejicitur.

30 Unde etiam falsissimum est, quod hæretici, ex eo, quod propter meritum Christi iustificamur, necessario sequi affirmant, ut formaliter per iustitiam Christi iustificemur: nullum enim est talis illationis fundamentum, sive de causa formali integra, sive de partiali sit sermo, quam nulla causalitas formalis est connexa identice (ut sic dicam) cum efficiente, ita ut principium efficiens unius effectus eiusdem sit etiam formale; imo ordinarie petunt distinctionem propter oppositionem saltem relativam; meritum autem, vel iustitia Christi est causa efficiens, quæ habitudo denotatur, cum dicimur, propter meritum Christi, vel per Christum iustificari. Ergo nullo modo potest inde inferri, quod per Christum iustificemur, ita, ut particula, *per*, habitudinem causæ formalis denotet. Et ideo in illo modo loquendi semper habitudo causæ meritoriæ denotatur, ut evidenter patet Roman. 5. in illa antithesi: *Sicut per unius delictum, ita per unius obeditionem*: nam evidens est, in Adamo non dicere causam formalem. Unde in illo etiam exemplo futilis invenitur illa consecutio; filius Adæ est iniustus propter patrem demeritorie, & effective; ergo etiam est iniustus formaliter per patrem; frivola plane illatio: eiusdem autem rationis, & formæ est, quæ fit in Christo: Nec probatio in fine argumenti adiuncta est alicuius momenti, quia, ut iam dixi, merita Christi non donantur nobis, ut formaliter iustificent, sed ut sint pretium, quo emamus iustitiam, qua formaliter iustificemur: sicut qui dat alteri pretium, quo emat vestes dicitur vestire illum, non formaliter, sed effective moraliter, ut constat.

31 Ad alteram partem de causa exemplari dato antecedenti, negatur consequentia, si in sensu nostræ quæstionis procedat: nam causa exemplaris non est vere formalis, quia non applicatur alteri immediate, ut per se ipsam tale illud denominet, unde potius reducitur ad efficientem, quia est veluti forma, per quam efficiens operatur. Quod si exemplar sit extrinsecum, & non habeat hanc habitudinem ad efficiens, erit per modum finis extrinseci, quatenus efficiens unum alteri simile efficere intendit, etiam si neutro, tanquam exemplari, utatur, sed tantum intrinseca idæa, sicut Deus ad extra operatur. Ac denique si exemplar dicatur extrinseca forma per modum termini, ad cuius similitudinem fit effectus: sic est æquivocatio in voce; nam hic non loquimur de forma extrinseca in hoc sensu, sed de illa, quæ per solam denominationem extrinsecam aliquem in tali esse constituit, & sic, dato antecedenti in illo sensu, negatur consequentia in sensu, in quo loquimur. Quin potius ex illa causalitate exemplari iustitiæ Christi concludi potest, non habere formalem constitutivam effectus, ut sic dicam: nam exemplar non constituit hoc modo suum effectum, sed inducit in suo genere causæ formam aliquam, per quam effectus ipsum exemplar imitetur, seu illis assimiletur. Solutio 2. p. instantiæ.

33 Unde ex eo, quod iustitia Christi est exemplar nostræ iustitiæ, optimæ infertur iustitiam nostram esse distinctam, & nobis infusam, ut per eam Christo similes reddamur. Et ita illa loca, in quibus dicuntur iusti fieri tales ad imaginem Christi, vel ut tales sunt, portare Christi imaginem potius persuadent; iusticari homines per propriam formam sibi inhærentem; tum quia ita Christus iustus est quoad gratiam creatam in quo nos illum imitari possumus; tum quia ratio imaginis, vel eius, quod imaginem alterius portare dicitur, postulat in illo formam similem prototypo. Unde sicut filius Adæ non dicitur portare imaginem patris, nisi quia in se habet & animæ culpam, seu iniustitiam, & corporis mortalitatem in similitudinem prævaricationis Adæ, ita iusti non dicuntur portare imaginem Christi, nisi propter participatam iustitiam eius. Quam proportionem, & comparationem eleganter explicavit Cyrillus libr. I. in Genes. circa finem dicens: *In similitudinem prævaricationis Adæ necessario creator omnium suis creaturis succurrendum putavit, radicemque quasi generis secundam molitus est, quæ ad pristinam nos immortalitatem restituat. Ut sicut primi hominis imago impressionem in nobis efficit, adeo, ut omnino nos mori oporteat, corruptionisque laqueo capi, ita post eum secundum nostrum principium, id est, Christus, & ad eum per spiritum similitudo immortalitatem nobis imprimeret: & sicut illius contumacia subditos nos suppliciis fecit, ita hujus obedientia Paternæ benedictionis participes nos reddat*; & infra: *Quippe per absurdum est; ut Adam terrenum hominem vim maledictionis veluti quandam hæreditatem naturalem ad totum humanum genus posse transmittere arbitremur. Emmanuelem vero, qui de cœlo est, Deusque suapte natura, & nobis similis esse voluit secundusque Adam factus est, non tantum roboris habuisse existimemus, ut illos, qui ejus familiaritatem per fidem adepti sunt, suæ vitæ participes facere possit*. Simile argumentum copiose tractat Bernhardus Epistol. 109. in ultima eius parte, ubi inter alia dicit: *Cur non aliunde justitia cum aliunde reatus?* An peccatum in semine peccatoris, & non *justitia in Chisti sanguine*? Et infra: *Denique qui factus est nobis, inquit, justitia a Deo Patre. Quæ ergo mihi justitia facta est mea non est? Si mea traducta, cur non & mea indulta justitia, & sane mihi tutior donata, quam innata*. Et cætera, quæ prosequitur. Tandem sic etiam docet Irenæus lib. 3. cap. 10. in fine spiritum descendisse in Christum, eumque perfectis-

Exemplar & exemplum distincta.

fectissime unxisse, *ut de abundantia unctionis ejus non percipientes salvaremur*.

Corollarium 3. nec de potentia absoluta posse hominem esse justum per externam justitiam.

34 Tertio infertur ex dictis, non posse hominem esse justum per imputationem externæ justitiæ, non tantum de lege, & ex natura rei, verum etiam nec de absoluta potentia Dei. Prior pars ex dictis constat, & ex posteriori fiet certior. Probatur ergo altera pars, quia esse justum non est effectus extrinsecæ denominationis, sed intrinsecæ informationis, ergo impossibile est fieri sine intrinseca, & connaturali forma, & per extrinsecam suppleri. Consequentia est evidens, & antecedens ex dictis, & ex communi omnium conceptione per se notum videtur, quia esse bene dispositum, & affectum ad connaturaliter operandum, dicit intrinsecam denominationem, id autem significat esse justum. Item a simili declaratur, quia esse rectum non potest concipi per solam denominationem extrinsecam, & ideo non potest alicui conferri, nisi per formam, vel modum intrinsecum. Idem ergo est de iustitia, quæ in quadam rectitudine, & æquitate consistit. Secundo declaratur in hunc modum, quia non potest aliquis denominari iustus, nisi vel actualiter, vel habitualiter, quia illa membra immediate, & quasi contradictorie opponuntur: nam actualiter iustum vocamus, qui actu iuste operatur, habitualiter autem eum, qui licet actu non operetur, habet unde iustus denominetur. Neutro autem modo potest illa esse denominatio mere extrinseca, aut per solam imputationem, ergo. Minor quoad actualem denominationem probatur, quia sumitur a propria, & actuali operatione morali, quæ saltem ex parte voluntatis requirit actum immanentem, ac subinde formam interius inhærentem, & rectam voluntatem formaliter constituentem. Quoad alteram vero partem denominationis iusti habitualiter probatur, quia vel in homine præcessit aliquis actus iustitiæ, vel nullus præcessit. In priori casu non habet talis homo, unde iustus denominetur, quia a sola potentia non sic denominatur, ut constat, nec ab aliorum existimatione, quia aliorum existimatio non est vera si rei non est conformis, & ideo non potest rem vere denominare talem, sed apparenter, & quoad hoc eadem ratio est de imputatione Dei, si hominem ab antiquo statu non mutat. Et patet ex denominationibus quasi partialibus iustitiæ, nam homo non potest denominari fidelis, si nec habitum fidei habet, nec habuit unquam actum, & multo minus potest denominari amans, aut pœnitens, qui nec habitu, nec actu sic fuit affectus, & sic de cæteris: at vero denominatio iusti iuxta declarationem supra datam, est quasi collectiva has omnes complectens, ergo intelligi non potest in homine, qui nec habitum habet, nec iustitiam actu exercuit. Si autem habuit actum, & reliquit habitum, iam ab habitu, tamquam a forma inhærente, denominabitur iustus: quod si præcessit actus, & habitum non reliquit, iam actus ipse ex forma inhærens, quæ potuit aliquam denominationem relinquere; an vero illa sola ad propriam, & absolutam iusti denominationem sufficere possit, in c. 9. videbimus.

Quartum Corollarium.

34 Ex hoc vero ulterius colligitur, solam formam vel imputationem extrinsecam non posse sufficere etiam de potentia absoluta, ad hominem iustum iustiorem constituendum, sed necessarium esse aliquod augmentum formæ inhærentis, sive illud augmentum sit intensivum eiusdem habitus, sive sit extensivum per multiplicationem actuum, quod postea videbimus. Abstrahendo autem pro nunc ab his duobus modis, illatio est evidens ex dictis; tum quia tam intrinseca est denominatio comparativa iustioris, quam absoluta iusti, ut per se patet; tum quia si post præcedentes actus iustitiæ nullus est additus, & habitus in se auctus non est, nulla est facta in tali homine mutatio, unde positive iustior possit appellari: quia nec actualiter, nec habitualiter talis est. Et imputari, vel reputari non satis est, nam in his rebus, quæ ad virtutem, vel vitium in moralibus spectant, denominamur ab eo, quod sumus, non ab eo, quod reputamur; sumus autem tales, vel per operationem moralem, vel per convenientem dispositionem ad illam, quod tam in augmento, quam in absoluta appellatione verum est.

Corollarium ultimum non posse fieri hominem non justi, si habeat infusam justitiam.

35 Ultimo infertur ex dictis, etiam e contrario fieri non posse de absoluta potentia, ut homo habeat infusam iustitiam sibi formaliter inhærentem, & quod non sit supernaturaliter iustus. Probatur primo inductione, quia non potest quis habere habitum, vel actum fidei, & non esse fidelis, sumpta hac voce cum proportionali denominatione: idemque est cum simili partitione accommodata de amante, sperante, & similibus; ergo idem est de absoluta denominatione iusti, quæ omnes illas complectitur. Secundo idem probatur, quia impossibile est, a forma inhærente separari effectum formalem sibi connaturalem, & intrinsecum, sed iustitia infusa habet hunc effectum formalem ex intrinseca sua natura; ergo ab illa inhærente separari non potest. Neque habet hic locum distinctio de effectu primario, aut secundario, nam hic effectus re vera est primarius, vel in illo includitur. Nam si loquamur de iustitia habituali, illa quoad virtutes proxime operativas non potest inesse potentiis, quin illas constituat potentes & propensas, ac subinde recte dispositas ad iuste operandum: quoad gratiam vero animi etiam necessario confert similem rectitudinem, quantum ex parte radicalis principii operationum iustarum in homine operante iustitiam desiderari potest; ergo non potest homo habere inhærentem talium qualitatum concentum, & non esse rectus, & bene affectus circa ista, & hoc est esse iustum. Si autem loquamur de actuali operatione iustitiæ, non potest illa inesse, quin hominem constituat iustum in tali opere, seu iuste operantem. An vero vel unus actus præsens sufficiat ad denominationem iusti tribuendam, & similiter an ab actibus præteritis immediate sumi possit, postea videbimus; nunc solum dicimus, eo modo, quo actus valet formaliter constituere iustum, non posse talem effectum formalem ab ipso separari. Solum superest difficultas an talis denominatio possit moraliter impediri a peccato permanente in eodem homine, quam, difficultatem postea tractabimus.

Prima, & superior hæreticorum objectio alia objectione repellitur.

36 Superest, ut fundamenta hæreticorum dissolvamus. Et in primo afferebantur verba, in quibus Christus *justitia nostra*, appellatur. At obiicimus hæreticis, quia etiam ipse dicitur nostra sanctificatio, & tamen ipsi dicunt, hominem non sanctificari per solam imputationem sanctitatis, sed per dona inhærentia. Item dicitur Christus nostra sapientia, quis autem dicat, hominem fieri sapientem per imputationem alienæ sapientiæ, nisi aliquam eius participationem in se recipiat. Item Joan. 11. dixit Christus. *Ego sum resurrectio, & vita*; & tamen non resurgent homines, neque vivet in gloria per imputationem resurrectionis, aut vitæ Christi. Item cum David Psalm. 70. dicit Deo: *Tu es patientia mea*, non id dicit, quia per extrinsecam imputationem patientiæ Dei, vel Christi esset patiens, sed quia ab ipso erat patientia eius, ut idem ait Psalm. 61. ita enim unum locum per alium exponit Augustinus lib. 15. de Trinit. c. 17. Et simili modo idem Augustinus lib. de Spirit. & lit. c. 9. & sequentibus, & aliis locis supra citatis dicit, nostram iustitiam vocari iustitiam Dei, quia est a Deo, qui gratis eam nobis donat. Ita ergo poterit Deus ipse, vel Christus vocari iustitia nostra, quia ab illo est iustitia nostra, vel quia illam nobis promeruit. Unde Cyrillus Alexandrin. libr. 1. in Genes. circa finem post verba citata subingit. *Atqui alio quoque modo ei conjuncti sumus, cum eius divinam naturam per spiritum cum eo communicassemus. In animis enim sanctorum habitat ut Beatus Joannes inquit, in hoc sumus, quoniam manet in nobis, quia de Spiritu Sancto dedit nobis, ergo ipse est vita nostra, ipse nostra justificatio*. Et ita etiam consequenter exponit modum, quo per obedientiam Christi iusti efficimur. Denique Bernard. Serm. 22. in Cantic. cap. 10. in eodem causali sensu illa verba Pauli exponit dicens: *Sapientia in prædicatione, justitia in absolutione peccatorum, &c.* & infra. *Per justitiam, quæ ex fide est, solvit funes peccatorum gratis justificans peccatores*, & infra. *At vero justitiæ tuæ tanta ubique fragrantia spargitur, ut non solum justus, verum etiam ipsa dicaris justitia, & justitia justificans, tam validusque es ad justificandum, quam multus ad ignoscendum.* Et infra dicit de Magdalena, cucurris-

cutt isse in odorem hujus justitiæ Christi, & ita evasisse, *justam, & sanctam quam Pharisæus* (ait) *exprobrarat, nesciens justitiam, seu sanctitatem Dei esse munus*. Et de Petro ait flendo, *diluisse culpam, & recuperasse justitiam*. Sic etiam idem Bernard. Serm. de Miseria humana de Deo loquens, inter alia dicit: *Si justitiam vis habere, ipse justitia est*. Ex quibus, & ex aliis supra dictis ad cætera testimonia ibi allegata satis responsum est.

Tria corollaria ex resolutione ad secundum argumentum hæreticorũ.

37 Secundum argumentum hæreticorum sumebatur ex eo, quod nostra justitia non est pura, de quo jam dictum est, & nunc breviter tria colligimus. Primum est, si intelligatur, ipsam iustitiam quam Deus nobis præbet secundum se non esse puram, falsum, & hæreticum id esse, quia gratia ipsa nullam habet maculam, sed rectissime ordinat hominem ad Deum, & quantum ex se est, maculas peccatorum excludit, & vincit. Unde sicut Bernardus Serm. 22. in Cantic. de Christo ait: *Tactus a peccatrice* (scilicet Magdalena) *justus justitiam impertit, non perdit, nec sorde peccati, qua illam mundat, se inquinat*: ita nos de ipsa gratia, seu iustitia peccatori infusa idem dicimus. Secundum est, si intelligatur, cum hac iustitia posse in homine esse maculam peccati mortalis, falsum, & hæreticum esse, saltem loquendo secundum legem ordinariam Dei, nam in hoc sensu scriptum est: *Qui natus est ex Deo non peccat*. Tertium est, si intelligatur, cum hac iustitia posse in homine esse maculas leves peccatorum venialium: hoc quidem verum esse, *quia non est justus qui non peccet*. Hoc tamen non obstat, quominus illa sit vera iustitia, quia illæ maculæ non excludunt divinam amicitiam, nec rectum ordinem ad finem ultimum. Et sic dixit Aug. 19. de Civit. cap. 27. *Quamvis nostra justitia vera sit propter veri boni finem ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutis*. Et sic etiam 2. de Peccat. merit. c. 3. & epist. 54. ad Macedonium inquit, nullum esse iustum in hac vita, qui non sit aliquo modo malus, iuxta verbum Christi: *Si vos cum sitis mali, nostis bona dare. Sed tamen* (ait August.) *illum dicimus bonum, cujus prævalent bona, eumque optimum, qui peccat minimum, ideoque Dominus, quos dicit bonos propter participationem gratiæ divinæ, eosdem etiam malos dicit propter vitia infirmitatis humanæ*. Sic etiam Bernard. Serm. 5. de Verb. Isa. c. 6. *Vidi Dominum, &c.* in Calend. Novemb. circa finem ait: *Nostra* (*si qua est*) *humilis justitia, recta forsitan sed non pura. Quomodo enim pura justitia, ubi adhuc non potest culpa deesse? Recta proinde videri debet justitia hominum, si tamen peccato non consentiant, ut non regnet in eorum mortali corpore*. Et similia habet Serm. 23. in Cant. circa finem.

Ad Scripturæ loca.

38 Et hinc facile respondetur ad loca Scripturæ in illo argumento allata. Nam quod Isaias comparat nostram iustitiam panno menstruatæ, Bernard. dicto Sermon. 5. exponit, dictum esse propter maculam peccatorum venialium, & Sermon. 1. de omnibus Sanctis de imperfectione nostræ iustitiæ coram Deo. Nihilominus literalis sensus est, Isaiam loqui de iustitiis legalibus, ut Hieron. exponit, & sensit Cyril. lib. 5. in Isa. to. 6. ubi maxime id intelligit de Judæis post Christi adventum servantibus iustitiam legis. Isaias vero etiam de suo tempore loquitur, vel propter imperfectionem legis, quæ nihil ad perfectum adducere potuit, vel quia ita populus ille tunc faciebat illas legis iustificationes, ut alias esset innumeris peccatis corruptus. Verba autem David: *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens* vera sunt, vel quia nullus homo purus est de se omnino innocens apud Deum, vel quia nemo potest se ipsum iustum reddere, nisi Deus ipsum iustificet. Denique verba Job. *Non justificabitur homo compositus Deo*, variis modis exponuntur. Primo quia comparatione divinæ iustitiæ quasi nihil est creata iustitia, sicut esse creaturæ dicitur quasi non esse comparatione divini esse. Sic Gregor. 4. Moral. c. 7. alias 6. *Humana justitia divinæ comparata injustitia est*. Secundo exponitur, quia nullus apud Deum ita potest iustificari, ut innocentem se esse demonstret. Sic Greg. Moral. c. 21. alias 23. Tertio, & fortasse magis ad literam, dicitur homo, qui a Deo affligitur, non posse iustificari comparatione Dei, quia non potest conqueri, quod iniuste patiatur, nec Deo attribuere, quod iniustitiam faciat ipsum affligendo vel affligi permittendo. Et ita in nullo sensu illa verba ad præsentem causam quicquã faciunt.

Optime locus Rom. 4. exponitur.

39 Tandem ad locum ad Roman. 4. *Credidit, &c.* Respondetur in primis, non posse hæreticos uti illo testimonio; tum quia non loquitur Paulus de fide speciali propriæ iustitiæ, sed de fide dogmatum, qua credimus Deo dicenti, de hac enim evidenter est sermo Genes. 15. quem locum Paulus allegat; tum quia non loquitur de nuda fide, sed de fide, quæ per charitatem operatur, ut idem Apostolus ad Galatas 5. explicuit. Deinde dicimus, illo modo, quo illa fides reputata est ad iustitiam non falso, sed vere reputatam esse, quia illa fides talem rectitudinem, seu honestatem in Abrahamo posuit, illique inhærentem, ut ratione illius ad iustitiam reputata illi fuerit. Denique addimus, Paulum non dicere, illam fidem reputatam esse tanquam formam iustificantem, quia neque ipsi hæretici admittunt, fidem esse formam iustificantem, alias iam concederent inhærentem iustitiam formaliter iustificantem. Dicimus ergo, illam fidem Abrahæ reputatam esse ad iustitiam, id est, acceptatam esse, vel per modum dispositionis, vel per modum meriti de congruo ad iustitiam, non imputativam, sed veram, id est, ad impetrandam a DEO per CHRISTUM veram iustitiam, qua non tantum nomine, sed rei veritate, & nominaretur, & esset iustus. Sed de verbo, reputandi, plura in capite decimo dicemus.

Diluitur 3. fundament. & explicantur loca Script.

40 Ad tertium respondetur, per iustitiam nobis inhærentem non minui, sed augeri Christi gloriam: nam sicut in aliis operibus Dei non pertinet ad perfectionem Dei, quod per se ipsum formaliter perficiat, vel det esse creaturis, sed ut efficiendo communicet illis participationem sui esse; ita in ordine gratiæ, & redemptionis pertinet maxime ad gloriam Christi, ut ab ipso, & ab eius meritis, & iustitia, sit omnis nostra iustitia: non vero spectat ad honorem eius, quod ipse sit nostra formalis iustitia; tum quia esse formam non est perfectio simpliciter; tum etiam quia illo modo nostra iustitia non esset vera, & realis, sed nomine tantum. Nec testimonia Scripturæ, quæ ibi afferuntur, nova responsione indigent. Reprehenduntur enim a Paulo qui de sua iustitia præsumunt, id est, de illa, quam suis viribus per legis observationem habere se putant, non vero iis, qui in Christo, & de iustitia, quam ab illo se habere confidunt, gloriantur. Et hoc modo distinguit ibi Paulus iustitiam nostram a iustitia Dei, vel Christi, & iustitiam legis a iustitia fidei, ut cum Augustino satis declaratum est.

CAPUT VIII.

An forma justificans sit habitus, vel actus, vel uterque simul?

Sensus quæstionis.

1 IN præcedenti capite ostensum est, formam iustificantem esse inhærentem homini iustificato; verumtamen quia esse formam inhærentem tam actibus, quam habitibus gratiæ convenit, videndum superest, quis illorum sit huiusmodi forma. In quo puncto non sunt variæ quæstiones confundendæ, sed accurate distinguendæ, ut uniuscuiusque assertionis veritas, & certitudo constare possit. Primo enim hic non tractamus quæstionem, an detur in nobis gratia inhærens habitualis præter actualem; hoc enim in libro 6. actum est. Sed supposita utraque gratia, illas inter se comparamus, in ordine ad effectum iustificationis formaliter conferendum, & cui tribuendus sit, inquirimus. Nam hæ duæ quæstiones diversæ sunt non solum apud hæreticos, qui admittunt hos habitus, & negant iustificare, sed etiam apud Catholicos, qui licet censeant esse certum dari hos habitus, non tamen ita certum esse putant, illos esse formam iustificantem, ut videbimus. Et in actibus aperte distinguuntur hæ quæstiones, cur ergo non distinguentur in habitibus? Deinde quia in formali effectu iustificationis duo distinximus, scilicet, exclusionem culpæ, & internam animæ renovationem positivam, quæ sufficiat constituere hominem simpliciter iustum, ablata culpa: hic

de hac sola posteriori parte justificationis tractamus, dicturi postea de forma peccatum excludente. Denique supposito hoc sensu, tria puncta in titulo includuntur, primum est, an sola gratia habitualis præcise spectata, & sine actu sit sufficiens forma constituens formaliter hominem justum quoad positivum justitiæ effectum? Est autem sermo de habituali gratia, non pro uno speciali habitu, nec pro collectione omnium, sed simpliciter, & confuse, postea enim aliud tractabitur. Secundum est, utrum etiam actus per se sit sufficiens forma justificans? Tertium, utrum tam actus, quam habitus sit tantum forma partialis, & ex utroque una integra causa coalescat? Hoc vero tertium, resolutis prioribus, fere cessat, ut videbimus.

Primum quæstionis punctum, & prima opinio circa illud.

2 In primo puncto aliqui auctores Catholici, licet infusos habitus admittant, dicunt nihilominus, illos non esse causam formalem justificationis, saltem in adultis. Hæc sententia tribui solet Jansenio Luc. 7. quia dicit, actum dilectionis esse causam formalem justificationis, & non esse dispositivam, ita intelligens verba illa: *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*: putant enim particulam, *quia*, formalem causam denotare. Ille tamen non negat expresse gratiam habitualem esse causam formalem, & ideo ejus opinio magis ad secundum punctum pertinet. Idemque censeo de opinione aliorum, qui licet gratiæ habitibus causalitatem hanc formalem concedant, negant nihilominus esse necessariam in omnibus justificatis: nam in adultis, qui per contritionem extra sacramentum justificantur, putant, actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia esse sufficientem formam justificantem illos, quantum est ex parte sua: quamvis de facto non audeant absolute asserere, illos formaliter justificare. Quam opinionem sustinet P. Vazq. 1. 2. d. 203. ut in sequenti puncto, & latius in capite 13. videbimus. Alii denique putant, rem esse incertam, & probabiliter posse hanc formalem causalitatem, tam actibus, quam habitibus tribui. Ita sentit Stapleton. lib. 5. de Justificat. c. 8. & fundari videtur quia Scripturæ indifferenter loquuntur, quod in discursu capitis expendemus.

Opinio 2.

Opinio 3.

Resolutio capitis quo ad primum punctum.

3 Dicendum vero in hoc puncto censeo, gratiam habitualem formaliter sanctificantem, hominem, & gratum illum constituentem esse formam justificantem, ita necessariam ad hunc formalem effectum conferendum, ut de facto nullus fiat justus coram Deo quocunque modo, nisi per hujusmodi formam. Ita docent ex modernis Auctoribus Bellarminus libr. 2. de Justification. c. 15. & 16. & Vega lib. 7. in Trid. c. 24. Ille namque nihil distinguit inter illas quæstiones, an dentur habitus infusi, & an formaliter justificent? Et eodem fere modo sentire videtur Valentia tom. secundo disp. 4. qu. 3. puncto 4. idem sentit in disp. 8. qu. 6. part. 3. Nam licet generatim loquatur de justitia inhærente, in probationibus satis aperte declarat, se loqui de gratia habituali, quæ augeri potest, & dat facultatem recte operandi. Soto etiam in 4. d. prima qu. 3. art. 1. satis post medium §. *Sed antequam*, pro certo supponit: *Esse ab Ecclesia constitutum, hominem fieri gratum Deo per gratiæ qualitatem*, intelligit autem de habituali gratia, quam causant sacramenta, de qua re ibi disputat, nihilque distinguit inter esse gratum, vel justum. Magis vero id explicavit libro secundo de Natura, & grat. c. 18. Eandem sententiam docet Ruardus articulo octavo §. *Manifestum est; Justificationem fieri per infusionem justitiæ, quæ est qualitas permanens*, nomine enim permanentis qualitatis habitualem plane intelligit, ut in consequentibus, & allegationibus Concilii Tridentini satis declarat; addit tamen limitationem obscuram: *Vel per modum hujusmodi qualitatis se habent*. Unde non videtur simpliciter confiteri esse qualitatem permanentem, sed vel illam, vel aliquid per modum huiusmodi qualitatis, quod fortasse fecit, ut abstineret a nomine *qualitatis*, quia Concilium illo nomine non est usum, sed non est necessaria illa correctio, quia si est entitas realis, & animæ inhærens permanenter non potest esse, nisi qualitas, & habitus, ut in lib. 6. declaratum est.

4 Fuit etiam hæc sententia communis inter antiquos Theologos: nam illi etiam nihil distinxerunt inter vocationem animi internam, & iustificationem, nec inter esse gratum, & sanctum, vel iustum, nec inter formam unam, vel aliam ex dictis perfectionibus formaliter tribuentem, & ideo ubicunque docent, hominem esse gratum, per gratiam permanentem, & inhærentem ipsi, etiam cum non operatur, eidem formæ attribuunt iustificationem. Expresse hoc tradit D. Th. 1. 2. q. 109. ar. 7. quatenus ait ad resurgendum a peccato necessarium esse *habituale donum gratiæ, quo decor animæ restituatur, & macula peccati excludatur*. Et expresse in q. 111. ar. 2. ubi sic ait: *Habitualis gratia in quantum animam sanat, vel justificat, vel gratum Deo facit, dicitur operans*; utique formaliter, ut in Solut. ad 1. declarat, & latius q. 27. de Verit. art. 5. ubi in corpore dicit, solam gratiam habitualem efficere hominem gratum, & illam ab actibus distinguit. In solutionem vero ad 1. dicit, iustificationem impii fieri per gratuiti doni infusionem, & sic dici gratiam operantem, quatenus animam informat. Et optime id docet in quarto distinct. 17. qu. 1. ar. 1. in corpore, & ad 1.

Assertionem superiorem satis exprimit D. Th.

5 Sumitur ex eodem 1. p. q. 95. art. 1. & q. 100. ar. 1. ad 2. quatenus ait, iustitiam originalem principaliter & quasi radicaliter fuisse gratiam; & in 1. 2. q. 83. ar. 2. ad 2. dicit, iustitiam originalem principaliter fuisse in essentia animæ, quia nimirum primo iustificabat hominem apud Deum, & ideo in hoc loco ultimo etiam dicit peccatum originale esse in essentia animæ. Addit vero in aliis locis, nunc in iustificatione restitui iustitiam originalem quoad formale, id est, quoad gratiam, ut videre licet in 2. d. 32. q. 1. ar. 1. ad 1. constat ergo iuxta sententiam D. Th. habitualem gratiam esse formam, qua iustificamur. Atque ita illam principaliter comprehendit sub infusione gratiæ, qua justificamur. 1. 2. q. 113. ar. 2. 6. & 8. & fere per totam. Eadem sententia tribui potest antiquis Theologis in 1. d. 17. & in 2. d. 26. quatenus contra Magistrum docent, charitatem esse habitum creatum & infusum. Nam, qui illum a gratia, quæ fit in essentia animæ, non distinguunt, dicunt, illam esse formam sanctificantem, qui vero distinguunt illam a gratia sanctificante, hanc censent esse formam justificantem. Tribui etiam potest Patribus citatis in lib. 6. cap. 1. & 3. & in hoc libro c. 1. & 2. Et similiter sumitur ex Scripturis, ut explicando Concilium Trident. adnotabimus.

Eadem assertio sumitur ex eodem Doctore aliis in locis.

Probatur assertio ex Trid.

6 Primo itaque ac præcipue probatur assertio ex definitione Concilii Trident. sess. 6. c. 7. dicentis, Deum infundere nobis formam inhærentem animæ, qua nos iustificat. Sed quia actus etiam charitatis est forma inhærens animæ, & potest dici a Deo infusus, ideo ulterius probandum est, loqui Concilium de tali forma, quæ possit esse sine actu, quam nunc habitualem vocamus, ut sæpe dixi. Hoc autem probatur primo quia Deus infundit infantibus illam formam ad iustificandos illos, & in illis non est actus: ergo est forma habitualis. Maior probatur, quia infantibus remittitur peccatum originale per Baptismum, & non remittitur, nisi per gratiam infusam, ut idem Concilium definit sess. 5. canon. 5. & ideo sess. 7. canon. 13. de Baptismo, definit, infantes baptizatos vere computari inter fideles, intelligit autem inter fideles iustos, iuxta doctrinam Augustini libr. 1. de Peccatorum merit. c. 13. & libr. 3. c. 2. Et constat, quia sunt digni regno cœlorum, & ad illud accepti secundum præsentem iustitiam, iuxta illud Marc. ult. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*, & illud Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu S. non potest introire in regnum Dei*: nam ibi continetur promissio ingressus pro renatis, saltem si in eo statu perseverent. Ergo in parvulis etiam verum est, quod Concilium definit, iustificari per formam inhærentem.

Evasio convincitur falsitatis.

7 Dicet fortasse aliquis, Concilium fuisse loquutum de sola iustificatione adultorum: nam in c. 5. sic ait: *Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per J. C. præveniente gratia sumendum esse.* Sed in primis id est per se incredibile, cum Concilium generalem doctrinam contra universales etiam errores tradat. Deinde ex illomet loco contrarium colligitur, nam ibi tantum additum est verbum illud, *in adultis*, quia illi tantum sunt capaces dispositionis: Unde voluit potius insinuare Concilium, in cæteris

omnibus

omnibus, quæ ad dispositionem recipientis non pertinent, doctrinam esse omni justificationi, etiam parvulorum, communem. Denique in sess. 5. canon. 4. satis docuerat, parvulos baptizari, ut a peccato purgentur, & c.5. addit, mundari per gratiam, quæ in baptismate confertur etiam parvulis, ut ex sess. 7. ostendimus: in dicta vero sess.6. satis clare docet, gratiam baptismalem esse justitiam inhærentem; ergo comprehendit sub illa definitione parvulos. Et ideo alii hoc argumento convicti fatentur, assertionem positam esse tam certam in parvulis, ut sine errore in fide negari non possit, quia licet non sit in terminis definita, tamen tam evidenter sequitur ex definitione fidei, ut plane sit error illam negare, nihilominus vero negant, habere tantam certitudinem in adultis.

Assertio superior tam certa est in adultis quã in parvulis contra aliquos Doctores

8 Contra hoc vero insto ulterius, & probo esse eandem rationem, & certitudinem de adultis. Primo quia Concilium tradit doctrinam communem parvulis, & adultis uno eodemque verbo *justitiæ inhærentis*, ergo si in parvulis loquitur de justitia habituali, etiam in adultis, quia nec loquitur æquivoce nec confuse, seu abstracte. Quin potius in illis capitibus, 5. 6. & 7. specialiter loquitur de justificatione propria adultorum, quæ est per propriam dispositionem, & nihilominus, quoad causam formalem, eam ponit, quæ est communis etiam parvulis, quia illis communis est justificatio, quoad speciem, & essentiam, ut sic dicam, quia nimirum eadem est iustitia, qua adulti, & infantes justificantur. Quod probo ulterius testimonio Augustini libro 1. de Peccatorum merit. cap. 9. & 10. ubi cum dixisset, homines justificari imitando actiones Christi addit præter hanc imitationem, *operari Deum intrinsecus in nobis gratiæ suæ illuminationem*, & hoc statim probat his verbis: *Hac enim gratia baptizatos quoque parvulos suo inserit corpori, qui eum imitari aliquo modum nondum valent*; ubi expendo illud signum demonstrativum: *Hac enim gratia*. Nam per illud aperte ostendit, eandem esse gratiam, qua parvuli, & adulti intrinsecus justificantur, quod etiam indicavit per illam particulam: *Quoque*; unde subjungit: *Dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit, & parvulis*. Ergo ex justificatione interna parvulorum colligit similem justificationem adultorum; ergo si prior est, per formam stabilem, & permanentem, etiam posterior; ergo tam certa est assertio in adultis, quam in parvulis.

Confirmatur Concil. Vienen.

9 Præterea idem confirmo ex dicta generali definitione ejusdem Concilii per baptismum conferri omnibus gratiam, qua deletur originale peccatum: nam sicut baptismus est unus, ita etiam effectus ejus, & gratia, quam primo, ac per se confert, una est, ergo sicut hæc est habitualis justitia in parvulis, ita etiam in adultis. Simili enim argumento Concilium Viennense in Clementina unica de Summa Trinitate, & fide Catholica §. ult. e contrario colligit, infundi parvulis justitiam habitualem, si infunditur adultis. Quia efficacia mortis Christi, quæ per Baptismum applicatur generalis pariter est omnibus baptizatis. Et confirmatur hoc maxime, quia per se evidens est, baptismum (id idem est de pœnitentiæ sacramento) interdum conferre novum actum saltem per se loquendo, & ex necessitate: nam, juxta communem sententiam Theologorum, facit ex attrito contritum, non mutando actum, sed infundendo habitum. Quod enim non fiat mutatio in actu amoris, vel doloris, quando actu funditur aquæ, vel profertur sacramenti forma super adultum, fere potest experientia constare: nam sæpe contingit peccatorem esse tunc actu distractum, vel non cogitantem de Deo, vel de peccatis, immo aliquando evenit, ut sit incapax actus, quia in amentiam incidit, vel ita est oppressus ægritudine, ut nihil sentiat, teste Augustino libro primo de Adultor. conjung. capitul. ultim. & nihilominus justificatur virtute Sacramenti; ergo etiam in adultis, justitia, qua formaliter constituuntur justi, est forma permanens, sine actu, ac subinde habitualis.

Alia instantia in aliam evasionem.

10 Dicunt aliqui, discursum hunc recte quidem convincere, quando adulti per sacramentum primo justificantur, & tunc assertionem esse æque certam in eis, ac in parvulis, nihilominus tamen non procedere saltem cum eadem certitudine, quando per contritionem, & dilectionem Dei super omnia extra sacramentum justificantur, quia tunc habent nobiliorem formam actualem, quam non habent illi, qui cum sola attritione per Sacramentum justificantur. Sed nihilominus ostendo, in illis etiam esse æque certam assertionem. Primo quia secundum fidem etiam illi non justificantur per illum actum, nisi in voto baptismi, aut pœnitentiæ respective, ut docet Concilium Sessione sexta, & septima, & decimaquarta. Votum autem Sacramenti est propter effectum ejus, quia scilicet, est medium necessarium ad obtinendam justitiam per quam culpa remittitur; ergo justitia illa, per quam formaliter constituitur justus ille, qui justificatur per contritionem, vel amorem, est ejusdem rationis cum illa, per quam justificatur, quando recipit sacramentum; ergo sicut una est habitualis, ita etiam altera. Probatur consequentia; tum quia hæc justitia datur ad eundem effectum, & ad eandem remissionem peccatorum, & quasi ad supplendum tunc effectum sacramenti quoad informantem justitiam: tum etiam quia, si extra sacramentum justificaret actus, & non habitus, non obtineretur justitia in voto sacramenti, quia ipse actus non obtinetur in voto sacramenti, sed potius ipse in se continet votum sacramenti.

11 Secundo probatur hoc directe ex verbis Concilii, quibus inchoat capite septimo, sessione sexta. *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*. Ex quibus verbis supra probavi, esse ibi sermonem de gratia habituali, quia subsequi dicitur ad dispositionem, quæ includit omnem actum. Et tamen per illammet gratiam dixit Concilium fieri justificationem, quæ sequitur ad dispositionem, ergo ipsa etiam justificatio fit per formam distinctam ab actibus, & posteriorem illis, saltem ordine naturæ, quæ non potest esse, nisi habitualis gratia. Et confirmatur hoc: nam paulo inferius dicit Concilium, *justitiam, per quam justificamur, dari unicuique secundum propriam uniuscujusque dispositionem, & cooperationem*, hoc autem dicitur recte de gratia habituali, in actualem autem non potest convenire, ut per se constat. Item satis indicat Concilium dispositionem ad justitiam fieri a nobis cooperantibus divinæ motioni, & auxilio, justitiam autem ipsam fieri, & infundi a Deo solo: ergo sentit, non esse actum, sed habitum. Denique dicit, baptismum esse instrumentalem causam justitiæ, cum tamen non sit instrumentalis causa nostrorum actuum.

Probatur instantia ex Tridentin verbis

12 Non desunt tamen, qui occasione horum verborum, quæ ultimo loco proposui, affirmare audeant, totam illam doctrinam Concilii intelligendam esse de justificatione sola, quæ fit per realem susceptionem baptismi. Et quia baptismus non exigit de necessitate contritionem, sed cum attritione suum confert effectum, dicunt ulterius, in toto illo capite, & præcedenti solum loqui Concilium de justificatione, quæ fit cum imperfecta dispositione per attritionem de qua recte dicitur, ad illam sequi justificationem medio sacramento baptismi infundente habitualem justitiam. Verumtamen neque hoc per se satisfacit propter priores rationes, neque est ad mentem Concilii. Omnino enim dicendum est, Concilium absolutam, & perfectam de prima iustificatione doctrinam tradidisse, ac proinde loqui absolute de iustificatione quamvis meminerit baptismi, quia in lege gratiæ per se, ac regulariter ad iustificationem concurrit. Et eadem ratione censeo loqui de dispositione, sive perfecta, sive imperfecta, quæ sufficiens, vel necessaria fuerit iuxta modum iustificationis. Hoc probo primo ex titulo, & initio totius Sessionis, proponit enim Concilium simpliciter tradere doctrinam de iustificatione pro omni tempore necessaria, & ita in capit. 4. describit iustificationem generaliter abstrahendo a reali susceptione Sacramenti. Imo in eodem capite subdit, illam translationem a statu peccati ad statum gratiæ, quæ fit per iustificationem, post promulgatum Evangelium

Refellitur quorundam Auctor. expositio super Côcil. verba.

gelium nulli contingere, *nisi per baptismum, aut in voto illius*. Ergo loquitur de utroque modo justificationis, ergo etiam dispositionem assignat, quæ utrique possit convenire, ergo tota illa doctrina capitis septimi de utroque, atque adeo de omni prima justificatione intelligenda est.

Confirmatio ab incommodo. 13 Et confirmatur, quia alias valde diminuta fuisset doctrina Concilii, non explicando modum, quem per se requirit justificatio, & non satis hæreticis (quod maxime intendit) restitisset, cum illi, & universaliter loquantur de justificatione, & maxime de illa, quæ extra Sacramentum fit, nam ipsi nullam putant, per sacramenta fieri. Maxime vero hoc convincitur ex can. 3. dicente. *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus S. inspiratione, & ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit:* nam hoc loco nemo negare potest, quin Concilium comprehendat dilectionem perfectam, & super omnia, & penitentiam etiam perfectam per contritionem; tum quia hi sunt perfectissimi actus, ad quos maxime est necessaria inspiratio, & adjutorium Dei: tum etiam quia alias ex vi illius definitionis non esset de fide, ad illos actus esse necessaria illa auxilia, quod est contra omnes, & dici nullo modo potest. At vero de omnibus illis actibus dicit Concilium, præparare hominem *ut ei justificationis gratia conferatur*, ergo distinguit hanc justificationis gratiam, tanquam habitualem, & a solo Deo inditam ab omnibus illis actibus. Et hoc ipsum expressius in quarto sequenti canone declaravit, dicens: *Ut se ad justificationis gratiam disponat*. Unde manifestum est doctrinam datam in prioribus capitibus continere has definitiones, & in eodem sensu fuisse traditam. Propter hanc ergo doctrinam Concilii censeo esse certam assertionem positam in omni justificatione, & non solum in lege gratiæ, sed etiam in lege scripta, vel naturæ: semper enim data fuit justitia in fide Christi, & per pœnitentiam, seu contritionem ut in sess. 14. idem, Concilium definit, & in sequentibus attingemus.

De Scripturæ & Sanct. Patrum mente. 14 Ex hac ergo doctrina Concilii colligo, eundem fuisse sensum divinarum Scripturarum, & Sanctorum Patrum, de justificatione nostra per Christi gratiam infusam loquentium. Hujusmodi sunt illa Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Christus lavare, sanctificare, & justificare Ecclesiam suam per baptismum, quia, ut dixi, per baptismum non datur, nisi habitualis justitia. Sic 1. Cor. 6. *Hæc quidem fuisti sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis*, ubi videndus est Chrysost. Hom. 16. & ad Ephes. 5. *Mundans eam lavacro aquæ in Verbo* vitæ, & ad Tit. 3. *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus S quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum ut justificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*. Unde probatur idem ex effectu aliorum Sacramentorum, nam per pœnitentiam reparatur justitia post baptismum amissa, per alia Sacramenta augetur eadem justitia, ut ex eodem Concil. sess. 7. constat, & ex Scripturis passim. Ac denique qualis est justitia quæ per sacramenta confertur, vel augetur, talis est justitia, quæ ex opere operantis per bona merita, vel dispositiones solet obtineri, ut omnia allegata convincunt. Quibus addi possunt testimonia, quibus in præcedenti lib. c. 1. ostendimus, habitare Deum in justis per dona permanentia. Ubi etiam diximus, sicut Spiritus S. non venit ad animam justi, nisi infundendo illi novam gratiam, ita non habitare in illo permanenter, seu quando actu non operatur, nisi conservando aliquam permanentem formam supernaturalem, seu, quod idem est, aliquam habitualem gratiam. Ad eum igitur modum nunc ex eo, quod Concilium docet, hominem justificari per formam inhærentem, recte colligimus, illud intellexisse, constitui justum per formam, quæ in illo inhærenter permanet, quamdiu justus est, & hanc vocamus formam habitualem: nam justificatus permanet vere, & realiter justus, etiam cum non operatur.

Theologica ratione probatur. 15 Ultimo possumus addere rationes, Theologicam, & moralem, Theologica est, quia tunc homo efficitur justus, quando ex Deo nascitur, & filius Dei constituitur, ergo per eandem formam justificatur, per quam ex Deo generatur, & constituitur filius Dei, sed hæc forma est habitualis gratia, per quam participat homo divinam naturam, ut supra ostensum est, ergo eadem est forma justificans hominem. Quæ ratio tota habet fundamentum in Joan. epist. 1. c. 3. ubi ait: *Justum nasci ex Deo, & esse filium Dei non posse peccare, quia semen Dei manet in illo*, indicans, hoc semen Dei, quod est gratia divina, esse permanenter in justo. Ratio autem moralis est, quia homo non est justus, quia unum, vel aliud opus justitiæ facit, sed quia permanenter, & stabiliter est bene dispositus ad juste operandum, est autem sic dispositus per habitualem justitiam, ergo hæc est forma justificans hominem. Et ideo Augustinus sæpe repetit, hominem operari justa, quia justificatus, & justus est, ut late refert, & expendit Bellarminus libro secundo de Justification. cap. 15. & præcipuus locus est, quem supra allegamus ex concion. 26. in Psalm. 128. ubi distinguit justitiam, ut est virtus & ut est opus justitiæ, & priori modo dicit esse opus gratiæ, per quam justificamur. Et de illis locis plura in sequenti libro dicturi sumus. Atque hæ duæ rationes locupletari possunt ex dictis capit. 1. lib. 6. & cap. 1. 2. & 7. hujus libri. Quibus tertia ratio addi potest, quia illa forma justificat formaliter hominem, quæ formaliter expellit peccatum, sed hujusmodi forma est habitualis gratia, ergo hæc est, quæ justificat. Hæc vero ratio pendet ex dicendis in capitibus sequentibus ideoque illam remittimus. — Moralis ratio in idem instiutum. — 3. Ratio.

Objectio ex locis scripturæ. 16 Contra hanc assertionem objici possunt, quædam Scripturæ testimonia, in quibus justificatio videtur tribui actibus justitiæ, ut est illud Roman. 2. *Factores legis justificantur*, & 1. Joan. 3. *Qui facit justitiam justus est*, & ibidem: *Qui habet hanc spem sanctificat se*, & similia. Respondemus, in hujusmodi testimoniis, etiam si de propria justificatione intelligantur, nullum esse verbum indicans causalitatem formalem; unde vel de alio genere causæ, vel interdum etiam de effectu, & signo justitiæ intelligenda sunt. Et in verbis quidem Pauli probabile est, quod supra dixi, verbum *Justificabuntur*, non significare, quod fient justi, & quod in judicio Dei declarabuntur justi. Et licet accipiatur in priori significatione, exponitur ab Augustino de Spirit. & liter. c. 26. ita, ut facere legem, sit effectus justitiæ, non causa, ut sit sensus, qui volunt esse factores legis justificabuntur, id est, adhibebunt curam, ut justificentur. Et licet sumatur causaliter, intelligitur, vel meritorie quoad augmentum justitiæ sicut Jacobus cap. secundo dixit, Abrahamum justificatum esse ex operibus, vel dispositive quoad acquisitionem justitiæ. Et utroque modo possent exponi verba Joannis, licet in prioribus magis videatur loqui de signo iustitiæ, & virtute a posteriori, & ex effectu ostendere, illum esse iustum, qui iuste operatur, iuxta illud: *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*. Matth. 7. — Solutio.

2. Quæstionis punctum & 1. opinio circa illud. 17 In secundo puncto est aliquorum opinio, actualem gratiam, nimirum actum charitatis Dei perfectum de se sufficientem formam esse ad iustificandum hominem tam primario, & positive quoad perfectionem iustitiæ, quam consequenter expellendo peccatum. Sed hæc posterior pars infra tractanda est, ut sæpe dixi. Nunc prior ita exponitur, quia licet Deus statueret, non infundere habitus, per talem actum sufficienter iustificaretur homo tanquam per inhærentem iustitiam perfectam, vel certe licet Deus infundat habitus, si contingat actum illum prius afficere, & informare animam, eo ipso illam iustificat ante habitum, sive habitus postea adveniens sit iustificare, sive non. Et hoc videtur sensisse etiam de facto Jansenius supra. Vazquez autem varie loquitur, nam in 1. 2. disput. 203. postquam late probavit, quantum potuit, actum esse formam iustificantem, tandem in capit. ultim. ita limitat, vel corrigit sententiam, ut dicat, actum de se habere ad hoc sufficientem virtutem, si separetur ab habitu, nunc autem, justificationem, & emundationem a peccato fieri per habitum gratiæ, non per contritionem. At vero in 3. part. disput. 2. cap. 7. n. 62. dicit,

dicit, in adulto, qui iuſtificatur extra ſacramentum magis certum eſſe, cum iuſtificari contritione, tanquam forma, quam gratia habituali. Sed hoc poſterius verum non eſſe, ex dictis in primo puncto ſatis conſtat, & in præſenti confirmabitur, in quo de altera parte, ſcilicet de ſufficientia actus ad iuſtificandum dicendum eſt.

Reſolutio huius ſecundi puncti.

18 Nihilominus aſſero, nullum actum ſupernaturalem, neque aliquorum actuum collectionem eſſe per ſe formam natura ſua ſufficientem ad conſtituendum hominem ſimpliciter, & abſolute iuſtum. Hanc aſſertionem D. Thomæ, & communem Theologorum eſſe cenſeo, tamen quia non formaliter illam aſſerunt, ſed ut in aliis principiis continetur, ideo illos hic non referam, ſed modos, quibus inducendi ſunt, inſinuabo. Probatur ergo primo, quia eadem eſt forma iuſtificans formaliter quæ formaliter expellit peccatum, ſed actus dilectionis Dei ſive per ſe ſpectatus, ſive cum aliis fidei, ſpei, & pęnitentiæ non eſt formaliter expellens peccatum vi ſua, & ex ſua intrinſeca natura, ergo nec eſt forma iuſtificans. Collectio evidens eſt: maior & minor ſunt communes Theologorum, ut in ſequentibus capitibus videbimus, ubi etiam omnino veras eſſe oſtendemus. Unde hæc ratio, quæ fundamentalis eſt in hac materia, ſuppoſitis præmiſſis, nullum patitur ſubterfugium. Eſt autem quaſi a poſteriori ex negatione ſecundarii effectus colligendo negationem primarii pendetque ex dicendis de illo effectu, & ideo de illa ratione, & pluribus teſtimoniis, quibus fulciri poteſt, hic amplius non dicam.

Primum fundamentalis.

2. fundam.

19 Secundo argumentor in hunc modum. Ex communi ſententia Theologorum actus ſupernaturales, etiam perfecta dilectio Dei, ſunt diſpoſitiones ad iuſtificationem, ſeu ad hoc, ut homo fiat iuſtus illique iuſtitia infundatur, ergo ſunt diſpoſitiones ad formam iuſtificantem formaliter, ergo illi non ſunt forma ſufficiens ad formaliter iuſtificandum ex eadem communi Theologorum ſententia. Maiorem oſtendemus in libro ſequenti, in quo de cauſis gratiæ, & iuſtitiæ acturi ſumus, ubi communem illam ſententiam veriſſimam eſſe probabimus. Prima autem conſequentia per ſe evidens eſt, quia in omni forma, quæ educitur de potentia ſubiecti, ſeu in illo, fit dependenter ab ipſo tam in fieri, quam in eſſe, eadem eſt diſpoſitio ad productionem formæ, quæ eſt ad informationem, ſeu unionem eius cum ſubiecto, quia talis forma non per ſe fit, ſed in ſubiecto, unde in rigore non producitur ſed educitur, vel comproducitur cum ipſo compoſito, ergo diſpoſitio ad eſſe, vel fieri compoſiti eſt diſpoſitio ad formam conſtituentem illud, ergo in præſenti, actus dilectionis, quæ hominem diſponit, ut fiat iuſtus, ſeu, quod idem eſt, ut iuſtificetur, eſt etiam diſpoſitio ad ipſam formam formaliter iuſtificantem. Iam vero altera conſequentia videtur ex terminis evidens; tum quia cauſa diſpoſitiva eſt diſtincta a formali reſpectu eiuſdem effectus, imo in genere cauſæ materialis eſt cauſa illius formæ, ad quam diſponit, ergo non poteſt ipſa eundem formalem effectum conferre: tum etiam quia ſi diſpoſitio ipſa daret eundem effectum formalem, in eius productione eſſet completus totus effectus, & ita ſuperflua eſſet alia forma, ad quam illa diſponeret. Ut in præſenti, ſi actus contritionis, vel dilectionis formaliter conſtitueret hominem iuſtum, ibi eſſet completa iuſtificatio, ac proinde non eſſet ille actus diſpoſitio ad iuſtificationem.

20 Unde argumentor tertio, quia alias in iuſtifi-

3. fundam.

catione adultorum, per ſe loquendo, & ſecluſa efficacia ſacramentorum ſemper concurrent duæ cauſæ formales iuſtificantes, quarum ſingulæ per ſe ſufficiant hominem vere, ac complete iuſtum conſtituere, nimirum actus charitatis, vel contritionis, & habitus gratiæ: ſuppono, enim ut omnino certum, ſemper infundi hunc habitum in iuſtificatione, quomodocunque, & cum quacunque diſpoſitione fiat. Unde ulterius ſequitur, quoties homo per contritionem iuſtificatur, duas iuſtificationes in illo fieri: unam per actum, aliam per habitum, quia uterque eſt ſufficiens forma, de habitu enim id eſt a nobis oſtenſum, & de actu affirmatur a contraria ſententia, & utraque cauſa ineſt, & informat. Unde non habet locum evaſio, ſi quis dicat, in eo caſu non utramque formam, ſed eam, quæ primo introducitur, ſaltem prioritate naturæ, formaliter conferre talem effectum, & impedire aliam, ne ſuum conferat: ſicut de cauſis efficientibus æqualibus, & æque applicatis dici ſolet. Hoc, inquam, dici non poteſt in cauſis formalibus, quia ſi una non impedit aliam, ne introducatur, & vere inhæreat, ergo nec poteſt illam impedire, ne ſuum effectum formalem conferat: quia informare, & non dare effectum formalem repugnantia ſunt, præſertim in effectu poſitivo connaturali, & incluſio indiviſibiliter in effectu primario talis formæ: quod ſecus eſt in cauſa efficiente, nam effectus eius impediri poteſt, eo quod poſſit talis cauſa etiam ſufficiens, & applicata, per extrinſecum impedimentum ab actione ſua ſeparari. Erunt ergo nunc de facto ſecundum illam ſententiam in homine contritio duæ formales cauſæ totales iuſtificantes. Conſequens autem & abſurdum videtur, quia ſupervacaneum eſt eiuſdem effectus formalis duas cauſas totales ponere, & cum illæ formæ ſint diverſarum rationum, impoſſibile etiam videtur, ut eundem effectum formalem habeant.

Præoccupatio ad evaſionẽ.

21 Ut autem hæc, & præcedens ratio, quæ inter præcipuas huius puncti eſſe cenſentur, ſolidiores maneant, eas paulo accuratius expendere libet. Poteſt enim aliquis dicere, hunc effectum iuſtificandi hominem, ſeu conſtituendi illum gratum Deo, & ſanctum non eſſe unius rationis ſpecificæ, ſed genericæ, & variari poſſe ſecundum ſpeciem iuxta varias formas, per quas poteſt conferri diverſo modo unicuique illarum accommodato. Sicut anima Chriſti eſt grata Deo, & propter gratiam unionis, & propter habitualem, & propter ſua opera ſecundum diverſos modos, & rationes talium gratiarum. Quo ſuppoſito facile reſpondebitur, non eſſe inconveniens, eum, qui ad Deum perfecta dilectione convertitur, duplici modo gratum, & iuſtum fieri, quia licet effectus ille communis ſit, diverſo modo fit per illas formas, & uterque modus ſimul pertinet ad perfectionem ſubiecti. Nam licet talis homo conſtituatur iuſtus per actum amoris, non tamen ita perſeveranter, ſicut per habitum, quo etiam indiget, ut poſtea connaturaliter efficiat ſimiles actus, & ideo non eſt ſuperflua hæc iuſtificatio per habitus, non obſtante priori, quæ eſt per actus. Nec etiam obſtabit, quod illæ formæ ſint diverſarum rationum: nam poſſunt convenire in aliquo formali effectu communi, qui diverſo modo per illas conferatur. Et hinc nihil obſtabit, quod una forma iuſtificans ſit diſpoſitio ad aliam etiam iuſtificantem, actus videlicet ad habitum; quia cum tales formæ habeant diverſum modum iuſtificandi, poteſt una ratione ſuæ entitatis, & informationis iuſtificare, & ratione ſui particularis modi actualis diſponere ad aliam formam, quæ iuſtificet etiam habitualiter. Et ita videntur duæ præcedentes rationes prorſus enervari.

Præoccupatio alia ad aliam evaſionẽ.

22 Ad excludendam igitur hanc evaſionem argumentor quarto. Nam ſi actus diſponendo ad infuſionem habitualis iuſtitiæ ſimul ipſe formaliter iuſtificat perſonam, ſequitur habitualem gratiam non eſſe primam formam iuſtificantem, & conſequenter per infuſionem habitualis iuſtitiæ non fieri hominem ex peccatore iuſtum, neque ex non iuſto iuſtum, ſed ex iuſto fieri iuſtiorem extenſive, ut ſic dicam, ſeu ex iuſto uno modo fieri alio modo iuſtum: conſequens eſt falſum, ergo. Sequela patet, quia actus diſponens ad formam, ordine ſaltem naturæ, præcedit formam, ut ex principiis philoſophiæ conſtat; quia eſt vera cauſa eius. Et præterea probatur ex verbis Concilii Trident. ſeſſ. 6. capit. ſeptimo: *Hanc diſpoſitionem, ſeu præparationem iuſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed & ſanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum.* Ubi evidenter loquitur

4. Fundam. contra præcedentem evaſionem.

de gratia, & donis habitualibus, cum illa diſtinguat a tota diſpoſitione actuali, ut in priori puncto ponderatum eſt, & hanc infuſionem dicit Concilium conſequi ad illam diſpoſitionem, ergo docet diſpoſitionem præcedere, ſaltem ordine cauſalitatis, ſeu naturæ. Actus autem non diſponunt, nec præparant animam, niſi afficiendo, & informando illam, ergo ſi actus eſt forma juſtificans formaliter, diſponendo hominem, juſtum illum conſtituit. Imo ſi illa duo in effectu talis actus aliquo modo, ſaltem rationem, diſtinguenda ſunt, prius juſtificabit perſonam, quam illam diſponat, quia juſtificare eſt magis abſolutus effectus, quam diſponere. Nam hic dicit habitudinem ad ulteriorem formam. Sicut calor informans lignum, non intelligitur illud diſponere ad formam ignis, niſi quatenus formaliter calefacit illud, & ſi inter illa duo cogitetur aliquis ordo rationis, prius intelligitur reddere calidum lignum, & ideo illud diſponere. Ergo actus amoris diſponendo hominem ad receptionem habitus, vel prius ratione, vel ſaltem omnino ſimul conſtituit illum juſtum; ergo cum infunditur habitus, jam invenit hominem juſtum; ergo optime ſequitur, per infuſionem habitualis juſtitiæ non fieri ex peccatore juſtum, ſed ex juſto juſtiorem, vel ex juſto uno modo, juſtum alio modo.

23 Falſitas autem conſequentis probatur ex verbis, quæ Concilium immediate poſt præcedentia ſubjungit. *Per voluntariam ſuſceptionem gratiæ, & donorum, unde homo ex injuſto fit juſtus, ex inimico amicus, ut ſit hæres ſecundum ſpem vitæ æternæ.* Ex quibus verbis cum his, quæ præcedunt, & ſequuntur, multis modis roboratur tam hæc ratio, quam aſſertio. Nam in primis dicens Concilium: *Unde homo ex injuſto fit juſtus*, aperte ſupponit, omnia, quæ præcedunt ad infuſionem gratiæ, & donorum, non conſtituere hominem juſtum, ac proinde actum non formaliter juſtificare. Deinde in cap. 4. juſtificationem definierat eſſe translationem ab ſtatu peccati ad ſtatum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei, & in diſcurſu cap. 5. 6. & 7. tantum unam translationem huiuſmodi, ſeu iuſtificationem intervenire docet in toto iuſtificationis progreſſu, ideoque ſemper de illa, ut de una, & ſingulari iuſtificatione loquitur. Nam in cap. 5. declarat *ipſius juſtificationis exordium* a præveniente gratia ſumi, & cap. 6. *diſponuntur ad ipſam juſtitiam, &c.* ubi & unicam tantum iuſtitiam agnoſcit, & illam ab omnibus actibus, quibus homo ad illam diſponitur, diſtinguit: inter quos actus etiam dilectionem ponit, & ſub dilectione etiam perfectum Dei amorem comprehendit, ut ſupra tactum eſt, & in cap. 13. iterum dicetur, & latius in libro ſequenti. Ac denique in cap. 7. eodem tenore ſubiungit. *Hanc diſpoſitionem juſtificatio ipſa conſequitur.* Et iterum. *Hujus juſtificationis cauſæ ſunt, &c.* In quibus verbis particulæ illæ pronominis demonſtrativi *hujus*, & relativi *ipſius*, vim habent oſtendendi ſe. per eſſe ſermonem de unica, & ſingulari iuſtificatione. Quod poſtea expreſſe declarat, dicens, *unicam eſſe juſtificationis cauſam formalem*, utique habitualem, cum addat, *unicuique infundi ſecundum propriam diſpoſitionem, & cooperationem*. Ergo ex mente Concilii, etiamſi in iuſtificatione impii actus, & habitus interveniant, unica eſt iuſtificatio, & unica eſt cauſa formalis eius, & hæc eſt habitus; ergo actus non eſt cauſa formalis, nec conſtituit hominem iuſtum, ut antecedit habitum, nec per infuſionem habitus fit homo ex iuſto iuſtior, ſed ex iniuſto iuſtus.

Probatur quod diſpoſitio ad juſtitiam, ſcil. actus non conſtituat iuſtum.

24 Unde argumentor ulterius quinto: nam ex contraria doctrina ſequitur in iuſtificatione impii per ſe loquendo, & quaſi ex natura rei, id eſt, prout facta eſt toto tempore ante legem gratiæ, & nunc fit extra ſacramentum, ſequitur, inquam, infuſionem primæ gratiæ habitualis non eſſe primam iuſtificationem hominis, ſed ſecundam: conſequens eſt falſum, ergo. Sequela ſatis probata eſt ex dictis, quia talis infuſio non fit, niſi homini contrito, & diligenti Deum ſuper omnia, ac proinde homini iam iuſtificato per ſuum actum iuxta illam ſententiam. Conſequens autem non videtur viſo modo admittendum. Primo quia eſt novum, & alienum a communi ſenſu Theologorum, quod in re adeo gravi cavendum eſt. Secundo quia inde ſequitur aliud abſurdum, nimirum peccatorem, cum convertitur per contritionem, & amorem ſuper omnia mereri de condigno infuſionem ipſiuſmet primæ gratiæ habitualis, quod eſt contra doctrinam certam, ut ſuppono ex infra tractandis. Sequela patet, quia homo per primam iuſtitiam poteſt mereri de condigno ſecundam, ſic enim meretur augmentum gratiæ, quod etiam vocatur iuſtificatio. Et declaratur æqualitas rationis, quia primus actus dilectionis ſuper omnia de ſe tam meritorius eſt, ſicut ſecundus; ergo ſi per ſe iuſtificat, eo ipſo, quod eſt in homine, & ab homine, eſt a perſona, vel in perſona iuſta, ergo habet omnes conditiones neceſſarias ad meritum de condigno ſubſequentis iuſtitiæ habitualis. Quod etiam a ſimili declaratur: nam iuxta probabilem ſententiam ultima diſpoſitio ad gratiam fit meritoria primæ gloriæ in illo ſigno, in quo informatur gratia, ergo ita in hac ſententia ſequitur, primum actum dilectionis, ſi per ſe ſanctificat, in illo eodem ſigno eſſe meritorium de condigno, quia eſt actus perſonæ iam iuſtæ, ergo erit eodem modo meritorius primæ gratiæ habitualis, quæ iam erit ſecunda iuſtitia in illa ſententia, ut deductum eſt. Denique ſecundum communem ſententiam ultima diſpoſitio ad gratiam habitualem eſt meritoria illius tantum de congruo ſolum, quia perſona non ſupponitur grata, & iuſta; ergo ſi ipſa diſpoſitio per ſe ipſam confert formaliter perſonæ operanti hanc dignitatem iuſtæ, & gratæ, nihil illi deerit, quominus ſit meritoria de condigno ſubſequentis primæ gratiæ habitualis.

5. Fundamentum ſanioris reſolutionis.

25 Aliqui putant vitari hoc incommodum, adhærendo ſententiæ aſſerenti, ultimam diſpoſitionem ad gratiam habitualem procedere effective ab eadem gratia habituali: nam illo fundamento poſito, non poterit diſpoſitio eſſe meritoria de condigno talis gratiæ, quia principium actus non cadit ſub meritum eiuſdem actus. Ita ergo auctores contrariæ ſententiæ, ut ſalvent, gratiam habitualem eſſe primam cauſam formalem iuſtificantem, etiamſi actus gratiæ ſit ſufficiens ad iuſtificandum formaliter, omnino defendunt, ultimam diſpoſitionem ad gratiam habitualem eſſe efficienter ab illa, imo, quod gravius eſt, nullo modo illam præcedere ordine naturæ, neque eſſe diſpoſitionem præparantem ſubjectum ad formam, ſed omnino conſequentem formam. Unde colligunt, quod licet actus iuſtificet formaliter, nihilominus de facto prima iuſtificatio eſt per habitum, & quæ fit per actus, tanquam per fructus iuſtitiæ, erit ſecunda. Et poſſunt etiam dicere, hunc ordinem eſſe connaturalem gratiæ, & iuſtificationi, quia modus connaturalis operandi hos actus eſt, ut ſupponant habitus, per quos fiant.

Aliud effugium.

26 Verumtamen ſententia illa, quam hæc evaſio ſupponit, quod ultima diſpoſitio ſit ab habitu, in libro præcedenti impugnata eſt generaliter, & in libro ſequenti, explicando ordinem iuſtificationis, iterum confutabitur. Quod vero ulterius ſumit illa reſponſio, actum contritionis, vel dilectionis ſuper omnia non eſſe diſpoſitionem præparantem ad infuſionem habitualis gratiæ, repugnat Concilio Tridentino capit. ſeptimo dicenti: *Hanc diſpoſitionem ſeu præparationem juſtificatio ipſa conſequitur per infuſionem gratiæ, & donorum, & in can. 4. Si quis dixerit, ſine præveniente Spiritus ſancti inſpiratione, & ejus adjutorio poſſe credere &c. ſicut oportet, ut ei juſtificationis gratia conferatur.* Ubi & actum perfectum amoris, & pœnitentiæ includit, ut ſupra oſtendi, & particula, *ut ei*, denotat conſecutionem, & habitudinem cauſæ diſpoſitivæ, impetrativæ, aut aliquo modo meritoriæ, ut in lib. 3. ex doctrina Auguſtini, & Hieronymi contra Semipelagianos oſtenſum eſt, & in libro ſequenti iterum dicetur: ergo negari non poteſt, quin iſti actus præcedant aliquo modo infuſionem habitualis iuſtitiæ. Et ideo ſi ipſi ſufficiunt ad formaliter iuſtificandum, in quocunque ſigno intelligantur præcedere, conſtituent hominem iuſtum, & gratum, & conſequenter aptum ad meritum de condigno primæ gratiæ habitualis, quod nullo modo admittendum eſt. Ideoque præferenda omnino eſt

Confutatio.

no est doctrina, quæ videtur esse clara, Concilii Tridentini, nimirum hos actus præcedere, ut dispositiones, & ut sic procedere a gratia excitante, & divino adjutorio (quod etiam supponitur esse quid distinctum ab ipsis habitibus, & prius illis) &, ut sic, non constituere hominem formaliter justum, donec justitia in posteriori signo naturæ ipsi fundatur.

Probatur a priori superiori resolutio.

27 Sexto possumus a priori rationem nostræ assertionis reddere, quia duæ conditiones sunt de ratione formæ justificantis, quæ in actu deficiunt, & ideo non potest esse forma vere, ac complete sanctificans. Prima est, ut sit forma natura sua permanens, ac durabilis in homine, etiamsi actu non operetur, quam conditionem non habet actus, ut per se notum est. Quod autem illa conditio sit necessaria probatur, primum morali modo ex generali ratione justi, & justitiæ, quia non dicitur justus, qui semel, aut iterum actum justitiæ facit, sed qui recte est dispositus ad constanter operandum juste, ita ut nomen justi statum potius, quam actionem significet, ergo requirit formam stabilem, ac permanentem, & independentem ab actuali operatione, imo quæ conferat modum juste operandi. Deinde probatur magis theologice, quia vera justitia apud Deum ita constituit hominem justum, ut licet ab actuali operatione desistat, dummodo non peccet graviter, vere justus perseveret: non potest autem hunc statum conferre, nisi forma permanens per modum habitus, ut in superiori puncto probatum est. Possumusque adjungere veram formam justificantem talem esse, ut per actuale veniale peccatum non excludatur, actus autem dilectionis super omnia excluditur per peccatum veniale, ergo signum est, non esse formam justificantem.

Subterfugium.

28 Dicetur forte peccatum veniale excludere quidem physice ipsum actum dilectionis propter incapacitatem potentiæ, & aliquam repugnantiam quasi materialem actuum, non tamen excludere formalem habitudinem potentiæ ad ultimum finem, quam relinquit actus dilectionis morali modo, & secundum quandam denominationem, seu habitudinem rationis, ratione cujus dicetur talis homo manere justus ex vi actus præteriti. Sed contra primum est, quia de ratione veræ justitiæ inhærentis est, ut ipsa, ut est forma realis, & physica, non excludatur per veniale peccatum, quia alias peccatum veniale faceret hominem ex justo non justum, quia excluderet justitiam realem, & inhærentem, sine qua homo non potest esse vere justus. Unde ad alteram partem dicitur, denominationem ab actu præterito, vel relationem moralem ab illo relictam non satis esse, ut homo sit vere, & simpliciter justus, quia non satis est, ut sit intrinsece bene dispositus ad operandum justitiam. Unde quamvis possit Deus (ut infra dicetur) remittere peccatum propter solum actum, & simul acceptare talem hominem ad gloriam, vel ad aliqualem amicitiam, & consequenter habere illum gratum, & amicum sine infusione habitus, juxta dicta in cap. 5. & 6. Nihilominus etiam tunc talis homo non posset dici simpliciter justus, quia, ut ostendi capite præcedenti, denominatio justi est magis intrinseca, & non potest sumi a forma præterita, quæ jam est extranea, etiamsi aliquando inhærens fuisset. Propter quod vera Theologia, magisque consentanea principiis fidei, non agnoscit formam justificantem, quæ in in homine non permaneat, & inhæreat, quamdiu ille vere dicitur, & est justus apud Deum.

Refellitur. (margin, beside "Sed contra primum est")

Instantia cōtra primam conditionem.

29 Sed instabis, nam actus amoris de se est permanens, & durabilis, ut patet in amore beatifico, unde non videtur posse negari, quin ille amor constituat amantem justum per se ipsum, etiamsi nullus habitus in beato inesset, ergo de se eandem vim nunc habet, nam de se etiam est permanens, licet ex conditione, & statu subjecti facile interrumpatur, quod accidentarium illi est. Respondeo in primis, nos loqui de amore libero, non de naturali, seu necessario, qui dissimiles sunt in proprietate perpetuitatis, de qua nunc tractamus, & ideo non recte sumi argumentum ab uno ad alium. Unde ad summum concluditur, ex hac parte non repugnare amori beatifico esse formam justificantem. Addo vero, amorem illum beatificum non inde habere perpetuitatem, quod talis actus amoris est secundum speciem, sed ex eo, quod beatificus est, id est, conjunctus visioni Dei. Unde non est forma justificans natura sua, sed potius ex natura sua supponit formam justificantem, cui illa visio debeatur, & habitualem formam, a qua connaturaliter emanet. Quod si Deus de potentia sua vellet dare visionem, & illum amorem sine habitibus gratiæ, & charitatis, esset quidem ille homo beatifice operans ex necessitate, ac subinde beatus, quia beatitudo consistit in operatione non morali, sed naturali, id est, necessaria: non tamen esset vere, & proprie justus, quia licet haberet præsentem, & suo modo inhærentem optimam regulam justitiæ, non tamen haberet intrinsecam facultatem ad juste operandum moraliter consentanee ad illum finem, sed oporteret semper, per extrinseca auxilia elevari, & juvari, & ita non posset connaturaliter operari justitiam, quod necessarium est ad verum statum justitiæ. Et ideo conditio necessaria ad formam justificantem est, quod sit de se permanens, non solum ut operatio necessaria, sed etiam ut forma constituens hominem permanenter idoneum ad justa opera exercenda, quod non habet actus dilectionis etiamsi necessarius, ac proinde perpetuus sit, imo ipsemet natura sua talem formam supponit, ut declaravi.

Ejus solut. (margin, beside "Respondeo in primis")

30 Altera conditio necessaria ad formam iustificantem est, ut omnem rectitudinem, seu æquitatem necessariam in ordine ad ultimum finem contineat vel formaliter, vel saltem virtualiter, seu radicaliter, eamque formaliter conferat illi, quem iustum constituit. Ratio huius conditionis est supra tacta, quia hæc iustitia constituere debet hominem simpliciter iustum apud Deum, & ideo esse debet universalis iustitia, non per modum totius potentialis, sed integralis, vel quasi integralis, omnem rectitudinem complectentis, ut recte deducit D. Thomas in citatis locis. Hæc autem conditio invenitur quidem in habituali gratia vel collective sumpta, vel aliquo etiam modo simpliciter accepta, ut in capite sequenti declarabo. In actuali vero gratia non potest una forma iustificans ita continere omnem æquitatem vel formaliter, vel virtute. Nam formaliter nullus est simplex actus, qui omnem honestatem virtutis habeat, ut per se patet, & licet in collectione omnium actuum considerari possit, tamen illa collectio actuum nunquam ita concurrit ad iustificandum hominem, sicut in habitibus invenitur. Nam licet actus fidei, spei, & charitatis simul possint aliquando concurrere, iustitia simpliciter dicta plus amplectitur in tota collectione sua, ut in sequenti capite dicam. Præterquam quod actus spei, & charitatis perfecti raro fortasse simul concurrunt in eodem puncto, & momento iustificationis, sicut concurrunt habitus, sive tunc simul incipiant, sive simul adsint, & informent, & collectio tantum incipiat per additionem eorum, qui deerant, ut frequentius in fidelibus contingit. Neque est aliquis actus, qui virtute contineat totam rectitudinem, seu æquitatem iustitiæ, quia nullus actus virtutis est propria participatio divinæ naturæ, in qua tanquam in radice, & fonte omnes virtutes particulares contineantur: nec etiam unus actus particularis virtutis per se disponit ad actus aliarum virtutum, nec illos eminenter continet. Quod si quis dicat, dilectionem Dei super omnia ex charitate omnes virtute continere. Respondeo, potius continere illos proposito, quam virtute, sunt enim illa duo valde diversa, vel si aliquo modo dicatur illos continere virtute, illud est valde improprie, & remote, quatenus illos potest imperare, non vero quia per se disponat hominem convenienter ad omnia opera iustitiæ, ita ut per se influat in illa, vel tanquam proximum illorum principium, vel tanquam fons principiorum omnium operum iustitiæ, & ideo solus charitatis actus non potest esse forma iustificans. Qui discursus ex dicendis in capite sequenti magis elucidabitur.

Conditio altera ad formam iustifican. tem. (margin, beside opening of § 30)

31 Ex quibus tandem facile est tertium punctum expedire: nam ex probationibus prioris assertionis constat, habitualem gratiam per se solam esse veram, & completam formam simpliciter iustificantem. No-

Tertium quæstionis punctum tractatur.

mine autem gratiæ habitualis neque unum simplicem habitum, neque omnium collectionem intelligimus, hoc enim in capite sequenti videbimus, seu abstracte nunc loquimur: sic autem dicimus, habitualem justitiam esse sufficientem formam, quia non est de ratione, aut denominatione, vel formali complemento justi, ut actu operetur justitiam, sicut non est de ratione, aut complemento hominis, ut actu ratiocinetur, neque de integritate arboris, ut actu ferat fructum. Unde justitia etiam divina, ut est in homine, eumque justum constituit, non dicit actum secundum, sed primum, & ideo in habituali gratia sufficienter continetur. Illud autem accipimus ex communi sensu, & usu talium vocum non tantum morali, sed etiam Ecclesiastico, & sacro, ut jam explicui. Sunt enim infantes justi, & adulti cum dormiunt, vel nihil operantur, imo etiam dum venialiter delinquunt justi permanent sine ulla propria diminutione internæ justitiæ. Unde consequenter fit, nullum actum secundum justificare proprie hominem formaliter, etiam ut partialem causam; tum quia ubi una causa est totalis nulla alia concurrit ut partialis; tum etiam quia illa conditio permanentis formæ, etiam in partiali causa formaliter justificante, necessaria est, quia oportet, ut physice tamdiu duret, & justo inhæreat, quamdiu totus effectus adæquatus, & formalis justitiæ in eodem permanet, at homo justificatus semel permanet justus, & cum toto effectu formali justitiæ, etiam cum nihil operatur, ergo nullo modo nec totaliter nec partialiter fuit sic constitutus per actum secundum qui præcessit. Et eadem ratione nec per actum subsequentem fit formaliter justior, sed meritorie, vel effective, ut in lib. 10. videbimus. Et hoc confirmant omnia supra adducta, quibus ostendimus, eandem formam justificantem, quæ est integra, & unica in parvulis, esse in adultis, sive vigilantibus, sive dormientibus, sive amentibus, sive ratione utentibus, quia effectus formalis semper est idem, ergo & forma integra ejus. Denique illa forma, quæ constituit hominem filium Dei adoptivum, est integra forma justificans, ut ex supra dictis, & ex usu Scripturæ constat; gratia autem habitualis sola sine consortio actuum constituit hominem filium Dei adoptivum; ergo illa est tota forma, actus vero est vel dispositio ad justitiam, vel fructus justitiæ, non forma, vel integre, vel ex parte justificans.

Dubium ex Tridentino solvitur. 32 Potest vero aliquis hæresitare in quodam verbo Concilii Tridenr. dicto c. 7. ubi ait, *justificari hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Unde licet per gratiam, & dona intelligat habitus, non tamen solos illos in adultis requirit, sed etiam quod voluntarie suscipiantur, hoc autem non fit sine actu, ergo completa causa justificationis in adultis requirit actum. At certe de mente Concilii satis constat, non enim dicit, ipsam justitiam debere intrinsece, ac per se esse voluntariam, sed susceptionem ejus debere esse in adultis voluntariam, utique in fieri, & per denominationem extrinsecam ab aliquo actu suscipientis. Inde autem non sequitur, illum actum esse partem causæ formaliter justificantis, sed ad summum esse requisitum per modum convenientis dispositionis in tali persona, quæ jam potest ratione uti, decet enim, ut sine libero consensu in divinam amicitiam non admittatur. Mens Tridentini. Evidenterque hic sensus ex discursu Concilii colligitur, cum enim dixisset, in adultis consequi justificationem ad propriam eorum dispositionem, adjungit, inde fieri, ut talis justificatio fiat per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, quod non habet aliunde, nisi ex dispositione, quia nec Concilium alium actum requirit, nec potest intelligi, aut cum fundamento cogitari. Postea vero cum designat formalem causam, neque actus, neque voluntarii meminit, sed absolute dixit, unicam causam formalem esse justitiam ipsam, quæ datur juxta dispositionem, & animæ inhæret, quod habet, ut talis forma est, non ut voluntarie suscepta est: nam hoc (ut dixi) solum est denominatio extrinseca respectu illius. Cujus etiam signum est, quia illa susceptio potest esse voluntaria per actum, qui jam non est, cum homo justificatur, ergo non est pars formæ justificantis, nam tota illa debet esse intrinsece inhærens, cum homo fit justus, ut idem Concilium plane docet. Et licet interdum ille actus simul concurrat, illo transacto, manet integer effectus, & consequenter integra causa justitiæ, illa ergo conditio voluntarii solum in fieri, & per modum moralis dispositionis postulatur.

Sententia quædam contra secundi puncti quæstionis resolutionem. 33 Contra superiorem doctrinam nonnulla objici solent, quibus aliqui suadere conantur, saltem esse probabile, actum infusum dilectionis Dei super omnia esse formalem causam justificantem sufficienter. Et in primis probant, fuisse hanc sententiam Magistri sententiarum, & aliorum gravium auctorum, ac proinde esse probabilem. Magister enim in 1. dist. 17. censuit, non infundi justis creatum habitum charitatis, sed ipsummet Spiritum sanctum infundi, ut per se faciat nos dilectores sui. Unde necesse est, ut vel senserit, ipsum Spiritum sanctum esse formam nos justificantem, vel actum charitatis ad hoc sufficere. Primum non videtur illi tribuendum, cum id expresse non dixerit, & multum accedat ad errores hujus temporis, ergo sensit secundum, scilicet, actum ipsum dilectionis esse formam justificantem. Refertur etiam pro hac sententia Ruardus artic. 2. contra Lutherum, §. *Graviter etiam fallitur*, vers. *Confitemur & nos*, quia dicit *veram, & absolutam justitiæ regulam esse, Deum ex toto corde diligere.* Item refertur Osius in Confession. c. 69. quia dicit, charitatem esse formalem justitiam.

Probatio 1. ex Scriptura, & Patribus. 44 Unde probationes hujus sententiæ præcipue sumuntur ex his, quæ Scripturæ, & Patres docent de excellentia charitatis, & de effectibus ejus, inter quæ aliqua pertinent ad effectum remittendi peccata, quæ in capit. 13. expendemus, alia vero spectant ad effectum uniendi animam Deo, & constituendi cum illo vinculum amicitiæ, in quo justificatio animæ consistit. Et sic inducuntur illo Joan. 14. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, & cæt.* & quod ad Colossens. 1. charitas dicitur *vinculum perfectionis*, & 1. ad Timoth. 1. dicitur *finis præcepti*, & ad Galat. 5. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Quibus adjungunt similes locutiones, præsertim Augustini, qui multis in locis charitatem vocat verissimam, plenissimam, perfectissimamque justitiam, præsertim lib. de Natura, & grat. cap. 42. usque ad ultimum, & lib. 14. de Civitat. cap. 7. ubi *propter amorem*, ait, *esse homines voluntatis bonæ, quæ in Scriptura charitas Dei dicitur;* & infra: *Recta voluntas est bonus amor.* Idem lib. de Morib. Eccles. capit. 11. & sequentibus, ubi ait: *Hominem per charitatem sanctificari*; & tract. 9. in 1. epistol. Joannis, ubi charitatem vocat *pulchritudinem animæ.* Quæ omnia de actu charitatis intelligi volunt, quod ex aliis locis Augustini suaderi potest, in quibus solet definire, *charitatem esse motum animi*, lib. 3. de doctrin. Christian. cap. 10. & lib. 83. Quæstion. quæst. 36. ergo etiam in prioribus locis de actu charitatis loquitur. De quo etiam Bernardus serm. 83. in Cantic. dicit, *dilectionem desponsare animam Verbo*, & serm. 3. de Timore Dei dicit, *charitatem perfectam esse perfectam sanctitatem*, Gregor. homil. 38. in Evang. vocat eam *vestem nuptialem*, & similia frequentia sunt in Patribus.

2. Probatio ex ratione. 35 Ratio etiam objici potest, quia vera dilectio Dei subjicit hominem Deo, & quasi illum adæquat suæ primæ regulæ, & quantum est ex se movet, & imperat omnem justitiam, quid ergo illi deest, quominus sit vera forma justificans? Item ille actus unit voluntatem Deo, ut amico, & consequenter unit Deum homini diligenti se, & ita facit, ut homo sit in Deo, & Deus in homine, imo etiam, ut homo sit unus spiritus cum Deo, utique secundum affectum, ergo vere constituit hominem justum, & amicum Deo. Denique habitus charitatis est vera forma sanctificans, præsertim juxta sententiam Scoti, & aliorum, qui alium habitum gratiæ sanctificantis negant, sed actus charitatis Dei super omnia, & infusus perfectiori modo unit animam Deo, & ipsam actualem continet justitiam, ad quam habitus inclinat; ergo multo magis erit forma justificans.

36 Ad

Exponuntur priores Doctor.

36 Ad priores auctores respondeo, in primis Magistrum nunquam satis declarasse, quæ sit forma justificans hominem formaliter; quod si fortasse sensit, solum actum dilectionis ad hoc satis esse sine habituali gratia informante animam, falsum in hoc sensit, & ejus opinio, quatenus negat infusum habitum charitatis, reprobata est. Verumtamen neque Magister unquam dixit, actum charitatis esse formam justificantem, neque negavit omnem formam habitualem sanctificantem, potuitque admittere justificantem gratiam, etiamsi habitum charitatis negarit. Nam per actum charitatis fatetur Spiritum sanctum ita infundi justis, ut in eis habitet, & maneat speciali modo, etiam quando actu non diligunt. Et in materia de Sacramentis, præsertim in 4. distin. 4. fatetur, per baptismum dari gratiam, per quam Christus in nobis manet, & distin. 17. licet dicat, hominem justificari per contritionem, nihilominus id dicit fieri in ordine ad sacramentum, & consequenter in ordine ad gratiam, quæ per sacramentum infunditur, quæ non potest esse, nisi habitualis. Ad Ruardum dicimus, immerito allegari, quia & in eo loco tantum dicit, charitatem esse justitiæ regulam, quod longe diversum est, ut per se constat, & in aliis locis a nobis citatis veritatem perspicue docet. Osius vero licet forte senserit, charitatem non distingui a gratia, nihilominus loquitur de charitate permanente, & habituali. Et præsertim dicto cap. 69. §. *Charitatem autem*, declarat se loqui de charitate, quam Paulus dicit, *diffundi in nobis per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Datus autem* (inquit) *est nobis, ut habitet in nobis, tanquam in templis suis*, quod certe non fit sine dono permanente.

Solutio Scripturæ oppositæ, Patrumq;

37 Ad testimonia Scripturæ respondetur, solum probare, vel dilectionem esse quasi viam ad justificationem, vel esse fructum ejus, utrumque habet secundum diversos status: & utrumque est valde diversum a causalitate formali justificationis, imo repugnat illi. Verba ergo Christi: *Qui diligit me, &c.* de dilectione prævia, quæ est dispositio optime intelliguntur, unde post illam significatur justificatio, cum dicitur: *Et ad eum veniemus*. Secundum vero, & tertium testimonium optime intelliguntur de dilectione, quæ est fructus justitiæ. Unde non dicitur esse forma justificans, sed finis, quod longe diversum est, quod vero dicitur *vinculum*, etiam habitui convenit. Denique quartum ad utramque potest cum proportione accommodari, quæ omnia clara sunt, & facile legenti constabunt. De testimoniis autem Augustini multa diximus in libro præcedenti cap. 13. quia multa illorum optime de charitate habituali exponuntur, juxta verba Pauli: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris*, quibus fere Augustinus ubique utitur. Unde etiam dicit, charitatem, quæ nos sanctificat, dare potestatem bene operandi, & quamvis alibi dicat, charitatem esse motum animi, vel intelligendus est causaliter, quia est principium talis motus, ut illum exponit Magister in 1. distin. 17. vel sub motu comprehendit virtutem, quæ in animo supponi necessario debet, ut ab illo connaturaliter procedat. Itaque sub illo animi motu totum pondus in Deum, totumque affectum tam actualem, quam habitualem comprehendit. Vel certe licet illis locis vocem charitatis sub illa significatione explicuerit, in aliis docet, nobis infundi virtutem, a qua est ille motus, ut patet in lib. de Morib. Eccles. cap. 11. & cap. 13. Sicut ergo alibi dixit, justitiam interdum significare virtutem, interdum opus justitiæ, ita plane in aliis locis de charitate sentit. Unde etiam fatemur, cum dicit, nos redire ad Deum per dilectionem loqui de actu charitatis, & de eodem dicere potuisse, nos sanctificare, & esse mensuram perfectionis nostræ justitiæ: hæc vero, & similia recte exponuntur juxta doctrinam Concil. Trident. dicto cap. 7. dicentis, unicuique dari justitiam juxta suam dispositionem: sic ergo dilectio est mensura justitiæ, tanquam proxima dispositio ad illam, sic etiam sanctificat animam, & cætera, quæ de illa dicuntur. Et simili modo cætera testimonia Gregorii, Bernardi, vel aliorum, quæ adduci possunt, facile exponuntur.

Solvuntur rationes.

38 Ad rationes respondetur, quod, licet actus charitatis inchoet amicitiam cum Deo, non confert illud esse divinum, quo justus peculiari modo constituitur filius Dei adoptivus, participando divinam naturam, & ideo nec constituit hominem sanctum, nec consummat, ut ita dicam, amicitiam cum Deo, quia non censetur Deus perfecte diligere hominem, ut amicum, donec illi infundat participationem suæ naturæ. Item solus actus non est donum de se permanens, & dans facultatem, juste operandi, & ideo non justificat, ut explicavi. Et ita facile satisfit duabus primis rationibus. Ad tertiam, etiam de ipso habitu charitatis dici potest, per se solum nec sufficienter, nec principaliter hominem justificare, ut in sequenti capite declarabo. Deinde etiam comparatus ad actum est permanentior forma dans quandam facultatem juste operandi, & ex hac parte aptior ad sanctificandum. Est etiam proxime conjunctus cum gratia sanctificante, & per utramque homo altiori, & stabiliori modo fit unus spiritus cum Deo, quam per solum actum.

CAPUT IX.

Utrum gratia, qua formaliter justificamur, sit unus simplex habitus, vel plurium collectio?

1. Dicendi modus. Gratiam justificantem esse habituum collectionem.

1 QUamvis nomine gratiæ habitualis per antonomasiam significari soleat forma illa supernaturalis, quæ hominem facit Deo gratum, & acceptum, ac filium adoptivum, generalius tamen loquendo, quilibet habitus infusus est quædam gratia habitualis, & quia isti habitus sunt plures, & ideo superest explicandum, an aliquis illorum per se sumptus sit illa justitia, quæ est propria forma sanctificans, vel sit plurium collectio, & si est unus, quis ille sit: vel si est plurium collectio, qui etiam, & quot illi sint. Principio igitur, justitiam hanc non esse simplicem habitum suaderi potest ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ubi significat, justitiam includere plures virtutes, seu plura alia dona, inquit enim justificationem fieri *per infusionem gratiæ, & donorum*, & ibidem ait, *in justificatione simul cum remissione peccatorum hæc tria hominem accipere, fidem, spem, & charitatem*. Secundo Concilium Vienen. in Clement. unic. de Sum. Trinit. dum eligit tanquam probabiliorem *opinionem asserentem, tam parvulis, quam adultis infundi informantem gratiam, & virtutes*, indicare videtur, hominem justificari per infusionem gratiæ, & virtutum. Tertio argumentor ratione, quia justitia, ut constituit hominem simpliciter justum, non dicit unam peculiarem rectitudinem in ordine ad Deum, sed dicit integram rectitudinem in omnibus partibus hominis, ita ut inferiora subjiciantur superioribus, & omnia Deo, ut docuit Divus Thomas prima secundæ quæst. 113. artic. 1. sed nulla est virtus singularis, quæ totam hanc rectitudinem possit conferre; ergo non potest hæc justitia esse unum simplex donum, sed collectio plurium.

2. Dicendi modus. Justitiam esse simplicem formam suadetur.

2 At vero e contrario justitiam esse simplicem formam suadere possumus primo, quia gratia sanctificans animam est una simplex qualitas, ut supra visum est, ergo etiam justitia infusa est una qualitas, seu unus habitus. Probatur consequentia, quia illa gratia, quæ constituit hominem sanctum, est etiam vera justitia, quia non potest homo esse sanctus, nisi sit justus. Secundo, quia si justitia includeret formaliter plura dona, includeret etiam fidem, & spem, ut priora argumenta probare conantur, sed non videtur hoc dici posse, primo quia per peccatum amittitur formalis justitia, & tamen non amittuntur fides, nec spes: secundo, quia alias homo fidelis esset ex parte justus vel (ut ita dicam) semijustus, quando est in statu peccati, quia retineret partialem causam formalem justificationis: tertio non maneret in patria eadem justitia, quæ fuit in via, saltem integre, & adæquate, quia non manet fides, nec spes. Et eadem ratione non justificarentur homines per formalem justitiam similem justitiæ Christi, quia ipse non

fuit justus per infusionem illarum trium virtutum; hoc autem non videtur consentaneum Paulo ad Roman. 8. & aliis locis supra citatis. Unde possumus argumentari tertio, quia justitia est quædam forma indivisibilis, ergo debet esse simplex qualitas, nam si esset composita ex multis, dividi posset. Antecedens probatur, quia necessario acquiritur, vel amittitur tota simul, ergo oportet, ut sit unus indivisibilis habitus.

3. Distinctio in primo modo dicendi supra posito.

3 In hoc puncto multorum sententia esse videtur, justitiam esse collectionem plurium habituum, variis tamen modis explicatur. Nam in primis Vega lib. 7. in Tridentin. cap. 3. existimat, esse definitum a Concilio in loco citato, formalem justitiam non esse unam virtutem, sed collectionem trium, utique fidei, spei, & charitatis. Cui sententiæ videtur subscribere Bellarminus lib. 1. de Grat. & liber. arbit. cap. 6. §. *Primo Concilium Tridentinum, &c.* Et ad hoc suadendum affert testimonia Ambrosii, & Augustini dicentium, in his tribus virtutibus consistere perfectionem hominis Christiani. Maxime vero id videtur probare testimonium Pauli 1. ad Corinth. 13. ubi hæc tria ponit, tanquam Christianæ vitæ, & justitiæ essentialia. Suaderi etiam potest, quia Scriptura sæpe tribuit justificationem his virtutibus: nam de fide sæpe dixit Paulus in Epistol. ad Roman. hominem per fidem justificari, & adjungit deinde charitatem in cap. 5. & ad Galat. 5. & 6. dicit, justificari hominem per fidem, quæ per charitatem operatur, & in eodem cap. 5. ad Roman. addit spem, quæ fidei est conjunctissima, & ideo etiam cap. 4. ut fidem Abrahæ commendaret addidit: *Contra spem, in spem credidit*, & cap. 8. ait: *Spe salvi facti sumus*, & Joan. Epistol. 1. cap. 3. dicit: *Qui habet hanc spem sanctificat se.* Ex quibus potest formari ratio, qua utitur Vega, quia non est vere justus, nisi qui vere credit, vere sperat, & vere amat; ergo non est vera justitia, nisi quæ reddit hominem promptum, & habilem ad hos tres actus præstandos, sed hoc non confert una virtus, sed illæ tres simul: ergo in illis consistit justitia. Declarat hoc exemplo beatitudinis, nam putat esse definitum a Benedicto XI. beatitudinem consistere simul in visione, & amore, & non in altero tantum, ita ergo justitia viæ consistit in perfecto ordine intellectus, & voluntatis ad Deum, quem illæ tres virtutes præstant.

4. Distinctio in primo modo dicendi supra posito.

4 Eandem sententiam in modo aliquantulum diverso tradit Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. Ait enim, quatuor esse causas formales nostræ justificationis, scilicet gratiam, & tres virtutes Theologales. In quo loquendi modo, cum plures causas appellat, de partialibus intelligat necesse est, quia Concilium unicam esse dixit causam formalem: intelligendum ergo est juxta opinionem Soti, illam esse unam collectione, seu quæ coalescit ex illis quatuor. Quod vero attinet ad numerum, ideo differt a priori sententia, quia distinguit gratiam a charitate, quod Vega non admittit, & ita abstrahendo ab illa quæstione, etiam Vega concedit, gratiam, quicquid illa sit, pertinere ad causam formalem justificationis. Et sic ratio adæquata utriusque sententiæ reddi poterit, quia de ratione justitiæ infusæ est, ut duo in nobis formaliter efficiat: primum est, ut nos constituat Dei amicos, Deo gratos, & acceptos ad gloriam. Secundum est, ut det nobis facultatem bene operandi, sed primum præstat per gratiam, secundum per tres virtutes Theologales, ergo hæ quatuor formæ complent veram justitiam infusam.

Præservantur superiora.

5 At enim si hæc ratio efficax est, non solum illæ tres virtutes, sed etiam omnes morales infusæ, & dona Spiritus sancti numeranda sunt inter dona, quæ formaliter complent, seu constituunt integram formam justificantem. Unde vel illi auctores, ut fortasse Vega, non admittunt alios habitus infusos distinctos ab illis virtutibus, vel si illos admittunt, ut Soto, non sufficienter enumerant formas complentes justitiam. Sequela patet, quia de ratione justitiæ est, ut det completam facultatem juste operandi, sed non dat illam sufficienter per illas tres virtutes, nisi reliquæ, & dona adjungantur, ut in superioribus visum est, ergo omnes illæ complent formalem justitiam, ut bonum sit ex integra causa. Et declaratur ex illo modo argumentandi, quod non potest esse vere justus, nisi sit vere fidelis, &c. ita enim non potest esse vere justus, nisi sit verus Dei cultor, & vere pœnitens, & sic de aliis. Ergo justitia non est tantum collectio illarum trium virtutum, sed omnium. Item argumentum, quod sumitur ex illis locutionibus: *Qui habet hanc spem, sanctificat se*, de aliis etiam fieri potest; nam de agente pœnitentiam dicitur Ezechiel. 18. *Ipse animam suam vivificabit*; & Ezech. 1. dicitur: *Timor Domini expellit peccatum*; & sic de aliis.

6 Est igitur alius modus explicandi hanc sententiam, ut justitia formalis sit collectio omnium habituum infusorum gratiæ, virtutum, & donorum, quatenus optimum ordinem, & concentum in anima, & potentiis ejus constituunt. Hæc videtur esse aperta sententia D. Thomæ in dicta quæst. 113. artic. 1. ubi ait, *hanc justitiam consistere in interiori dispositione hominis, prout, scilicet, supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi.* Et in solutione ad 1. ait, justificationem non esse nominatam per ordinem ad fidem, vel charitatem, quæ sunt particulares virtutes, *quia importat generaliter totam rectitudinem ordinis.* Eandem doctrinam latius tradit in 4. distinct. 17. quæst. 1. artic. 1. quæstiunc. 1. ubi in corpore ait, hanc justitiam generalem dici, in quantum cum gratia omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis, sed per modum totius integralis, & motum ad hanc justitiam justificationem vocari. Et in solut. ad 1. ait: *Licet hæc justitia originaliter sit in voluntate, quia est principium merendi, etiam esse in aliis partibus animæ, quasi rectificatis, sicut in subjecto.* Et in solut. ad 3. dicit, gratiam comparari ad charitatem, & cæteras virtutes, ut essentiam ad potentias, & ut moventem, & perficientem illas, & ideo primam causam justitiæ esse gratiam, & deinde charitatem. *Et propter hoc* (inquit) *ipsa justificatio est effectus justitiæ generalis sicut causæ formalis proximæ, sed charitatis, & gratiæ sicut causarum causæ proximæ.* Eandem doctrinam habet quæst. 28. de Verit. artic. 1. & fundari potest argumentis Vegæ, & Soti cum his, quibus proxime probavimus diminute fuisse loquutos. — 5. Distinctio circa collectionem habituum justificationis.

7 Nihilominus esse potest alia sententia dicens, justitiam hanc, quæ nos formaliter, & adæquate justificat, esse unam simplicem qualitatem, seu habitum. Quæ in generali potest suaderi rationibus dubitandi secundo loco factis. In particulari vero variis modis explicari potest. Primus est hæreticorum, qui eo modo, quo aliquam formam inhærentem justificantem admittunt, illam dicunt esse solam fidem. Sic enim, ut refert Bellarmin. lib. 2. de Justificat. cap. 1. Luther. in confessione Augustana fidem dicit esse causam formalem nostræ justificationis. Et Stapleton. Prolegom. 2. ad lib. 5. de Justificat. versus finem, revincere conatur hæreticos, quod negare non possint omnem inhærentem justitiam, cum per fidem nos justificari dicant. Verumtamen error iste ad hunc locum non pertinet; tum quia isti non loquuntur de habitu fidei, quem etiam Lutherus negavit, ut refertur, sed tantum de actu: unde etiam non loquuntur de propria causa formali inhærente, sed de conditione quadam necessaria, quam veluti manum esse dicunt, qua Christi justitiam apprehendimus. Postquam vero semel apprehensa est justitia per actum fidei, etiamsi homo ab illo actu cesset, dummodo non discredat, dicunt manere justum per imputatam justitiam: qui error quoad hanc partem satis refutatus est. Quoad alteram vero partem, in qua hæretici solam fidem requirunt, quia de actu, ut dixi, loquuntur, in libro sequenti refellendus est hic error, quia juxta catholicam doctrinam ille actus est una ex dispositionibus ad justitiam non tamen est sufficiens. Unde etiam si sermo sit de habituali fide, quamvis non sit error, sed probabilis opinio, fidem esse quasi partem justitiæ quasi formaliter justificantis, juxta superiorem sententiam, nihilominus error est dicere, illum habitum solum esse totam formam justificantem. Nam de fide est, & formam justificantem non esse simul cum peccato mortali, & fidei habitum esse posse cum pecca- — Opinio 2. superioribus dicendi modis opposita.

peccato mortali. Utrumque enim eſt in Concilio Trident. definitum; ergo de fide eſt, non eſſe habitum fidei ſolum formam juſtificantem. Ratio etiam eſt evidens, quia ſola fides non dat homini ſufficientem rectitudinem in ordine ad Deum, ut per ſe notum eſt, & in loco citato probabitur de actuali rectitudine, & inde evidenter ſequitur de habituali.

8 Omiſſis ergo hæreticis inter catholicos unum eſt certum, nimirum inter habitus operativos virtutum, vel donorum ſupernaturalium, charitate excepta, nullum illorum per ſe, ac ſingulariter ſpectatum eſſe ſufficientem formam juſtificantem, ac ſubinde vel nullo modo eſſe talem formam, vel ad ſummum partialiter. Ratio eſt clara, quia inter virtutes Theologales fides, & ſpes poſſunt eſſe in homine injuſto, & ideo neutra earum poteſt eſſe integra forma juſtificans; ergo nulla etiam virtus moralis poteſt eſſe talis forma, cum ſit minus perfecta, quam ſit fides, & ſpes. Præterquam quod incertum eſt, an tales virtutes infundantur, & ſuppoſito, quod infundantur, etiam eſt incertum, an in peccatore maneant. Prior item ratio procedit etiam in donis, quia etiam ſunt habitus minus perfecti, quam fides, vel ſpes. Et præterea cum ſolum dentur ad extraordinarios actus, ſupponunt rectitudinem juſtitiæ apud Deum, in his, quæ ad ejus amicitiam per ſe, & ordinarie neceſſaria ſunt. Quapropter de ſola charitate inter virtutes, ſeu habitus operativos eſt opinio dicens, illam ſolam eſſe integram, & ſimplicem formam juſtificantem, ac veram juſtitiam apud Deum. Quod videtur ſentire doctiſſimus Bellarminus lib. 2. de Juſtificat. cap. 16. ubi ait, habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet, pleniſſimam juſtitiam eſſe, ut Auguſtinus dicit in lib. de Natura, & grat.

Nulla virtus moralis eſſe poteſt totalis forma juſtificãs.

9 Unde virtute ſic argumentatur. Sola charitas perfecte diſponit hominem in ordine ad finem ſupernaturalem, & omnes leges ad illum ordinatas, quia dat facultatem operandi, & implendi omnes illas leges, quatenus eminenter continet omnes virtutes, & illis imperat: ergo ſola ſufficienter conſtituit hominem juſtum. Item illa facit hominem pulchrum coram Deo, & conſequenter dilectum, & acceptum, ac ſubinde reconciliat hominem Deo, hic autem eſt proprius effectus juſtitiæ, ergo. Denique illa eſt propropria forma juſtificans, quæ formaliter expellit peccatum, ſed hoc facit ſolus habitus charitatis, ergo. Major ſupponitur. Minor vero probatur, quia charitas convertendo animam ad Deum habitualiter, excludit formaliter habitualem averſionem, quam peccatum reliquerat, & quæ maxime habet rationem peccati. Unde etiam excludit formaliter maculam, & conſequenter cætera, quæ ad rationem peccati primario, vel ſecundario pertinere poſſunt, ergo eſt integra forma juſtificans. Et huic ſententiæ videtur favere Auguſt. non ſolum in loco allegato, ſed etiam in cap. 3. ejuſdem libri de Natur. & grat. ubi ſic ait: *Charitas eſt, qua una vere juſtus eſt, quicumque juſtus eſt*; & in cap. ult. *Charitas inchoata, inchoata juſtitia eſt, charitas provecta, provecta juſtitia eſt: charitas magna, magna juſtitia eſt, charitas perfecta, perfecta juſtitia eſt*, & plura alia ſimilia ſuperioribus allegavimus. Poſſumus nunc addere Concil. Trident. in dicto cap. 7. nam poſtquam dixit, formalem cauſam juſtificationis eſſe juſtitiam inhærentem, ſubdit ſtatim, hoc fieri cum *per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui juſtificantur, atque ipſis inhæret*.

Habitum charitatis eſſe totalem juſtificationem probatur.

10. Verumtamen prædictus auctor ſupponit in juſtificatione non infundi nobis aliam formam a charitate diſtinctam, excellentiorem illa, quæ per antonomaſiam gratia dicatur, & ex illa hypotheſi probabiliter loquitur. At vero ſuppoſita contraria ſententia, quam nos defendimus, hæc non poteſt ſubſiſtere, nec conſequenter defendi, ut patebit facile diſcurrendo per rationes illius ſententiæ. Nam ſola charitas, etiam ſuppoſita fide, & ſpe, non diſponit hominem ſufficienter ad finem ſupernaturalem: nam prima diſpoſitio neceſſaria eſt, quod finis ille fiat connaturalis homini, non fit autem connaturalis per amorem, ſed per formam dantem eſſe ſupernaturale, cui ille finis ſit connaturalis, & ideo habeat appetitum ad eundem finem tam innatum, quam elicitum. Deinde nec ad media ad illum finem ſufficienter diſponit, quia nec dat proximas facultates, ſeu virtutes operandi omnes actus juſtitiæ, nec illas eminenter continet, quia neque poteſt illas efficere, neque actus illarum elicere, neque ad imperandum illis, vel ut illas informet, neceſſe eſt, ut illas contineat eminenter, ſed ſatis eſt, quod pro objecto habeat ipſum finem ultimum, ad quem aliæ virtutes referri debent. Unde etiam ſpes poteſt ſuo modo inferioribus virtutibus imperare, & religio, vel pœnitentia, licet illas eminenter non contineant. Neque etiam habitus charitatis comparatur ad alias virtutes ut forma, in qua radicentur, vel cui debeantur, ſed hoc eſt proprium gratiæ, quæ ex hac parte perfectius diſponit animam ad omnes actus juſtitiæ, quam charitas. Unde etiam charitas nullo modo eſt principium per ſe dans phyſicam facultatem operandi omnes actus juſtitiæ, ſed illos tantum, quos poteſt elicere, gratia autem (ut eſt probabile) per ſe influit in omnes actus ſupernaturales, tanquam principale principium ſui ordinis, ut ſupra dictum eſt.

Rejicitur prior ſententia.

11 Præterea licet charitas det animæ pulchritudinem, id ſolum eſt in una potentia, & in ordine ad ſpeciales actus, quod etiam ſuo modo præſtant ſpes, & alia dona potentiarum, minus quidem perfecto modo quoad ſpeciem virtutis, cum quadam vero paritate in modo limitato ad certum genus pulchritudinis, & operationis: gratia vero ipſam animam ſecundum ſubſtantiam ejus reddit pulchram, & conſequenter gratam, & amabilem Deo altiori modo, ſine quo non poteſt vera reconciliatio cum Deo perfici. Nam prima ratio intrinſeca, quæ formaliter facit hominem dilectum Deo, non eſt charitas, ſed gratia. Alioqui Deus diligeret juſtum dilectione amici, quia ab ipſo diligitur, quod non ita eſt: nam potius Deus diligendo hominem per gratiam facit illum dilectorem ſui per charitatem. Quomodo poteſt probabiliter intelligi illud Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum S. qui datus eſt nobis*, datur enim per gratiam, per quam facit nos dilectos, & ſic datus infundit etiam charitatem, per quam facit dilectores. Denique ſuppoſita illa ſententia, præcipua macula peccati conſiſtit in carentia gratiæ, & ita non poteſt ſufficienter excludi per ſolum habitum charitatis; ergo ex hac parte non poteſt ſola charitas eſſe integra, & perfecta forma juſtificans. Præter quam quod nec poteſt per ſe dare jus filiationis ad vitam æternam, ut idem auctor fatetur, cum tamen Concil. Trident. conſentanee ad Scripturam formæ juſtificanti tribuat, filium, & hæredem conſtituere.

Charitatem non poſſe eſſe plenam formam juſtificãtem amplius oſtenditur.

13 Nullo ergo modo admitti poteſt a nobis, quod aliquis habitus ſit ſufficiens forma juſtitiæ ſine conſortio gratiæ. Probabile autem eſt, charitatem cum gratia complere formam juſtificantem. Sic enim probabiliter poſſunt applicari rationes Bellarm. ad illud quaſi vinculum duarum formarum, quæ ita ſunt natura connexæ, ut unam moraliter componant. Nam ita eſſentialiter concurrunt ad unum amicitiæ vinculum, & ad plene expellendum peccatum; ergo probabiliter dici poteſt, complere eſſentialiter formam juſtificantem, nam fides, & ſpes, licet ſint neceſſariæ, videntur eſſe potius quædam præparationes ad juſtitiam, quam partes ejus, & alia dona, vel virtutes, quæ conſequuntur, ſunt veluti paſſiones, ſeu proprietates. Et ad hunc ſenſum poſſunt facile accommodari verba Concil. Trident. Can. 11. ubi damnando illud dogma, quod juſtificatio ſit ſola peccatorum remiſſio, addit. *Excluſa gratia, & charitate, quæ per Spiritum S. in cordibus eorum diffundatur, atque illis inhæreat*. Ubi licet non doceat, gratiam, & charitatem eſſe diſtinctas, indicat tamen ſub utraque ratione eſſe neceſſarias, & ſufficere ad juſtificandum impium.

Probabile eſt charitatem cum gratia complere formam juſtificantẽ.

13 Addimus vero ulterius, ſatis probabile eſſe, juſtitiam, quæ eſt forma juſtificans, eſſentialiter eſſe unam ſimplicem formam, eamque eſſe gratiam gratum facientem, quæ ſubſtantiam animæ informat. Ad hoc explicandum conſidero in primis differentiam inter juſtitiam hanc infuſam, ſeu divinam, & acquiſitam,

Satis probabile juſtitiã juſtificantẽ eſſe unam ſimplicẽ formam, nempe gratiam.

sitam, seu humanam. Nam acquisita per naturalem rationem, supponit tam primariam, seu radicalem, quam proximam facultatem operandi justa, solumque addit modum juste operandi cum promptitudine, & delectatione, & ideo solum perficit potentiam, quæ est principium proximum talium operationum, quia illi soli potest facilitatem in operando conferre, & quia in illa sola sunt actus, per quos potest talis justitia generari. At vero justitia divina, & infusa non supponit, sed confert simpliciter facultatem operandi justa in ordine divino, quia in ipsa anima, & in potentiis ejus, in suis solis naturalibus consideratis, proportionata non invenitur. Et quia hæc proportio non tantum in proxima potentia, sed etiam in principio principali, & radicali requiritur, ideo hæc justitia infusa, non solum in potentiis, sed etiam in ipsa anima, prout est principium principale operationum vitalium, necessaria est. Igitur ex hac parte habet hæc justitia, quod principaliter perficiat immediate ipsam animæ substantiam, & e contrario gratia, quæ essentiam animæ informat, ac supernaturaliter perficit, inde etiam habet, quod sit vera justitia, quatenus dat in suo ordine principalem quandam facultatem operandi justa.

Gratia est justitia universalis.

14 Unde etiam habet hæc gratia, quod ipsa per se spectata sit justitia universalis, quia est universale principium operandi justa. In quo superat omnes virtutes existentes in potentiis, etiam ipsam charitatem, quia illa etiam non dat facultatem operandi, nisi intra speciale genus virtutis proprie, & per se, licet per modum imperantis possit alias virtutes movere, & ad suum finem ordinare: at vero gratia, quæ est in essentia animæ, perficit substantiam animæ, quæ per se, & principaliter, & in suo genere immediate influit in omnes, & singulos actus vitales, etiam supernaturales suarum potentiarum, & ad hoc per ipsam gratiam perficitur, & elevatur, hinc ergo habet illa una qualitas gratiæ, ut sit quædam universalis justitia. Denique hinc etiam habet illa qualitas, ut secum afferat omnes virtutes dantes proximam facultatem operandi juste in illo ordine, in quolibet modo, & specie virtutis, nam ab illa fluunt aliquo modo ut supra visum est, & ideo in illa, tanquam in principio, vel radice, continentur: quod etiam de charitatis habitu verum est, quia sicut amor noster ad Deum nascitur principaliter ex amore Dei erga nos, ita habitus charitatis ex habitu gratiæ tanquam passio ex essentia nascitur, neque est mirum, cum etiam lumen gloriæ, & visio beata in gratia, tanquam in semine contineantur.

Resolutio gratiam esse formam justificantem simpliciter.

15 Hinc ergo concludimus, hanc simplicem qualitatem gratiæ per se solam esse formam justificantem simpliciter in ordine divino, saltem essentialiter. Probatur ex discursu facto, quia per se immediate perficit animam in ordine ad omnem operationem justam & secum affert virtutes, & dona, per quæ potentias perficit: nam illi debentur cum omnibus auxiliis necessariis, ut possit juste operari, & sic complet facultatem juste operandi, ergo hoc satis est, ut ipsa sit absoluta justitia essentialiter. Item hoc satis est, ut ipsa sit sanctitas, & sanitas animæ simpliciter, & ut expellat peccatum, ut infra videbimus, ergo etiam est satis, ut sit ipsa justitia. Præterea illa forma dicitur per antonomasiam gratia, quia speciali, & essentiali modo, ut sic dicam, facit hominem Deo gratum, & divinæ amicitiæ proportionatum; ergo simili ratione erit divina justitia, quia constituit hominem in eo statu, in quo possit operari justitiam apud Deum, non solum recte operando, sed etiam ex justitia merendo, & satisfaciendo apud Deum, quod nec charitas ipsa habet, sed a gratia hunc statum participat, & ideo gratia vocatur forma charitatis a D.Thom.quæst.27.de Verit.art.6.ad ult.ubi ait, quod *gratia præparat voluntatem mediante charitate, cujus gratia est forma*, & artic.5.ad 5.ait, gratiam esse formam charitatis, & aliarum virtutum, quia omnes habent efficaciam merendi a gratia.

16 Quapropter hic modus dicendi est valde consentaneus doctrinæ D.Thom.in citatis locis, & in eodem art.5. ad 17. ubi inquit: *Immediatus effectus gratiæ est, conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis, sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus est elicere actus meritorios, &c.* Et in solut. ad 9. ait, *quod una gratia perficit omnes potentias, non quidem ita, quod sit in omnibus sicut in subjecto, sed in quantum informat omnium potentiarum actus.* Ergo hæc una gratia dici potest vera, & essentialis justitia. Sic enim dicit idem D.Thom.1.2.quæst. 110. artic.3. ad 2. omne bonum opus attribui gratiæ, non ut virtuti proxime operanti, sed ut radici bonitatis in homine & ad 3. ait, gratiam supponi virtutibus infusis, sicut principium, & radix earum, quod etiam confirmat artic 4.ad 1.& 2.& quæst.111.art.2.ait, *quod habitualis gratia, in quantum animam sanat, vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur gratia operans, non effective, sed formaliter*, ut in solut.ad 1.declarat.

Resolutio hæc est juxta doctrinam D.Thom.

17 Possunt præterea juxta hanc sententiam optime intelligi locutiones Script. Concil.Trident.Augustini, & aliorum Patrum. Nam Scriptura sæpe tribuit justificationem gratiæ: *Justificati gratis per gratiam ipsius* Rom. 3. quod optime potest de gratia gratum faciente intelligi. Unde cap.5. additur: *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum Jesum Christum per quem & habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, & gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*, quod soli gratiæ gratum facienti propriissime convenit: nam illa est, quæ dat jus gloriæ, & filios Dei constituit, ut supra declaratum esse. Et inferius dicitur charitas infundi in cordibus per Spiritum S. quod datus est nobis, utique per gratiam, ut supra ponderavi. Et consonat illud ad Tit.3. *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit, per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus S. quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Dominum nostrum, ut justificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ.* Ubi per eandem gratiam justificari dicimur, per quam & Spiritus in nos effundi, & nos salvari, regenerari, & hæredes vitæ æternæ fieri dicimur: regeneratio autem per se terminatur ad hanc gratiam, per quam divinam naturam participamus, & filii, ac hæredes constituimur, ergo per eandem dicimur justificari.

Hæc resolutio est conformis Script. Conc. & Patribus.

18 Quapropter de eadem gratia optime intelligitur etiam Concil. Trident. quoties formam justificantem gratiam appellat, & licet addat aliquid aliud, semper ponit illam primo loco, tanquam primariam, & essentialem formam. Sic sess.5.can.5 *per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur*, dicit, *culpam originalem remitti*. Et sess.6. cap. 4.describit justificationem, *ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei*. Ibi enim nomine gratiæ non potest generatim intelligi donum gratis datum, quia non sufficit quodlibet tale donum ad justificationem, intelligitur ergo speciale donum gratificans, ac per hoc justificans, & cum additur: *Et adoptionis*, satis declaratur esse hæc gratia sanctificans; nam illa est proprie adoptans, ut supra dictum est. Et in cap.7. dum dicit *per susceptionem gratiæ, & donorum*, illam ponit ut primam, & essentialem justitiam, cætera dona, ut illam consequentia. Et inter hæc dona numerat inferius charitatem, fidem, & spem, quia sunt præcipua, maxime vero adjungit gratiæ charitatem in can.11.quia nunquam separantur.

Concil. Trident. id ipsum docet.

19 Neque etiam D.August.ab hac sententia alienus est: nam licet frequenter justificationem tribuat charitati, & quia illa est nobis notior, & quia per proprios ejus actus ad gratiam, & justitiam comparandam præcipue disponimur, vel etiam quia per charitatem intelligit vinculum amicitiæ cum Deo, in quo principaliter gratia continetur: nihilominus aliquando tribuit formalem justificationem, vel gratiæ, vel justitiæ, distinguendo illam a charitate. Nam in lib. de Spirit.& lit.cap.32.in fine sic inquit: *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos, sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, & Domini salus,*

Idem sumitur ex doctrina August.

qua

qua nos salvos facit, & fides Jesu Christi, qua nos fideles facit. Ubi ficut ponit fidem a charitate diftinctam & formaliter conftituentem fidelem, ita ponit etiam juftitiam ab utraque diftinctam, & inhærentem homini, eumque formaliter juftum conftituentem, quæ certe non poteft effe, nifi gratia. Et in aliis locis fæpe dicit, defendere fe gratiam Dei, qua juftificamur, fub qua generali appellatione fine dubio includit omnia gratiæ auxilia, tamen etiam fignificat, omnia illa dari propter quandam fpecialem gratiam, *qua in adoptionem filiorum per Jesum Christum transferimur, & qua eruimur de poteftate tenebrarum, &c.* ut loquitur lib. de Hærefib. in 88. propria autem gratia, per qua adoptamur, & per quam formaliter a poteftate tenebrarum eruimur, eft gratia fanctificans. Et con. 26. in Pfalm. 118. *Qui*, inquit, *facit in homine juftitiam, nifi qui juftificat impium, hoc eft, per gratiam ex impio facit juftum. Unde ait Apoftolus, juftificati gratis per gratiam ipfius. Facit ergo juftitiam, i.e. opus juftitiæ, qui habet in fe juftitiam, i.e. opus gratiæ*. Et fimiles locutiones poffunt in aliis Patribus notari, qui etiam eandem formam dicunt effe juftificantem, & deificantem animam, feu illam divinæ naturæ participem reddentem, & fimilia, quæ fupra notata funt, & foli formæ gratiæ propriiffime conveniunt. Ea tamen omitto, quia in rigore non funt efficacia propter æquivocam fignificationem nominis, *gratia*. Nam illud de fe commune eft, quia forma gratiæ non habet fpeciale nomen ficut habet charitas, & aliæ virtutes, ideo ipfum commune nomen *gratia* per excellentiam illi tributum eft, & ideo non poteft cum certitudine conftare, in qua fignificatione nomen *gratiæ* in hujufmodi locutionibus ufurpetur, fuppofita tamen rei probabilitate fine dubio plurimæ illarum proprius de hac gratia, quam de aliqua virtute fpeciali intelliguntur. Nam etiam huic gratiæ optime juftitiæ opera tribuuntur, & tanquam radici, & principali principio, & quia ratione illius dantur auxilia. Unde illa etiam dici folet neceffaria ad fervanda mandata, & vincendas graviffimas tentationes, ut in lib. 1. & 2. vifum eft.

Gratia nō habet cōplementū justitiæ sine aliis infusis virtutib.

20 Ut vero rationibus dubitandi in principio pofitis, & argumentis prioris opinionis fatisfaciamus, addendum eft, licet unica gratia fit effentialiter juftitia infufa, nihilominus non habere complementum, feu ftatum juftitiæ fine aliis virtutibus infufis: unde quia nomine juftitiæ fignificari folet forma bene difponens hominem ad prompte operandum juftitiam, etiam quoad proximam facultatem operandi, ideo etiam juftitia fimpliciter dicta non folet fumi pro una illa qualitate, fed ut includit etiam alios habitus infufos cum debita proportione. Hoc ad fummum probant quæ in priori parte rationum dubitandi ex Conciliis Vien. & Trident. & ex ipfa appellatione generalis juftitiæ adjuncta funt. Declaraturque in hunc modum. Nam res certiffima eft, habitus virtutum dari homini jam participanti naturam Dei per gratiam, ut fit promptus, & bene difpofitus ad operandam juftitiam. Quod vero ad nomen pertinet, etiam eft certum ex ufu vocis ad ftatum, & complementum juftitiæ fimpliciter dictæ effe neceffariam illam proximam difpofitionem recte operandi, ergo recte etiam dicimus, juftitiam undequaque completam, & perfectam has omnes virtutes includere, & in collectione, concentu, & ordine illarum confiftere.

Responcetur ad 1. dicendi modum in initio cap. positum.

21 Eft autem obfervandum in hoc effe differentiam & inæqualitatem inter ipfofmet habitus virtutum: nam charitas eft proxime conjuncta cum gratia, & ex parte hominis complet vinculum amicitiæ cum Deo, & refpectu aliarum virtutum comparatur ut forma ordinans illas ad fupremum finem ultimum, & ideo maxime neceffaria eft ad hoc juftitiæ complementum, & ob hanc perfectionem, & connexionem cum gratia folet etiam appellari juftitia. At vero fides neceffaria eft ut fundamentum juftitiæ, ut Concil. Trident. interpretatur. Et ad illam accedit fpes, tanquam promovens aliquo modo illud fundamentum, & robur illi tribuens. Reliquæ autem virtutes & dona funt veluti inftrumenta neceffaria ad operandam, & confervandam juftitiam. Atque hæc omnia, unumquodque in fuo ordine, & gradu, ad juftitiæ complementum concurrunt. Et hoc etiam probant, quæ circa opinionem Vegæ, & Soti notabamus. Idemque intendit D. Thom. in locis illis allegatis. Et confonant etiam Augusft. lib. 19. de Civitat. cap. 27. Unde non negamus, quin fpeciali quadam, & majori ratione numerentur in hac forma juftitiæ Theologales virtutes; tum quia illæ funt præcipuæ; tum quia funt quafi per fe primo neceffariæ ad tendendum in Deum; tum etiam, quia de illis eft multo major certitudo, quod in juftificatione infundantur. Neque contra hoc obftant, quæ in rationibus dubitandi fecundo loco proponebantur: nam prima, & tertia ad fummum probant, gratiam effe juftitiam effentialem. Ad fecundam vero dicitur fidem in peccatore effe mortuam, & informem, & ideo in illo ftatu non effe, proprie loquendo, partem juftitiæ, fed fundamentum ejus, ut loquitur Tridentinum, vel inchoationem quandam juftitiæ ut loquitur Auguftin. quæft. 2. ad Simplician. Et propterea etiamfi gratia eadem in nobiliori ftatu beatitudinis, vel in Christi anima fit abfque fide, nihilominus juftitia infufa non in effentia, fed in quadam proprietate varietatem recipit, & ita facile omnia conciliantur.

Charitas maxime necessaria est ad hoc complementum justitiæ.

CAPUT X.

Utrum in juftificatione hominis vera peccatorum remiffio fiat?

1 HActenus formalem effectum gratiæ habitualis, quatenus aliquid perfectionis in homine ponit, quoad fieri potuit, explicuimus, eamque partem juftificationis, quæ in hominis renovatione confiftit, declaravimus: nunc dicendum eft, de altera parte, quæ ad remotionem mali, feu peccati fpectat. Poteft autem effe fermo vel de peccato jam commiffo, vel quod in futuro tempore committi poteft, & contra utrumque juvat gratia juftificans (ut ex Conc. Milevit. & Cœleftino Papa paulo ante diximus) diverfo tamen modo, nam contra peccatum commiffum fuccurrit, ut gratia operans juxta modum loquendi D. Thom. id eft, informando contra futurum peccatum ne committatur, juvat ut gratia cooperans, id eft, efficiendo, & ideo prior tantum confideratio ad hunc locum fpectat, de pofteriori autem in lib. 1. & 6. multa dicta funt, & in libr. 10. ex profeffo tractanda eft. Sub peccato autem commiffo peccatum etiam contractum comprehendimus, nam commiffum proprie dicitur actuale, feu perfonale peccatum: contractum autem originale vocatur, quia non propria voluntate fit, fed origine trahitur. Actuale autem peccatum rurfus dividitur in mortale, & veniale; ex quibus illud prius cum originali convenit in effentiali culpa, feu macula habituali, & in oppofitione ad gratiam, & juftitiam, & ideo fub abfoluta peccati appellatione, utrumque comprehendimus: nam de utriufque exclufione dicturi fumus. Peccatum autem veniale non ita opponitur habituali gratiæ, nec per illam formaliter excluditur, & ideo ejus remiffio per fe ad præfentem effectum non fpectat, aliquid vero obiter attingemus. Denique in peccato commiffo duo funt, fcilicet culpa, & reatus pœnæ: & utriufque remiffio fit per gratiam, principaliter tamen remiffio culpæ: & ideo hæc præcipue confideranda eft in præfenti: nam remiffio pœnæ magis ad materiam de fatisfactione pertinet, attingemus autem ea, quæ cum remiffione culpæ connexa fuerint. Primum ergo omnium videndum eft, qualis remiffio culpæ per Chriftum fiat; poftea quomodo fit effectus gratiæ habitualis, dicemus.

Sensus quæstionis.

2 In quæftione igitur propofita hæretici hujus temporis, cum totam juftificationem in fola peccatorum remiffione conftituant, talem peccati remiffionem confingunt, ut fola remiffio pœnæ, & non culpæ cenferi debeat. Dixit enim Luther. art. 2. conculcare Chriftum, & Paulum, qui negat, in puero baptizato manere peccatum. Aliis vero locis dicit, propter fidem non imputari. Addidit vero in art. 10. peccata manere, nifi credantur remiffa, in quo videtur e contrario fentire, quod, fi credantur remiffa, non manent, intelligit autem tunc non manere, quia non imputantur. Et fic etiam dixit Chemnitius, in baptifmo fieri plenam,

Figmentū hæreticorum.

Staplet. lib. 3. de Justific. cap. 8.

plenam, & perfectam remissionem peccatorum, ita vero declaravit illam, ut dixerit, manere in renato tale malum, propter quod juste posset a Deo damnari, sed propter Christum non imputari illud ad damnationem, & hanc esse plenissimam remissionem. Unde alii liberius loquuntur dicentes, peccata non ita remitti, ut tollantur penitus; & evellantur, sed ut radantur seu potius tegantur, quatenus Deus per Christi justitiam homini imputatam illa peccata homini non imputat ad condemnationem. Quod profecto syncere, & sine tergiversatione rem explicando, nihil aliud est, quam dicere, peccata remitti, nihil aliud esse, quam non puniri ex indulgentia, & concessione Dei, & ita remitti quoad pœnam, non quoad culpam. Et hunc errorem, saltem quoad modum loquendi, olim docuisse aliquos hæreticos retuli in 3.tom. 3.part. disput. 26. ubi etiam adverti, Pelagianos illum tribuisse August. ex eodem lib. 1. contr. duas Epist. Pelagian. cap. 13. Fundamenta hæreticorum postea dissolvemus, nunc veritas catholica stabilienda est.

Veritas Catholica statuitur.

3 Primo ergo asserimus, Deum hominibus justis vere, & proprie remittere peccata, ita ut post remissionem nihil, quod veram rationem culpæ habeat, in ipsis maneat. Hanc assertionem fere sub his verbis definit Concil. Trident. sess. 5. cap. 5. & licet de peccato originali specialiter loquatur, tamen comprehendit omnia alia, quæ cum illo possunt esse conjuncta, & omnia dicit per baptismum omnino deleri. Quod latius docet in sess. 6. Nam in c. 4. definit justificationem esse translationem ab statu peccati ad statum filiorum Dei, & in cap. 7. docet, simul cum justitia recipere hominem veram remissionem peccatorum, quia illa est vera, & perfecta justitia, quæ renovat animam, & in cap. 14. addit, idem quoad remissionem culpæ, & pœnæ æternæ credendum esse de justificatione, quæ per pœnitentiæ sacramentum in re, vel in voto post baptismum fit. Et in sess. 14. cap. 2. & 3. & can. 3. & 4. eandem doctrinam tradit. Probari autem potest primo expressis Scripturæ testimoniis Psalm. 50. *Lavabis me, & super nivem dealbabor*, quod nullo modo vere dici posset, si post remissionem peccata remanerent, & ideo ibidem petit David. *Averte faciem tuam a peccatis meis, & omnes iniquitates meas dele*. Ubi non tam erat solicitus de remissione pœnæ, quam culpæ; tum quia hæc proprie iniquitatis nomine significatur; tum etiam, quia alias Deus remitteret injuriam sicut homo, & non magis deleret iniquitatem, quam deleat homo, qui supplicium remittit. Et idem beneficium agnoscit David Psalm. 102. dicens: *Longe fecit a nobis iniquitates nostras*. Similis promissio habetur Isai. 1. *Venite, & arguite me*, usque ad illud: *Sicut nix dealbabuntur*. Unde cap. 7. dicitur: *His est omnis fructus, ut auferatur peccatum*, & cap. 43. *Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*, & c. 44. *Delebit ut nubes iniquitates tuas, & quasi nebulam peccata tua*. Et multa similia habentur Ezech. 18. & 36. & Mich. 7. *Quis Deus similis tui, qui aufers iniquitatem, & transis peccatum reliquiarum plebis tuæ*; & infra: *Deponet iniquitates nostras, & projiciet in profundum maris omnia peccata nostra*. In novo autem testamento multa sunt similia testimonia. Optimum illud est, quod adducit Concil. ex Epistol. ad Rom. 8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Jesu*. Et 1. ad Corinth. 6. post enumerationem peccatorum subdit Apostolus: *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ad Ephes. 1. late describitur perfecta munditia, quæ fit per baptismum.

Probatur 1. Ex Scripturæ testimoniis.

Testimonia redemptoris hoc deinde probant.

4 Secundo sunt optima illa testimonia, & ex eis sumitur efficacissima ratio, in quibus Christi redemptio, & finis adventus ejus commendatur. Nam Jerem. 31. post illam promissionem: *Fœmina circumdabit virum*, & post illam: *Ecce dies venient, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Juda fœdus novum, &c.* additur: *Propitiabor iniquitati eorum, & peccati eorum non memorabor amplius*. Paulus allegans ad Hebr. octavo, & decimo ait: *Quia propitius ero iniquitatibus eorum, & iniquitatum, ac peccatorum eorum jam non recordabor amplius*. Unde Pet. Actor. decimo generatim dixit: *Huic omnes Prophetæ testimonium perhibent, remissionem accipere per nomen ejus omnes, qui credunt in eum*. Et ita etiam in novo testamento finis adventus Christi ad remittenda peccata fuisse dicitur, ut 1. Joan. 3. *In hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*, quæ opera non sunt, nisi peccata. Et ad Hebr. 9. dicitur: *Christus mortuus ad multorum exhaurienda peccata*: imo cap. 1 dicitur etiam nunc sedere in cœlis, *purgationem peccatorum faciens*, & Joan. 1. de illo dixit Baptista: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*, & ipsemet Christus de se dixit: *Non veni vocare justos, sed peccatores*. Christus autem vere, & perfecte, imo cum infinita abundantia, & excessu munus suum redemptoris explevit, ergo impium est cogitare sanguinem Christi non vere, & perfecte mundare homines a peccatis. Alioqui quomodo vera est illa exaggeratio Pauli: *Non sicut delictum, ita & donum, sed excedit beneficii magnitudo*. Delictum enim Adæ vere fecit homines peccatores; ergo multo magis meritum, & satisfactio Christi facit justos, & propter illa vere Deus nobis peccata remittit. Unde eleganter Bernar. Epist. 190. in posteriori parte ejus, defendens Christi redemptionem, inquit: *Subjecit me illa causa secretior peccati, subduxit me illa ratio occultioris justitiæ. Aut si gratis venundatus sum, gratis non redimar? An peccatum in semine peccatoris, & non justitia in Christi sanguine? nec patitur ratio æquitatis, ut ex æquo contendant, sed vincat necesse est spiritus carnem, ut sit efficacior causa, cujus est potior & natura, quo plus videlicet prosit generatio secunda, quam prima nocuerit*. Denique confirmat hoc August. in Enchir. cap. 52. simili anthitesi ex Paulo desumpta dicens: *Sicut in illo vera mors facta est, ita & in nobis vera remissio peccatorum: & sicut in illo vera resurrectio, ita & in nobis vera justitia*, alludens ad illud Pauli ad Rom. 4. *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram*.

5 Tertio possunt multa ex Patribus referri, sed in re clara, & quæ passim invenientur, sufficit pauca attingere. August. sæpe declarat, justificare impium nihil aliud esse, quam ex impio pium facere, impietatem tollendo, & pietatem per justitiam conferendo, conc. 1. in Psal. 30. & Epist. 120. cap. 20. Specialiter vero lib. 1. contra duas Epistol. Pelag. cap. 13. adversus quendam Pelagianum, qui catholicis imponebat, quod dicerent, baptisma non auferre crimina, sed radere, ait: *Quis hoc, nisi infidelis affirmet? Dicimus enim baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere*. Similia fere habet Greg. l. 9. Epist. 39. circa finem: *Si qui sunt* (ait) *qui dicant, peccata in baptismo superficie tenus dimitti, quid est hac prædicatione infidelius?* Ambr. etiam l. 6. in Lucam in principio sic inquit: *In eo justificatio Dei est si non ad indignos, & obnoxios, sed ad innocentes per ablutionem factos videatur, & justos sua munera transtulisse*. Vocat autem innocentem, non eum qui nunquam peccavit, vel sub peccato fuit, sed eum, qui per justitiam fit immunis a peccato; unde subjungit: *Ergo is, qui peccat, & confitetur Deo peccatum, justificat Deum, cedens Deo vincenti, & ab eo gratiam sperans. In baptismate igitur justificatur Deus, in quo est confessio, & venia peccatorum*. Similia habet in Psalm. 50. *Justificeris in sermonibus tuis*, & super alia ejusdem Psalmi verba, *super nivem dealbabor*, dicit hoc fieri, quando culpa remittitur.

3. Ex Patrum authoritate eadem veritas illustratur.

6 Similiter Chrysost. Hom. 2. in eundem Psal. *Sola gratia* (inquit) *sordes meas perfecte abstergere, ac nivis candorem mihi conciliare potest*. Et Isai. 1. tractans similia verba: *Sicut nix dealbabuntur*. *Animam* (inquit) *adeo peccatorum eluvie squalentem, ut excepisse videantur tincturam nequitiæ, non solum ab omni liberam malitia, sed & splendidam reddit, & cumprimis illustrem*. Et optime Theodor. in Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*. *Ea* (inquit) *liberalitate utitur Deus, ut non modo remittat, verum etiam peccata obliteret, ita ut neque vestigia eorum remaneant*. Quod specialiter tradit de remissione, quæ fit in Baptismo. Et inferius ponderat illa verba: *Et tu remisisti impietatem peccati mei*. *Quod non dixit. Remisisti mihi peccatum, sed impietatem peccati mei*. *Hoc est* (ait) *non condigna pœna peccatorum*

catorum me punisti, verum excessum quidem peccati remisisti. Denique Bernar. d.Epist.109.inde hoc confirmat, quod per justificationem reconciliamur Deo, *juxta illud reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus.Ubi reconciliatio*(inquit)*& remissio peccatorum. Nam si dicente Scriptura, peccata nostra separant inter nos, & Deum nostrum, manente peccato non est vera reconciliatio, in quo ergo remissio peccatorum? Hic calix, inquit, novi testamenti in meo sanguine, qui pro vobis effundetur in remissionem peccatorum. Itaque ubi reconciliatio, ibi remissio peccatorum.* Quę verba & apertis Scripturæ testimoniis, & optima ratione veritatem catholicam confirmant. Solent præterea Patres tractantes de baptismo multis modis exaggerare perfectam remissionem peccatorum, quam confert, quos Patres allegavi 3.tom. 3.part. d.26. sect.1.& alios hic refert Valentia. Respondendo denique sequenti objectioni hæreticorum, alia Patrum testimonia proferemus.

Ratione tandem confirmatur Dilemma. 7 Ultimo argumentari possumus ratione, & potissima sumenda est ex gratiæ excellentia, qua homines justificantur, quæ quidem explicabitur in discursu sequentium capitum, declarando modum, quo per gratiam peccata remittuntur. Nunc alia utor ratione:quia vel peccata non vere tolluntur per remissionem, quia Deus non potest illa destruere, vel quia non vult, neutrum autem dici potest sine magna stultitia, & impietate, ergo. Probatur minor de potestate, quia remittere peccatum, non est facere,ut peccatum commissum non fuerit commissum: nam hoc clare implicat contradictionem, & ideo fortasse dicitur Nahum 1. quod, *Deus mundans, non facit innocentem*,ut multi exponunt,licet alium possit habere sensum. Intelligendum ergo est, quia peccatum transit actu, manere reatu, ut sæpe loquitur August.remittere peccatum, nihil aliud esse,nisi tollere seu destruere id quod manet ex actu peccati, quicquid aliud sit: constat autem, posse Deum auferre id, quod actus peccati potuit introducere; tum quia non est potentius peccatum, quam Deus; tum etiam, quia in hoc nulla repugnantia excogitari potest. Alioqui peccatum semel commissum etiam in beatitudine maneret contra illud Apocal.21.*Non introibit in illam aliquid coinquinatum:* tum denique, quia homo peccando potest in se delere justitiam a Deo inditam, ergo multo magis Deus justificando poterit delere injustitiam, quam in se fecit homo.

Probatur 1. pars minoris.

8 Altera vero pars Minoris de voluntate probatur, quia est contra veritatem,& justitiam Dei,qui hominibus peccatoribus remissionem promittit (si ad ipsum convertantur) & cum omni exaggeratione, qua explicari potuit vera remissio cum destructione peccati. Est etiam contra misericordiam Dei,quę tunc magna ostēditur, quando magna peccata remittit, juxta illud,Psal. 50.*Miserere mei Deus secundum magnam misericordiā tuam*, ut ibi Ambr. & Theod. exponunt. Est præterea contra veram,& copiosam Christi redemptionem,non enim venit Christus solum, ut nos a pœnis peccatorum liberaret, sed maxime, ut malitiam ipsam, & iniquitatem peccati a nobis auferret, ut testimonia superius adducta convincunt, & illud maxime ad Colos.1.*Eripuit nos de potestate tenebrarum,& transtulit in regnum filii dilectionis suæ, in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus remissionem peccatorum*, *& c. 2. Et vos cum mortui essetis in delictis, & præputio carnis vestræ, convivificavit cum illo donans vobis omnia delicta.* Et similia frequenter leguntur,quæ in rigore vera non sunt, si Deus non vere, & ex animo peccata remittit, neque id Christus ab ipso promeruit. Accedit,quod nullo vel apparenti fundamento possunt duci hæretici ad negandum habere Deum istam voluntatem vere remittendi peccata, cum in ejus libertate posita fuerit, & nullibi contrariam voluntatem revelaverit.

Probatur 2. pars minoris.

Hæreticorum falsitas. 9 At vero hæretici doctrinam suam putant necessario consequi ex alio suo dogmate jam improbato, quod homines non justificantur per infusionem justitiæ propriæ, sed per imputationem alienæ. Specialiter autem hoc confirmant quoad remissionem peccatorum ex verbis Psalm. 31.*Beati quorum remissæ sunt iniquitates & quorum tecta sunt peccata, beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.* Ubi tria ponuntur verba videlicet. *Remittendi,tegendi*,& *non imputandi*,& super eadem peccata cadere, & idem significare intelligunt hæretici, addita vero esse ad majorem explicationem, id est, ut per verbum tegendi explicetur verbum remittendi, quia scilicet, illa remissio non fit auferendo peccatum, sed tegendo ipsum sub Christi justitia. Quomodo autem tegatur, per verbum, *non imputandi* declaratur, quia nihil est aliud, nisi ad pœnam, & damnationem non imputari. Sicut etiam Ezech. 33. de peccatore agente pœnitentiam dicit: *Omnia peccata ejus, quæ peccavit, non imputabuntur ei*. Hanc autem esse vim verbi non imputandi in verbis David,suadent ex Paulo Rom.4.dicente: *Ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei*; ubi verbum *reputandi*, idem esse videtur cum verbo imputandi. Unde colligunt justificationem fieri per imputationem justitiæ Christi ex divino beneplacito, & favore, quem nomine gratiæ intelligunt. Ad hoc autem confirmandum inducit Paulus verba David, dicens: *Sicut & David, dicit, beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus. Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum.* Sensit ergo Paulus, nihil aliud esse remitti peccata, nisi propter imputatam justitiam Christi non imputari ad damnationem. Et inde etiam colligunt, sensisse Paulum, totam justificationem nostram in hujusmodi remissione, & in sola illa positam esse.

Unde sui errorem colligant hæretici. 10 Denique quod hic remissionis modis sit consequens ad modum justificationis per justitiam imputatam collegisse videntur: vel ex eo, quod justitia aliena, & extrinsecus imputata sicut non potest hominem vere, & intrinsece bonum reddere,ita nec potest intrinsecam malitiam ab illo auferre, sed ad summum potest valere, ut ad novum nocumentum, malum scilicet pœnæ, ille non imputetur: vel ex eo, quod putant omnem justitiam nostram, seu in nobis existentem esse defectuosam, & peccaminosam. Illi enim censent, omnia opera nostra esse mala, & de se pœna digna, nisi propter fidem non imputentur. Præter hanc enim justitiam operum vel non cognoscunt aliam internam inhærentem habitualiter, vel nolunt esse magis puram, quam sint ipsa opera, ideoque concludunt, non posse valere ad remissionem peccati perfectam, & (ut ita dicam)per eradicationem ejus, sed necessariam esse externam justitiam per fidem applicatam, ut ipsamet opera ad ultionem non imputentur. Unde ad dilemma propositum a nobis, an hæc remissio sit imperfecta, vel quia Deus non potest concedere perfectiorem, vel quia non vult, respondere possunt, potuisse quidem Deum plene tollere peccatum, si hominem ad statum originalis justitiæ, vel alium perfectiorem restituere voluisset, tamen ex suppositione, de qua nobis constat, quod noluit ab eo auferre concupiscentiam & peccati fomitem, hoc ipso necessario noluisse peccatum radicitus tollere, quia relinquendo concupiscentiam, & peccatum relinquit, & radicem, unde cætera opera inficiuntur, & fiunt peccata, unde consequenter fit, ut etiam priora peccata radicitus evelli non possint, quamdiu concupiscentia in nobis manet.

Respōsio hæreticorum ad dilemma supra positum.

Davidis verba exponuntur. 11 Ad primam hujus objectionis partem inprimis dicimus, cum in verbis David unum sit proprium, & aliud metaphoricum, potius esse verbum proprium in sua proprietate accipiendum,& ad illam trahendam esse alterius verbi metaphoram, quam e converso ex uno metaphorico verbo sumendam esse licentiam ad omnia metaphorice, & improprie interpretanda: cum sit regula generalis, interpretandam esse Scripturam cum proprietate, quoad fieri possit. Cum ergo verbum, *remittendi*, proprium sit, & in rigore significet ablationem peccati, hoc intelligendum est significatum esse a David in illis primis verbis: *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates*. Et ita intelliguntur communiter a Patribus, unde reliqua duo verba ita accipiuntur ab eisdem, ut prioris verbi proprietatem non evertant. Unde Aug. ibi exponendo sequentia verba,*& quorum tecta sunt peccata*, statim admonet: *Nec sic intelligas, quod dixit, peccata cooperta sunt, quasi ibi sint, & vivat.* Et Basil. ibidem dixit, tanta benignitate Deum uti cum peccatoribus, *ut non solum peccata remittat, sed etiam*

conte-

contegat, sentiens, verbum tegendi, non solum non minuere veritatem remissionis, sed aliquid etiam illi addere, quid autem hoc sit, non declarat.

Prima Patrum expositio in verba psal. citata.

12 Duobus ergo præcipue modis illa tria verba exponuntur a Patribus, & in utroque modo est inter eos aliqua varietas. Prior modus exponendi est, ut illa tria verba, *remittendi*, *tegendi*, *& non imputandi*, non ad eadem, sed ad diversa peccata, & opera referantur: & ita diversos effectus in eis significent. Alter vero modus est, ut in eadem peccata illa tria verba cadant, & diversos gradus, seu effectus remissionis indicent, ita ut secundum verbum non solum non minuat, verum etiam prius augeat, & tertium addat aliquid super utrumque. Priorem modum exponendi indicat, & sequitur Basil. orat. 40. de Sancto baptismate: nam primam partem verborum his verbis exponit: *Hoc plenæ, & accumulatæ purgationis est*. Unde illa intelligere videtur de peccatis commissis ante baptismum quorum plenissima remissio per baptismum datur. Secundam partem ita exponit: *Hæc iis congruit, quorum intimæ animi partes nondum purgatæ sunt*. Unde Nicetas ibi de peccatis post baptismum commissis, & de remissione illorum, quæ per pœnitentiam fit, interpretatur: quia per illam licet tollantur peccata quoad culpam, & pœnam æternam, non tamen quoad omnem reatum pœnæ temporalis, nec quoad venialia omnia, regulariter loquendo. Quia vero David de remissione peccatorum in omni tempore loquutus est, non possunt verba limitari ad remissiones, quæ nunc fiunt per sacramenta baptismi vel pœnitentiæ. Igitur sententia Nazianzeni est, ut per illas duas partes, duæ remissiones peccatorum significentur, una plenissima, altera minus perfecta, non vero talis, ut relinquat peccata, quæ tegere dicitur quoad culpas eorum, sed solum quoad aliquem reatum, vel aliquas peccatorum reliquias. Tertiam vero partem exponit de quibusdam operibus, quæ secundum se sunt peccata, tamen propter intentionem bonam operantis, & probabilem ignorantiam excusantur. Et ita accipit verbum, *non imputandi*, in omni proprietate, quia non significat remissionem, sed excusationem, illa enim non imputantur, quæ alicujus culpæ non ascribuntur. Aliter Innocentius III. in exposit. Psalm. 2. primam partem intelligit de vera remissione peccati originalis, & extendi debet ad mortalia, quæ vere remittuntur. Secundam exponit de venialibus peccatis, quæ homini non remittuntur, cum justificatur, quæ tegi dicuntur ratione gratiæ, & charitatis, per quas postea facile expiari possunt. Tertiam vero partem intelligit de quibuscunque peccatis, a quibus homo præservatur, ne illa committat, ita ut non imputari sit non permittere, ut illa committantur, quæ est dura significatio. Hæc vero, & similia optima sunt ad doctrinam piam, & moralem; non videntur tamen ad literam intenta.

Secunda expositio.

13 Alter igitur modus exponendi est, ut ad eandem peccatorum remissionem illa tria verba referantur, sive enim per tria nomina peccatorum, vel iniquitatum, aut injustitiarum, quæ in Hebræo sunt diversa, significentur varii gradus peccatorum, sive indefinite quælibet peccata (nam in hoc etiam est varietas expositionum) semper illa tria verba possunt ad eadem peccata, vel ad quemcunque cumulum peccatorum cujuscumque ordinis referri. Quod inprimis tradit Ambr. (vel quicumque sit expositor) ad Rom. 4. dicens: *Ad laudem gratiæ prolixius loquitur, ut amplificet donum Dei. Tres enim gradus fecit propter delictorum varietatem. Quorum primus est iniquitas, vel impietas, dum agnoscitur creator. Secundus gravium peccatorum. Tertius levium, hos tamen omnes in baptismo obliterari. Tribus his gradibus totius peccati corpus significavit*. Et nihilominus de tribus verbis ait: *Remittere, tegere, & non imputare, una ratio, & unus est sensus, omnia enim uno motu obtinentur*; & infra: *Unius autem significationis sunt verba, quia & cum tegit, remittit, & cum remittit, non imputat*. Quæ expositio certe satis probabilis est, nam quod proprie significat remittere, metaphorice dicitur Deus tegere, nam Deus maculam, & offensionem relictam ex peccato tollit, cum illud remittit: quia vero peccatum semel commissum non potest non esse commissum, dicitur tegi, quia jam non videtur a Deo, utique puniendum, ut ibi exponit August. seu quia jam non videtur ut præsens, sed ut præteritum & velamine gratiæ occultatum, ut jam dicam. Et eadem ratione dicitur non imputari, utique ad pœnam, saltem æternam, quod in omni proprietate verum est, etiamsi peccata quoad culpam radicitus tollantur. Imo juxta debitum providentiæ ordinem non posset illud aliter esse verum, quia si peccatum in homine maneret non posset Deus, cum sit justissimus, illud non punire.

Tegendi metaphoram aliter plures Patres explicant.

14 Quamvis autem hæc responsio sufficeret, omittendum non est, quod multi Patres addunt circa metaphoram verbi *tegendi*. Ajunt enim peccata tegi, quia non solum quatenus durabant, excluduntur, sed etiam quatenus commissa fuere, & jam non possunt non esse commissa, saltem virtutibus, & sanctis actionibus operiuntur. Quod potest intelligi fieri, vel in ipsomet justificationis momento, quia simul ac remittuntur peccata, infunduntur virtutes, & præsertim charitas, quæ operit multitudinem peccatorum, ut dixit Gregor. in Psalm. 2. Pœnit. Et sic dixit August. q. 108. in Exod. *fieri confessionem peccatorum, ut per gratiam aboleantur, hoc est tegantur*. Et statim adjungit verba Psalmi. Et Ambr. in Apolog. David 1. part. cap. ult. *Remissionem* (inquit) *meruit peccatorum, & texit charitate*. Et nomine ejus Victor. in lib. de Pœnit. cap. 6. in tom. 5. operum Ambrosii: *Vult cordis tui nudare secretum, ut indulgentiæ suæ dono operiat turpitudinis nuditatem*. Tantum ergo abest, ut verbum tegendi remissionem peccati minuat, ut potius alium positivum effectum justificationis indicet, ejusque perfectionem. Unde optime Chrysologus, serm. 3. de Filio Prodig. *Delicta* (inquit) *non videt vis amoris, & ideo pater peccata filii redemit osculo, clausit amplexu: ne nudaret pater filii crimina, pater filium ne fœderat, pater sic curat filii vulnera, ne filio cicatricem, nævum filio ne relinquat*; & subdit: *Beati* (inquit) *quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*.

Alia expositio verbi tegendi.

15 Alii vero non referunt verbum tegendi ad gratiam primæ justificationis, sed ad subsequentia opera, ita ut beati dicantur, non solum quibus remissa fuere peccata, sed etiam quibus datum est, ut per opera subsequentia ita illa tegant, ut eorum memoria prorsus deleatur, & ita occultentur. Sic Origen. ad Rom. 4. atque etiam Ambros. in dict. Apolog. & in lib. de Noe, & arca cap. 31. & lib. 2. de Pœnit. cap. 5. & Philo Carpath. Episc. in Cantic. cap. 4. ad finem, & addit verba Apocal. 16. *Beatus qui vigilat, & custodit vestimenta sua, ne nudus ambulet, ut videatur turpitudo ejus*. Et similia sunt in cap. 3. *Suadeo tibi emere a me aurum ignitum probatum, ut locuples fias, & vestimentis albis induaris, ut non appareat confusio nuditatis tuæ*. Illa autem vestimenta, ut omnes recte exponentes intelligunt non sunt, nisi vel opera bona, vel virtutum habitus, sine quibus homo coram Deo nudus, & turpis apparet. Illa ergo sunt vestimenta, quibus peccata tegi dicuntur, non quia sub illis lateant, sed quia nuditas, quam ipsa induxerant, charitate, & virtutibus tegitur.

Quomodo peccata dicantur non imputari.

16 At vero non imputatio peccati, cum negatio sit, non potest effectum positivum, etiam metaphorice, significare. Proprie igitur indicat condonationem pœnæ. Potest autem intelligi vel de pœna æterna, ut ita in omni prima justificatione, & peccati remissione illa non imputatio locum habeat, ut ibi exposuit Lyra, vel si non de quacumque justificatione, sed de perfecta, & plena, qualis fit in baptismo, & qualis fieri potest per ardentem charitatem, ut in Magdalena, intelligatur sic *non imputare peccatum*, ultra remissionem culpæ, & pœnæ æternæ (quæ quasi eadem censetur) & præter infusionem justitiæ, qua teguntur peccata, addit integram remissionem pœnæ temporalis, vel certe etiam quandam plenissimam indulgentiam, & talem reconciliationem cum Deo, ut non solum in gratiam admittatur peccator, sed etiam ad antiquam familiaritatem, & peculiares favores, & auxilia admittatur æque, ac si semper innocens fuisset. Et hoc significare videtur Auctor libri de Dilig. Deo cap. 12. nomine Augustini, cum dixit: *Sic ex toto indulsit, & tam liberaliter omnem donavit injuriam, ut jam non damnet ulciscendo, nec confundat improperando, nec minus diligat imputando*. Ubi tres gradus remissionis magis, & magis, perfectæ indicat, qui illis tribus verbis optime respondent.

dent. Et idem indicare videtur Theodoretus in verbis supra citatis: *Erga peccatores tali liberalitate utitur, ut non modo remittat, verum etiam obliteret, ut ne vestigia quidem horum remaneant.* Ex quibus constat, (ideo enim illa adduximus) communem consensum Patrum fuisse, non solum peccata vere tolli, & deleri, cum remittuntur, sed etiam veritatem hanc prædictis verbis David confirmari potius, quam infirmari.

Responditur ad objectionem sumptam ex verbis Pauli

17 Hinc facile est ad secundam partem objectionis ex verbis Pauli desumptam respondere: non enim contraria sunt his, quæ diximus, sed illis maxime consonant. Quod facile ostendemus, si Pauli intentionem & contextum breviter consideremus. Intendit enim probare, justificationem, non concedi homini tanquam mercedem suorum operum, quæ nimirum ex se, & viribus sui liberi arbitrii habeat, sed ex gratia, ac subinde per fidem, a qua opus gratiæ incipit. Et hoc probat in primis exemplo Abrahæ, de quo dictum est: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam.* Ponderatque verbum, reputatum est, quod proprie significat aliquid habere acceptum ut sufficiens, quod de se tale non erat, sed ex gratia, & benignitate acceptantis. Et hoc est, quod ait: *Ei, qui operatur*, utique ut suo labore stipendium Domini mereatur, *merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Hæc autem imputatio, seu reputatio non in hoc consistit, ut fingunt hæretici, ut homini non infundatur vera justitia, sed imputetur aliena. Nam Paulus supponit, Abraham fuisse vere justificatum, id est justum effectum, licet non ex operibus, sed per fidem, & ideo habuisse gloriam apud Deum, quam certe non habuisset, nisi vere justus factus esset. Dicitur ergo fides Abrahæ reputata illi ad justitiam, utique a Deo obtinendam, non ut mercedem operum, sed ut gratuitum beneficium, reputando, seu acceptando fidem cum obedientia conjunctam, ac si esset sufficiens meritum, & pretium tanti doni.

Mens Pauli amplius declaratur

18 Ut ergo hoc exemplum confirmet, & ad omnes, qui vere justificantur, applicet, inducit Paulus Davidis testimonium, & ait: *Sicut & David dicit, beatitudinem hominis cui Deus accepto fert justitiam sine operibus*, ubi, *accepto ferre justitiam*, idem est, quod reputare ad justitiam. Unde in græco idem verbum respondet: λογίζεται, & ideo D. Thom. ibi dicit, accepto ferre justitiam idem esse, quod gratis dare illam. *Nam acceptum ferre*, latine significat, pro soluto habere debitum, & illud remittere, ac si esset solutum, & ita accepto ferre justitiam, idem est, quod gratis illam dare, perinde ac si pretium ejus esset acceptum. Allegat ergo Paulus Davidem æstimantem magnam beatitudinem hominis, quem Deus sine operibus gratis justificat, eique quasi accepto pretio justitiam confert, juxta illud Isai 55. num. 1. *Emite absque argento.* Et tandem in hunc sensum inducit Paulus verba David, *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, &c.* Et in eis tacite ponderat verbum, *Beati*, per quod David ostendit, beneficium illud pro vera beatitudine hujus vitæ habendum esse, ac proinde hos homines, quos beatos vocat, vere justos esse, veramque justitiam, & peccatorum remissionem a Deo accepisse. Deinde expendit Paulus, tribuisse Davidem tantum beneficium non hominibus, suis operibus illud promerentibus, sed Deo liberaliter largienti. Nam per hoc docuit, ut exponit Paulus, illud esse beneficium gratiæ, quo Deus accepto fert justitiam sine operibus. Qualis autem sit remissio peccatorum, quam David magni facit, & pluribus verbis prædicat, & propter quam beatos vocat eos, qui illam recipiunt, Paulus non amplius nobis explicuit, tamen quo illa fuerit perfectior, eo melius colligitur ex illis verbis, Deum acceptam ferre justitiam homini non operanti. Unde non est dubium, quin intellexerit Paulus fuisse loquutum David de vera peccatorum remissione, & de vera infusa justitia, quam beatitudinis nomine significavit.

19 Ad tertiam partem objectionis hæreticorum respondetur, totam esse in variis erroribus fundatam, & ex illis male concinnatam. Nam in primis errant in eo, quod non agnoscunt aliam justificationem, nisi per extrinsecam, & imputatam justitiam. Et nihilominus inde etiam non recte inferunt, non potuisse Deum peccata tollere quoad omnem rationem culpæ. Nam, si justitia nostra non nobis inhæret, ut ipsi dicunt, peccata non privant justitia inhærente, ergo sicut per justitiam Christi non imputantur ad pœnam, possunt etiam remitti quoad culpam, postquam quoad actum transierunt, & sicut ipsi dicunt, tunc remitti, quando creduntur remissa, ita potest unusquisque dicere, se credere, perfecte, & radicitus esse ablata, ergo per illam fidem talem remissionem consequetur. Quod vero secundo loco addunt omnia, opera hominum, etiam justorum, esse peccata, evidentissimus, & perniciosissimus error est, ut libro seq., & in 9. & 10. ostendemus. De justitia vero habituali infusa, jam supra ostensum est, esse in se purissimam, & honestissimam, & in sequentib. ostendemus, esse sufficientem ad maculam mortalis peccati excludendam. Quod denique quod ultimo loco dicunt, manente concupiscentiæ fomite, non potuisse peccatum perfecte deleri, rectissime in Conc. Trid. damnatum est. Nam si intelligatur de remissione peccati quoad totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet, omnino falsum est, quod dicunt, & sine fundamento, quia concupiscentia per se spectata non est peccatum, etiam prout habet rationem fomitis, neque motus ejus, præcise ut sunt ejus, & nullo modo voluntarii, culpæ rationem habent, ut in materia de peccatis late ostensum est, neque possunt efficere, ut cætera opera hominis mala sint, ut postea videbimus. Si vero loquantur de remissione peccati, quoad omnem pænalitatem, sic verum est, relicta concupiscentia, non tolli peccatum originale, quoad omnes defectus ratione illius contractos, sed hoc ad rem præsentem nihil spectat.

Solut. 3.

Varii hæreticorum errores

CAPUT XI.

Utrum justificatio, & remissio peccati idem omnino sint, vel sint duo in re distincta, & inseparabiliter conjuncta?

Multiplex remissionis, & justificationis acceptio

PRiusquam inquiramus, an remissio peccati sit effectus gratiæ habitualis, seu justitiæ, necessarium est præmittere, quomodo illa duo inter se quoad distinctionem, vel identitatem comparentur. Potest autem remissio peccati accipi vel pro actu voluntatis Dei, quo condonat offensam, & sic remittit peccatum, vel pro effectu, qui inde in homine resultat, & prior dici potest remissio peccati interna, altera externa. Quæ distinctio cum proportione ad justificationem applicari potest: nam etiam voluntas, qua Deus hominem justificat, potest dici activa, seu interna justificatio, hic de externa præcipue agimus, & illi cum proportione remissionem peccatorum comparamus. Potest tamen etiam inter actus voluntatis Dei comparatio fieri, quam in discursu capitis attingemus. Loquendo vero de externa remissione peccati advertere oportet ex Div. Thom. qu. 28. de Verit. art. 7. quod sicut supra distinximus justificationis nomen, interdum enim significat formalem effectum justitiæ in facto esse, interdum vero mutationem ad ipsam justitiam, ita etiam remissio peccati cum proportione distingui potest: nam significare potest mutationem ab statu peccati ad carentiam ejus, vel terminum illius mutationis, qui est esse liberum a peccato. Ut ergo formaliter, & cum proportione fiat comparatio, sicut supra egimus de justificatione, ut est effectus formalis justitiæ, ita hic agimus de remissione peccati in posteriori sensu, ut dicit hunc effectum formalem, qui est esse sine peccato, & illum cum effectu formali positivo justitiæ, quoad distinctionem, vel identitatem comparamus. Verumtamen quia non possunt distingui termini, nisi mutationes etiam distinguantur, ideo simul de illis dicere necessarium erit.

Iustificatio peccatique remissio ratione distinguuntur. 2 In hoc ergo puncto indubitatum est apud auctores, illa duo saltem ratione distingui, quia, ut ex ipso modo concipiendi constat, illæ duæ voces duos conceptus diversos in nobis generant, nam uno concipitur gratia, ut positiva forma animam perficiens, altero solum concipitur anima, ut peccato carens, non concepta perfectione gratiæ. Unde in mutationibus ad tales terminos una concipitur tantum cum habitudine ad peccatum, ut ad terminum, a quo receditur, altera cum habitudine ad iustitiam, tanquam ad terminum, ad quem acceditur. Ac denique illa duo censentur inter se habere aliquem ordinem prioris, & posterioris, quod sine aliqua distinctione, saltem rationis, intelligi non potest. Difficultas ergo est, an sit inter illa duo aliqua distinctio in re. Ut autem & quæstionis sensus, & ratio dubitandi intelligatur, adverto, duobus modis intelligi posse per unam mutationem acquiri unum terminum, & expelli alium oppositum. Uno modo per eandem indivisibilem informationem, seu mutationem sine distinctione in re, sed rationis tantum, sicut visus expellit cæcitatem, & lumen tenebras, & in universum, privatio habitum. Alio modo solet una forma expellere aliam per quandam consecutionem unius mutationis ex alia cum aliqua distinctione in re inter mutationes ipsas, eo saltem modo, quo privatio a positiva forma distingui potest, & sic calor expellit frigus, & albedo nigredinem, & in universum una forma aliam sibi contrariam, vel incompossibilem, quia tunc una mutatio est generatio, & alia corruptio, quas necesse est, in re ipsa esse distinctas, ut ex Philosophia suppono. In præsenti ergo est quæstio, quo istorum modorum iustificatio, ut est positivus iustitiæ effectus ad effectum remissionis peccati comparetur.

Opinio affirmans. 3 Prima sententia affirmat, in re esse omnino idem, ut remissio peccati nihil prorsus in re sit, nisi infusio iustitiæ. Hanc opinionem, ut probabilem refert, & admittit Richar. in 4.d.17.ar.4.q.4. Acriter vero illam defendit Vazquez 1. 2. disp. 204. tribuitque illam Aureolo, Capreolo, Ruardo, & Soto: non quidem quia id afferant formaliter, sed per illationes, de quibus postea videbimus. Præcipue vero argumentatur Vazquez ex Conc. Trid. sess. 6. c. 4. ubi definit iustificationem impii, *ut sit translatio ab statu peccati in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei*. Per quæ verba significat, iustificationem impii esse unicam mutationem, & consequenter sentit, remissionem peccati esse eandem omnino mutationem, quia non fit sine aliqua mutatione, cum per eam homo ex peccatore fiat non peccator, ergo vel est eadem mutatio cum illa, qua homo fit iustus, & hoc est, quod intenditur, vel est alia, & hoc est contra Concilium. Et confirmatur, quia cap.7. dicit, hominem per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum ex iniusto fieri iustum, & ex inimico amicum, ergo sentit, hominem per ipsam met gratiæ informationem, & susceptionem immediate, & indivisibiliter, ut sic dicam, obtinere quicquid necessarium est, ut fit iustus simpliciter, & amicus Dei, ut autem homo sit iustus, & amicus necessarium est, ut culpa careat, ergo per ipsam infusionem gratiæ immediate, ac formaliter fit tam consecutio iustitiæ, quam expulsio peccati.

Primum, & præcipuum illius argumentum.

4 Secundo reddi potest ratio a priori ex declaratione supra facta, quia peccatum, & gratia opponuntur tanquam privatio, & habitus, sed carentia privationis non est in re effectus aliquo modo distinctus ab esse positivo per habitum, seu per formam collato, ergo neque in præsenti carere peccato, & esse iustum, seu gratum possunt esse duo effectus in re ipsa distincti. Minor cum toto argumento declaratur exemplo lucis, & tenebrarum, nam licet ratione possint distingui esse lucidum, & carere tenebris, non tamen in re secundum aliquam veram distinctionem. Et ratio est, quia privatio formaliter non expellitur, nisi per habitum oppositum. Unde nihil aliud est carere privatione, quam habere habitum. Propterea enim vere dicitur communiter, duas negationes affirmare. Sicut e contrario introductio tenebrarum non potest esse in re aliquid distinctum ab expulsione luminis, quia licet cum dicitur introductio tenebrarum, concipiantur tenebræ ut terminus ad quem alicujus mutationis, re tamen vera non est talis terminus, sed instar illius concipitur, quod satis est ad aliquam distinctionem rationis, non vero ad aliam majorem. Idem ergo erit in præsenti comparando carentiam peccati ad effectum gratiæ, quia peccatum, & gratia se habent sicut lux, & tenebræ, mors, & vita. Et confirmatur, quia multi censent, illa duo ita esse inseparabilia, ut etiam de potentia absoluta nec possit remissio peccati fieri sine infusione gratiæ, nec gratia infundi existenti in peccato, quin illud expellat, ergo signum est, illa non esse in re distincta, nam quæ in re distinguuntur, possunt saltem per absolutam Dei potentiam separari.

[illegible] a priori [illegible]

Suadet 3. ab incommodis. 5 Tertio argumentantur ab incommodis, quia si in iustificatione impii sunt in re duæ mutationes, una acquisitio iustitiæ, alia expulsio culpæ, ergo sunt duo effectus gratiæ: nam quælibet illarum mutationum est supernaturalis, & magna gratia. Consequens est falsum, quia consequenter essent duæ causæ formales talium effectuum, quia unusquisque effectus postulat suam causam formalem: consequens est falsum; tum quia alias non esset tantum unica formalis causa iustificationis, quod est contra Concilium; tum etiam quia sic non tota causa formalis iustificationis esset intrinseca, & inhærens, quia si forma expellens peccatum est distincta a forma positive iustificante, illa non poterit esse a forma intrinseca, & inhærente, quia hæc nulla est, præter iustitiam, ergo erit extrinsecus favor, seu condonatio Dei, & consequenter illa erit forma conferens hanc partem iustificationis, quæ est carere peccato, ac proinde non tota forma integre iustificans, & reddens hominem purum a peccato, erit inhærens, quod ut dixi, repugnat Concilio. Et præterea est contra excellentiam infusæ iustitiæ, sequitur enim, illam non esse perfectam iustitiam, & sanctitatem, quia per se non excluderet iniustitiam, & immunditiam culpæ, sed ad hoc indigeret novo favore extrinseco, quod certe non est consentaneum Conc. Trid. sess. 6. cap. 5. dicenti: *Renatos induentes novum hominem exuere veterem hominem, & innocentes, immaculatos, puros, & innoxios, ac Deo dilectos fieri*. Et confirmatur, quia si una iustificatio duos effectus gratiæ includeret, bis etiam fieret in iustificatione applicatio meritorum Christi, semel ad remissionem peccati, & iterum ad infusionem iustitiæ, quia utraque fit ex meritis Christi. Consequens autem non consonat eidem Conc. Trid. cap. 7. dicenti. *Quanquam nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi applicantur, id tamen in hac impii justificatione fieri, dum ejusdem passionis merito per Spiritum sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret*.

Assertio 1 communis. 6 Nihilominus dico primo, remissionem peccati esse aliquid in re ipsa distinctum a iustificationis effectu positive tantum considerato, non eo modo, quo inter res, aut inter rem, & modum positivum eius potest in re distinctio inveniri, sed eo modo, quo inter formam positivam, & privationem potest esse distinctio, vel quo res physica potest a morali modo distingui. Hæc assertio quoad substantiam eius, quæ in priori eius parte posita est, videtur satis communis: illam docet expresse Scot. in 4. d. 16. q. 2. Gabr. dist. 14. q. 1. Ocham. in 4. qu. 3. eamque probabilem censet Richard. in 4. d. 17. ar. 4. qu. 4. & omnes, qui censent illa duo esse in re ipsa separabilia, saltem de potentia absoluta, ita ut remissio peccati sine positivo effectu alicuius formæ fieri possit, profecto aperte supponunt, illa duo in re esse distincta, quia quæ in re non distinguuntur, quomodo possunt in re ipsa separari? Deinde auctores moderni scribentes contra hæreticos sæpe distinguunt duas partes in effectu adæquato nostræ iustificationis, nimirum remissionem peccati, & positivam animæ renovationem per infusionem iustitiæ, & in hoc reprehendunt hæreticos, quod totam iustificationem ponunt in sola remissione peccati. Præterea videtur hæc expressa sententia Divi Thomæ, prima secundæ, quæ. 113. articulo primo, ubi distinguit duplicem iustificationem,

Ruar. ar. 8. §. Manifestum est.

Vide Stapleton in Prolog. 1. ad 5. lib. de Iustif.

nem, unam per modum simplicis generationis, vel mutationis, quæ est ex privatione ad formam, sicut fuit in Adam, & aliam, quæ est per modum motus a contrario in contrarium, & talem dicit esse justificationem peccatoris. Unde sentit, in priori esse tantum unam simplicem mutationem ad talem formam, in posteriori vero esse transmutationem, & quasi motum compositum ex duplici partiali mutatione, scilicet, acquisitione justitiæ, & exclusione peccati, tanquam contrarii. Quod expressius declaravit artic. 6. ad 2. ubi proponit argumentum a nobis in contrarium factum, & illud solvit, ut postea videbimus.

D. Thom. expresse opinionē hanc profitetur.

7 Latius vero, & rem in terminis disputans quæstione 28. de Verit. articulo primo, in corpore, ait, si justificatio sumatur, ut est quidam motus a contrario in contrarium, sic idem in re esse cum remissione peccatorum, solumque ratione differre, quatenus justificatio dicit illum motum cum habitudine ad terminum ad quem, remissio autem peccati dicit eundem motum cum habitudine ad terminum a quo: *Si autem* (inquit) *justificatio sumatur per viam mutationis, sic aliam mutationem significat justificatio, scilicet justitiæ generationem, & aliam peccatorum remissio, scilicet remissionem culpæ. Sic autem justificatio, & remissio peccatorum non erunt idem, nisi per concomitantiam.* Et in articulo octavo ex professo probat, illas mutationes esse in re distinctas, & non tantum ratione. Ac proinde comparari, non tantum sicut transitum a privatione ad habitum, sed sicut transmutationem ex uno contrario in aliud, ut ex albo in nigrum, in qua sine dubio intercedunt duæ mutationes in re distinctæ, ut ibidem dicit, & eodem tenore ait esse duas mutationes in transitu a peccato ad justitiam.

Tridentina Synodus idem docet.

8 Præterea sententiam hanc vel supponit, vel certe docet Concilium Tridentinum, nam semper loquitur de remissione peccatorum, ut de mutatione, vel effectu in re ipsa distincto ab illa positiva renovatione, quam confert justitia, quod patet primo in verbis illis, sess. 6. capit. 7. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & renovatio, &c.* Hic enim modus loquendi aliquam distinctionem inter illa duo indicat, nam in pura mutatione a privatione ad formam oppositam nemo ita loquitur, *per illuminationem non solum expelluntur tenebræ, sed etiam lumen efficitur*, quando vero mutationes sunt diversæ, recte dicetur, *per calefactionem non solum fit calor, sed etiam expellitur frigus.* Accedit quod paulo inferius dicit Concilium: *Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo*, ubi particula illa conjunctiva, *cum*, distinctionem indicat inter ea, quæ conjungit, remissionem utique peccatorum, & infusionem justitiæ. Et similia repetit in canon. 11. Et eundem loquendi modum imitata est Synodus Moguntina ult. c. 7. dicens, justificari homines, *cum per Christi meritum peccatorum suorum remissione impetrata renovantur, Spiritu Dei per Christum secundum interiorem hominem; &c.* Et infra, postquam descripsit modum, quo homines, vel per baptismum, vel per pœnitentiam justificationem obtinent, addit: *Quæ* (nimirum justificatio) *cum peccatorum remissione etiam sanctificationem, & interni hominis renovationem confert: quatenus per meritum passionis Christi, quod jam credenti communicatur, cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum sanctum una cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipit.* Quos omnes effectus, tanquam distinctos ponit, licet integra justificatio ex omnibus coalescat.

Canonico jure probatur.

9 Innocentius etiam III. in c. *Majores*, de Baptismo, referens antiquam opinionem, quod parvulis per baptismum remittitur peccatum originale, non tamen infunditur gratia, supponit distinctionem inter remissionem peccati, & infusionem gratiæ, quam illi Theologi etiam supponebant, & non reprobat, sed probabilem ducit. Et Conc. Vienen. in Clement. unic. de Sum. Trinit. licet probabilius duxerit, simul infundi justitiam, & remitti peccata etiam parvulis, non fundatur in identitate, vel inseparabilitate unius effectus ab alio, quantum est ex parte distinctionis co-

rum inter se, sed in efficacia meritorum Christi: *Nos autem* (inquit) *generalem efficaciam mortis Christi (quæ per baptisma applicatur pariter omnibus baptizatis) opinionem, quæ dicit, tam parvulis, quam adultis informantem gratiam, & virtutes, & cæt. duximus eligendam.* Et ad hunc modum loqui solent Patres de his effectibus, tanquam de beneficiis aliquo modo distinctis, ut videre licet in his, quos supra allegavimus, & in materia de Baptismo. Et notari potest locus Chrysostomi Homil. 20. in Genes. *Contritionem vult cordis, compunctionem mentis, & non solum largitur vulnerum curam, & a peccatis mundos ostendit, sed & eum, qui innumeris peccatorum sarcinis gravabatur, justum fecit. O misericordiæ magnitudinem, o bonitatis excellentiam? Qui peccavit, quando confitetur peccata, & veniam petit, accipit posthac securitatem, repenteque justus apparet.* Ac denique juvat sententia Pauli ad Rom. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram*, & c. 6. *Quicunque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus, &c.* ubi remissionem peccati ait repræsentatam esse in morte Christi, gratiæ vero infusionem in ejus resurrectione, ut supra cum Augustino, & aliis Patribus declaratum est. In quibus omnibus aliqua distinctio inter illa duo vel supponitur, vel indicatur.

10 Tandem possumus argumentari ratione. Prima sit, quam indicavit Div. Thomas supra, quia justificatio impii non est simplex mutatio a carentia formæ ad positionem ejus, sed est tanquam motus a contrario in contrarium, sed in motu a contrario in contrarium fiunt duæ mutationes partiales, una consistens in exclusione unius formæ, alia in inductione alterius; ergo eædem interveniunt in justificatione impii. Et declaratur ratio incipiendo a contrario statu. Nam quando justus peccat, & peccatum expellit gratiam, necesse est, ut præter effectionem peccati, sive ut est ab homine, sive ut est a concursu Dei quoad materiale ejus, intercedat ex parte Dei ad destructionem gratiæ suspensio illius influxus, quo gratiam conservabat, & hac ratione distincta est mutatio partialis, qua homo ex non peccatore fit peccator, ab illa per quam ex justo fit non justus. Et ibi clare cernitur proportio ad mutationem physicam a contrario in contrarium, quam Div. Thomas posuit. Nam cum lignum verb. grat. calefit, ut excludatur frigiditas necesse est, ut præter concursum, quem Deus præbet ad efficiendum calorem, suspendat concursum, quo conservabat frigiditatem, alias non potuisset excludi. Et ideo ibi sunt duæ mutationes partiales privativa, & positiva, similesque inveniuntur in transitu ab statu justitiæ ad statum peccati; ergo similes etiam interveniunt in contrario transitu ab statu injustitiæ ad statum gratiæ. Probatur hæc ultima consequentia; tum quia oppositorum eadem est ratio; tum etiam quia non minus repugnat peccatum gratiæ, quam gratia peccato.

Ratio S. Thom.

11 Responderi potest, non esse similem rationem; est enim duplex discrimen, unum est, quod mutatio, quæ in homine, quando peccat, antecedit ordine naturæ exclusionem gratiæ, est mutatio actualis, committendo actuale peccatum, post illam vero inductio maculæ, seu habitualis culpæ non est mutatio distincta ab exclusione gratiæ, & in hoc tantum debet fieri comparatio, quia per remissionem peccati non tollitur actuale peccatum sed habituale. Nam ante remissionem necesse est supponere, hominem cessasse peccare, imo & aliquam mutationem actualem in sua voluntate fecisse, quæ distincta est a renovatione interna per justitiam, imo & a propria remissione peccati, ut infra dicam. Igitur argumentum non fit cum debita proportione, imo si hæc servetur, potest in contrarium retorqueri. Aliud discrimen est, quod gratia pendet a Deo in fieri, & conservari, & ideo, ut homo illa privetur, necesse est, ut Deus suspendat concursum, quo gratiam conservat, & inde resultet in homine specialis mutatio privativa. At vero peccatum

Evasio adversariorum.

sicut

sicut non sit a Deo, ita neque ab illo pendet in conservari, & ideo ex eo capite non est necessaria specialis mutatio. Et in eo etiam peccat exemplum de transitu a calore ad frigus, quia calor est positiva forma pendens in conservari a Deo.

Respōsio, & impugnatio ad 1. illius partem. 12 Respondeo ad priorem partem in homine transeunte ab statu justitiæ ad statum peccati non esse considerandum solum actuale peccatum, neque ab illo esse argumentum sumendum, quia re vera non est solidum ut objectio recte ostendit, sed considerandus est status, qui ex vi talis actus in homine mutatur, quia ex non peccatore fit peccator, non solum actualiter, sed etiam permanenter, licet actus cesset. Hanc enim mutationem inducit peccatum vi sua, etiamsi nulla ibi esset gratia per peccatum excludenda, vel licet præscindamus a suspensione physici influxus, quo Deus gratiam conservat, & ita inducit mutationem ordine naturæ priorem physica mutatione, seu amissione gratiæ, unde cessat objectio prior, & optime procedit ratio. Ad alteram partem respondemus, non esse similitudinem cum æqualitate sumendam, sed cum proportione, quia non oportet exemplum esse simile in omnibus, sed in eo, ad quod adducitur. Et ita Div. Thom. supra usus est exemplo de motu a contrario in contrarium, solum ut explicaret justificationem non esse omnino simplicem mutationem a privatione ad habitum, sed esse aliquo modo a forma contraria: & quoad hoc vere tenet similitudo. Nam sicut una forma contraria est aliquid distinctum ab alia opposita, & ideo aliud est privari una forma, & aliud contrarium induci, ita in præsenti peccatum etiam habituale aliquo modo distinctum est a gratia, & aliter illi opponitur, quam mera privatio, & ideo exclusio peccati, & inductio gratiæ etiam sunt partiales mutationes distinctæ. Neque quoad hoc obstat, quod culpa habitualis non pendeat in conservari a Deo, utique positive, quia culpa non habet esse physicum, satis enim est, quod in exclusione pendeat a voluntate Dei, sine qua expelli non potest, & quod expulsio illa sit formaliter in re ipsa ab infusione gratiæ distincta.

Responsio ad 2. partem.

Altera ratione a priori cōfirmatur. 13 Unde ad hoc declarandum addimus secundam rationem, quæ in hac materia videtur esse a priori, quia peccatum, etiam quoad habitualem maculam, quæ transacto actu manet, non est mera privatio physica gratiæ, sed includit aliquam moralem deordinationem, quæ formaliter constituit rationem peccati. Ergo sola, & præcisa physica infusio gratiæ non est formalis exclusio peccati quoad totum id, quod est de ratione peccati. Antecedens probatur, quia posset Deus privare justum qualitate gratiæ nullo interveniente peccato, quia libere illam conservat; ergo privatio gratiæ est separabilis a propria ratione peccati, est ergo in re ipsa aliqua distinctio inter hæc. Item e contrario posset esse peccatum inducens culpam habitualem, & non privans gratia, ut in homine in puris naturalibus, vel de facto in peccatore carente gratia, quando iterum peccat vel etiam de potentia absoluta in homine habente qualitatem gratiæ, quam Deus vellet in illo conservare etiamsi ipse peccaret, quod non repugnare infra ostendemus, ergo signum est peccatum, ut tale est, non consistere in mera physica privatione gratiæ. Unde facile probatur prior consequentia, quia ex vi physicæ infusionis gratiæ non expellitur formaliter, nisi privatio physica gratiæ; ergo ad expellendum id, quod est proprie, & formaliter peccatum, necesse est intelligere ibi fieri aliam partialem mutationem, quæ consistat in expulsione, & remissione peccati. Unde, quia illa forma, ut sic, est moralis, ideo ex hac parte etiam illa est mutatio moralis, ac subinde etiam ex parte Dei necessarius est aliquis moralis influxus, efficiens illam mutationem, vel expulsionem, & hunc influxum significamus verbo remittendi peccata, seu per remissionem peccati active sumptam, a qua provenit hæc mutatio, quam vocamus remissionem passivam peccatorum, ut supra distinximus.

3 Fundamentum. 14 Tertio argumentor in hunc modum, quia justificatio duplex est, ut supra distinximus cum Div. Thom. 1. 2. quæst. 113. art. 1. & aliis locis, una est, quæ confertur personæ carenti omni culpa, ut fuit in Angelis, vel Adam in statu innocentiæ: alia est per transitum a statu peccati ad statum justitiæ. Tunc sic. In priori justificatione mere positiva est una simplex mutatio sola, in qua inductio gratiæ, & expulsio carentiæ ejus in re non sunt duo, sed tantum ratione: sed in altera justificatione impii invenitur hoc totum, & aliquid ultra in re ipsa additur; ergo necesse est, hoc, quod additur, esse aliquid in re distinctum a priori simplici mutatione, cum illa possit sine hoc inveniri. Illud autem additum non est, nisi alia partialis mutatio, quæ est expulsio peccati; ergo illa est aliquo modo distincta in re a positiva renovatione, quam confert justitia. Et confirmatur, quia ex parte Dei major intercedit misericordia in hac posteriori justificatione, quam in priori (juxta illud August. tract. 72. in Joan. versus finem) *Judicet, qui potest, utrum majus sit, justos Angelos creare, quam impios justificare: certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ*. Huic autem majori misericordiæ necesse est, ut in re aliquod majus beneficium respondeat, quod per justificationem impio conferatur, & alteri justo non tribuatur, & consequenter sit in re distinctum beneficium ab illo beneficio, quod fit justo, qui nunquam peccavit.

15 Possumus autem hoc discrimen explicare vel ex parte hominis recipientis, vel ex parte Dei conferentis. Priori modo differunt, quia in priori justificatione una simplex mutatio physica, & positiva fit in homine, quæ dici potest simplex beneficium: in secundo autem modo iustificationis duplex mutatio partialis in homine fit, & duplex beneficium recipit, vel unum quasi compositum ex perfectione justitiæ, & ablatione peccati, utrumque enim necessarium est in tali homine, ut sit purus, sanctus, & ex utroque suo modo conflatur integra, & perfecta justitia. Ac denique utrumque suo modo est intrinsecum homini, & in ipso receptum. Quod in positiva renovatione satis notum est ex dictis, in ablatione autem peccati patet, quia macula peccati in ipso homine est suo modo inhærens, unde Concil. Tridentin. sess. 5. capit. 3. dixit, peccatum originis inesse unicuique homini proprium: ad eundem ergo modum destructio, & ablatio culpæ inhærentis homini est beneficium illi intrinsecum, & inhærens, quia excludit malum in illo præexistens, & ideo hæc posterior dicitur esse major Dei misericordia, quia conferendo idem positivum bonum, a majori miseria hominem liberat. Explicatur differentia duplicis superioris justificationis, ex parte hominis.

16 Ex parte vero Dei declaratur discrimen dictum, quia in priori justificatione solum intelligimus in Deo voluntatem conferendi gratiam informantem hominem, in posteriori autem justificatione intercedit illa voluntas, & altera ratione distincta, nimirum remittendi homini culpam, & debitum æternæ pœnæ: quarum prior est activa gratiæ infusio, posterior vero dici potest activa remissio peccati, & ratione hujus posterioris voluntatis dicitur esse illa major misericordia, quam Deus habere, non potest erga hominem, qui non peccavit, quia objectum illius voluntatis in tali homine non invenitur. Unde ex distinctione rationis, quæ inter illas voluntates intelligitur, colligi potest diversitas in objectis, seu effectibus earum, seu in mutationibus partialibus, quæ in tali modo justificationis interveniunt. Et e contrario sicut ex illa duplici mutatione coalescit unus motus justificationis, ita ex illa duplici voluntate ratione distincta modo nostro concipimus unum adæquatum divinæ voluntatis actum, quo intendit peccatori infundere justitiam, per quam efficaciter ab illo expellatur peccatum, ut jam explicabimus. Ex parte Dei etiam ostenditur.

17 Dico secundo. Infusio justitiæ infallibiliter, ac necessario habet conjunctam remissionem peccati, & ita justificatio dicitur esse remissio peccati, vel quia illam includit, vel quia ad illam consequitur, sicut generatio unius dicitur corruptio alterius. Prior pars intelligitur de lege, & secundum statutam a Deo providentiam: quomodo vero sit hæc lex intelligenda, & quanta sit hæc necessitas, postea videbimus, Assertio 2. qua ratione justificatio dicatur remissio peccati.

Sic

Sic ergo illa pars certissima est, & de fide, loquendo, ut dixi, de remissione peccati mortalis. Eamq; in primis probant omnia illa Scripturæ testimonia, quibus in superioribus, & inhærentem justitiam, & veram remissionem peccatorum probavimus. Nam illa omnia, si attente ponderentur, semper illa duo conjungunt, tanquam intrinsece connexa, ita ut unum sine alio non conferatur. Hinc ait Paulus ad Rom. 8. *Nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo JESU*, quia si sunt Christo per fidem vivam uniti, etiam sunt a peccato, & damnatione liberi, & c. 6. Qui moriuntur peccato, dicuntur resurgere ad vitam gratiæ. Et ad Tit. 3. qui lavantur a peccato per baptismum, etiam renovari dicuntur. Et similiter Ezech. 18. *Vita vivet, & non morietur. Omnium iniquitatum ejus non recordabor, in justitia, quam operatus est, vivet*. Idem cap. 33. & apud Isai. & alios, quos supra retuli. Et ideo David Psal. 50. illa duo simul petit. *Averte faciem tuam a peccatis meis &c. & cor mundum crea in me Deus, &c.*

Robur. Trident. 18 Secundo hoc docet Concil. Trid. sess. 6. can. 11. dum definit, homines non justificari sola remissione peccatorum, supponit enim, quoties consequuntur remissionem peccatorum, justificari, docet etiam nunquam talem remissionem fieri solam sine infusione justitiæ. Hoc etiam probant omnia, quæ prior sententia in eodem Concilio ponderabat, ut ad illa respondendo magis declarabitur. Idem etiam confirmant quæ nos adduximus. Nam in illis locis expresse docet Concilium peccatores simul semper accipere remissionem peccatorum cum infusione donorum. Nunquam ergo recipit unum sine alio, ergo semper, ac necessario sunt illa duo conjuncta. Ex quibus concluditur ratio assertionis, quia nemo est vere justus, & sanctus, nisi careat culpa mortali, & e converso nemini remittitur culpa mortalis, in qua jacebat, nisi in gratiam Dei redeat, sed per justificationem fit homo vere justus, & sanctus: ergo cum illa est conjuncta remissio peccati mortalis, & e converso. Denique in omni motu inter contraria recessus a termino a quo semper est conjunctus cum accessu ad terminum ad quem, sed in justificatione peccatum, & justitia sunt termini oppositi, & per remissionem peccati receditur ab uno termino, per renovationem autem acceditur ad alium, ergo hæc duo semper sunt coniuncta.

Dubium circa hanc assertionem. 19 Quæri autem potest circa hanc assertionem, quidnam sit præcipuum maximeque intentum in justificatione peccatoris, an remissio peccati, vel renovatio interior? Nam quod remissio principalior sit, videtur sumi ex Aug. lib. 19. de Civit. cap. 27. dicente. *Nostra justitia, licet vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tanta est in hac vita, ut potius remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutum*. Et confirmatur, quia id, quod fuit præcipue intentum in generali redemptione Christi, est etiam cum proportione præcipue intentum in justificatione impii, cui applicatur redemptio; sed Christi redemptio principaliter ordinata est ad liberationem a peccato, juxta illud Joan. primo: *Ecce agnus Dei, ecce qui tolit peccatum mundi*; & illud primæ Joan. tertio: *Scitis, quia ille apparuit, ut peccata nostra tolleret*; & infra: *In hoc apparuit Filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*, ergo in eundem finem principaliter tendit justificatio. Quod inde etiam confirmari potest, quia ipsamet gratia infunditur, ut per eam expellatur peccatum, ergo ipsa expulsio peccati est primo, ac principaliter intenta.

Resolutio dubii ex D. Thom. 20 Nihilominus dicendum est ex Div. Thoma dicta quæst. 113. art. 1. infusionem justitiæ esse principalius intentam, si ad remissionem peccati præcise comparetur. Nam re vera utraque illa pars est per se, ac primario intenta, tanquam simpliciter necessaria ad veram, & absolutam justificationem, & sanctitatem. Unde si comparetur integra justificatio ad singulas partes, quibus constat nostro loquendi modo, principalior est, magisque intenta absoluta justificatio, quam quælibet partialis mutatio in illa inclusa; tum quia est majus bonum, cum quamlibet partem, & aliquid ultra singulas includat; tum etiam quia totum semper est principalius intentum, quam una, vel alia pars. At vero præcise comparando partes inter se, dico principaliorem esse infusionem justitiæ, quia in omni motu ex mutationibus partialibus composito potior, magisque intenta est tendentia ad terminum ad quem, quam recessus a termino a quo, hic autem renovatio per infusionem justitiæ est terminus, ad quem tendit justificatio, remissio autem peccati est quasi recessus a termino, a quo: ergo. Item quia maximum Dei beneficium inter creata est filiatio divina adoptiva per singularem participationem divinæ naturæ, sed infusio gratiæ est hujusmodi participatio: ergo illa magis est intenta in justificatione, quam remissio, quæ est quid consequens ad illam. Denique remissio peccati est secundarius effectus formalis justitiæ, renovatio autem animæ est primarius, ut in sequentibus dicemus: ergo hic est præcipuus, magisque intentus.

21 Ad Augustinum ergo respondeo, illum non loqui in eo loco de prima justificatione comparando infusionem justitiæ cum remissione peccati, quæ per illam fit, sed loqui de justitia nostra pro statu huius vitæ, & de illa dicere, magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis; quia quoad durationem, & conservationem raro est constans, perficiendo, & exequendo virtutem, quoniam homo sæpe cadit, & iterum resurgit, & ideo dicitur magis constare remissione peccatorum, quam perfectione virtutis. Et quamvis multi illam conservent, non tamen puram, sed multis venialibus peccatis admixtam, & ideo quoad hanc perfectionem puritatis, & sanctimoniæ magis constat, & acquiritur ejus perfectio, remissione talium peccatorum, quam perfectione virtutis. Quantumvis enim alias studiose homo operetur, semper est imperfecta justitia, & remissione, vel purgatione indigens. Ad secundum respondetur, Christum quidem mortuum esse principaliter propter remissionem nostrorum peccatorum obtinendam, principalius vero venisse, ut nos filios Dei faceret, juxta illud Joan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, & illud ad Ephes. 1. *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti, & immaculati in conspectu ejus in charitate*, & illud: *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per JESUM Christum*, & alia similia, quæ passim leguntur. Unde in operibus Christi distingui potest ratio satisfactionis, & meriti, & quatenus satisfactoria erant, principaliter ad remissionem nostrorum peccatorum ordinabantur, quatenus vero meritoria erant, propter vitam gratiæ, & gloriæ nobis obtinendam præcipue offerebantur. Et hic fuit finis primarius adventus Christi respectu nostri, remissio autem peccati fuit secundarius, & tanquam remotio impedimenti, iuxta illud: *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram*. Unde ad ultimam confirmationem dicendum est, gratiam, & remissionem peccatorum quodammodo esse sibi invicem causas secundum rationis ordinem: nam ablatio peccati considerari potest, ut dispositio ad gratiam, & ut effectus eius in genere causæ formalis. Et priori ratione constat, remissionem peccati esse propter gratiam potius, quam e contrario, & consequenter gratiam esse magis intentam, & principaliorem, sicut forma excedit dispositiones ad illam, posteriori autem ratione verum est, gratiæ infusionem esse propter remissionem peccati, ut tamen propter effectum secundarium, & consequenter se habentem, & ideo non sequitur esse principalius intentam.

August. exponitur

Secundi solutio

22 Ad fundamentum principale contrariæ sententiæ, quod ex Concilio Tridentino sumebatur, dicimus in primis, satis ostensum esse, verba, quæ in Concilio formaliter, & expresse habentur, nostræ fave-

favere sententiæ, alia vero, quæ per illationem inducuntur, non multum habere momenti. Nam ex descriptione justificationis data a Concilio in capite quarto solum colligitur, quod D. Thom. docuit, justificationem esse unum motum a contrario in contrarium terminum, ac subinde esse expulsionem unius, & introductionem alterius: inde vero non sequitur, esse unam mutationem simplicem: nam talis motus solet esse compositus ex duabus mutationibus partialibus inter se ita connexis, ut una necessario alteram consequatur inseparabiliter. In capite autem sequenti explicabimus, in quo illa connexio fundetur, & ita unitas illius motus composita ex duplici mutatione simplici magis declarabitur. Unde ad alia verba inducta ex cap. 7. facile dicitur, ex eo quod homo per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum fiat ex injusto justus, & ex inimico amicus, solum sequi, illum esse unum motum completum, seu unam mutationem compositam a contrario in contrarium, sicut per susceptionem caloris in ligno fit lignum ex frigido calidum, & tamen non propterea intercedit ibi una tantum simplex mutatio, sed unus motus compositus, seu includens duas mutationes, quarum una ex alia resultat, vel aliquo alio modo cum altera connexa est.

Satisfit objectioni ex Trident. adductæ

23 Aliud exemplum optimum sumitur ex eodem Concilio sess. 13. cap. 4. & canon. 2. ubi transubstantiationem, quæ in consecratione Eucharistiæ fit, declarat, & definit per modum unius singularis conversionis, & unius transitus a substantia in substantiam, quam transubstantiationem appellat, & tamen certum est, ibi intervenire duas partiales mutationes, una per modum positionis, seu productionis Corporis Christi sub speciebus, & aliam per desitionem panis. Imo fortasse in illa conversione non est tam naturalis, & intrinseca connexio inter introductionem unius termini, & expulsionem alterius, sicut est inter duas formas physice contrarias, & nihilominus juxta subiectam materiam sufficit illa connexio ad veritatem, & unitatem conversionis. Multo ergo magis in præsenti sufficiet, ut sit una transmutatio a peccato ad gratiam, quamvis ex partialibus mutationibus constet. Ex quibus concludo incredibile prorsus esse, voluisse Concilium aliquid contra doctrinam propositam docere. Nam cum illa doctrina sit D. Thom. & frequens inter Scholasticos, si Concilium aliquid ab illa diversum docere voluisset, clare, & expresse id declarare debuisset. Eo vel maxime quod ad errores, quos damnare volebat, confutandos, hoc necessarium non erat: nam, ut retuli, hæretici hujus temporis, & circa infusionem gratiæ, & circa remissionem peccati errant, quia infusionem, vel omnino negant, vel ponunt justitiam, quæ infunditur, esse ita imperfectam, ut neque ad satisfaciendum legi Dei, neque ad opus rectum, & sine macula faciendum sufficiat: remissionem autem peccati ita ponunt imperfectam, ut negent esse veram, sicut jam confutavimus. Concilium ergo utrumque damnat, & in contrario sensu definit, dari nobis veram, & perfectam justitiam, & veram remissionem peccati: quod autem hæc duo sint omnino idem, neque ad confutandos errores spectabat, neque ad doctrinam fidei conducebat.

Exemplū aliud ex iisdem Synod. Trident.

24 Ad rationes a priori satis responsum est. Negamus enim totam rationem peccati consistere in physica carentia gratiæ, & justitiæ, cum possit induci, & subsistere talis carentia sine macula culpæ, ut jam probatum est. Illa ergo privatio physice tantum spectata est quasi materiale quid in peccato habituali, complectitur autem in ratione culpæ per aliquam aliam rationem, seu habitudinem moralem, & secundum eam rationem indiget peculiari mutatione morali, per quam excludatur. Quomodo autem illa moralitas, ejusque remissio, seu destructio intelligi debeant, dicemus infra tractando quæstionem, an de potentia absoluta possit existere justitia inhærens in eo, qui permanet in statu peccati: ubi etiam explicabimus, an opinio negans hoc esse possibile, necessario debeat consequenter negare in iustificatione impii illas duas partiales mutationes, quas defendimus. Ad primum autem inconveniens concedo intervenire in justificatione impii duos effectus gratiæ quasi partiales, unum positivum, & alium privativum, seu exclusivum peccati, quos Paulus vocavit mortem peccati, & resurrectionem ad vitam, ex utroque autem coalescit integra iustitia, & sanctitas, a qua homo habet, ut sit, & nominetur simpliciter iustus, & sanctus. Neque est inconveniens, in una iustificatione includi plures gratias quasi partiales, cum ipsa iustitia integra in quadam collectione consistat, & quot sunt virtutes, ex quibus consurgit, tot sint gratiæ positivæ partiales. Quod ergo inconveniens est, illi connumerari peculiarem gratiam expellendi peccatum, quæ (ut dicemus) non est minus connexa cum habituali gratia, quam sint ipsæ virtutes infusæ?

Diluitur ratio

Respondetur ad primum inconveniens

25 Neque hinc sequitur dari plures causas formales justificationis, quia formalis causa non est, nisi positiva forma, privatio enim formæ contrariæ potius est effectus secundarius eiusdem causæ formalis, ut in transitu a frigido in calidum non sunt duæ causæ formales, una constituens calidum, alia constituens non frigidum, sed idem calor utrumque formaliter confert: ita ergo est in præsenti. Quod si quis de nomine contendat, vocando privationem frigoris formam constituentem lignum in non esse frigidum, eodem modo loqui potest de carentia peccati, & tunc respondebit facile Concilium fuisse loquutum de forma positiva, & de illa dixisse esse unicam. Juxta hunc autem loquendi modum consequenter dicendum est, illam privationem eo modo, quo concipitur ut forma, esse inhærentem subiecto, quia vere homo ipse caret peccato per infusionem iustitiæ, sicut lignum caret frigore per calefactionem. Unde non sequitur hominem carere peccato per favorem extrinsecum, sed per veram peccati destructionem. Quod si favor dicatur illa voluntas Dei, qua vult remittere peccatum, ille non est favor formalis, ut sic dicam, sed effectivus: illo autem modo etiam positiva justitia ex favore extrinseco, nimirum ex amore gratuito Dei, quo gratiam infundit. Imo supposito hoc amore, quo iustitia infunditur, alter expellendi culpam non est proprie novus, & quasi extrinseco favore additus, sed ex natura rei coniunctus cum altera voluntate, ut capite sequenti explicabo.

Non dantur plures causæ formales justificationis

26 Ad secundum inconveniens de imperfectione iustitiæ, & sanctitatis gratiæ negatur sequela, nimirum, iustitiam inhærentem esse imperfectam, quia non pertinet ad perfectionem formæ, ut per eandem indivisibilem mutationem, & informationem excludat formam contrariam sine alia mutatione proportionata destructioni formæ, ad quam potest esse necessarius influxus proportionatus ex parte Dei, nam calor est forma perfecte constituens calidum, & excludens esse frigidum, quamvis hæc exclusio non fiat sine speciali corruptione, & suspensione divinæ conservationis. Sic ergo in præsenti ut iustitia sit perfecta, satis est quod natura sua expellat malum contrarium, quamvis hoc non fiat sine aliquali mutatione quasi consequente, concurrente etiam Deo suo modo, remittendo, & condonando culpam, ut in sequentibus explicabimus. Denique ad ultimam confirmationem de duplici applicatione meritorum Christi respondetur in primis, sicut est una integra iustificatio, ita esse unam integram, & adæquatam applicationem meritorum Christi, non quia sit ad unum indivisibilem effectum, sed quia est ad unam perfectam spiritualem transmutationem. Unde licet Concilium dicat, applicari nobis merita Christi, cum infunditur charitas, non tamen dicit tunc solum, vel ad illum solum effectum applicari. Nam etiam applicantur, ut nobis dentur inspirationes, auxilia, & fides, quæ iustificationem præcedunt, & sit etiam ad infusionem aliarum virtutum, & donorum, & simili modo fit ad remissionem peccati quoad culpam, vel etiam quoad pœnam. Quocirca sicut in una integra iustificatione sunt plures effectus gratiæ, qui sunt veluti partes eius, ita concedi posset, pluries applicari meritum Christi quasi partialiter, applicantur enim in primis, ut infundatur fides, & deinde, ut detur

Occurritur 2. incommodo

spes

spes, & iterum, ut infundantur gratia, & charitas coniunctim, & simul cum ipsis, ut remittatur peccatum, totum tamen fit per modum unius adequati effectus. Vel etiam dici potest, in justificatione peccatoris applicari satisfactionem, & meritum Christi, satisfactionem, ut remittatur peccatum, meritum, ut gratia infundatur. Et hoc modo duplex applicatio sine ullo inconvenienti admitti potest.

Secundus respondendi modus

CAPUT XII.

Utrum remissio mortalis peccati sit effectus formalis, & connaturalis justitiæ inhærentis.

Status quæstionis

1 Diximus ad veram remissionem peccati necessarium esse, ut homo vere, & integre justificetur, & ideo talem remisionem coniunctam esse cum infusione iustitiæ, unde consequenter sequitur explicandum qualis sit ista coniunctio, & an ex sola Dei voluntate, & institutione, vel etiam ex naturali connexione inter illa duo, fundata in formali causalitate gratiæ oriatur? Multorum enim opinio esse videtur, remissionem peccati solum ex lege Dei esse coniunctam cum gratiæ infusione, ac proinde gratiam non expellere formaliter peccatum ex ipsa rei natura, sed ad summum ex institutione Dei, qui decrevit nulli permanenti in statu peccati illam formam infundere, seu ad præsentiam talis formæ semper expellere peccatum. Hujus sententiæ necessario esse debent Scotus, Gabri. & alii nominales, qui dicunt, justitiam infusam non esse ex natura sua formam sanctificantem, seu constituentem hominem gratum Deo, nam si hoc ita est, non habet, unde ex natura sua peccatum expellat. Item qui negant, peccatum formaliter excludere gratiam, consequenter etiam negant, gratiam expellere peccatum formaliter, ut videre licet in Sot. in 4. d. 1. q. 6. §. *Contra*, & seq. & d. 16. q. 2. §. *Ad argumenta* Gab. d. 14. q. 1. ar. 2. in dubio post 5. concl. Ocham. in 4. q. 3. Medina Cod. de Pœnit. q. 12. Citatur etiam Richard. in 3. d. 31. ar. 1. q. 1. ubi de charitate loquitur, dicitque non expelli per peccatum formaliter, vel effective ex sola rei natura, quæ est res longe diversa, & non habens connexionem cum ea, quam nunc tractamus, ut infra in lib. 11. dicturi sumus.

Opinio 1.

2 Potest hæc opinio suaderi primo ex auctoritate negativa Conc. Trid. nam in sess. 6. c. 7. solum dicit, in justificatione cum venia peccatorum dari etiam gratiam, & virtutes; hæc autem verba solum significant concomitantiam, non causalitatem. Imo si remissio peccati esset formalis effectus gratiæ, videri posset superfluum dicere cum venia peccati dari gratiam: nam clarum est, data forma, dari effectum formalem ejus. Secundo argumentor ratione, quia gratiæ solum opponitur formaliter privatio physica illius, non enim habet positivam formam contrariam; ergo per gratiam solum excluditur formaliter illa privatio; at privatio physica gratiæ non est peccatum, ut ostensum est, quia privatio gratiæ est a Deo puniente peccatum; a Deo autem non est peccatum: ergo per formam gratiæ, saltem ex natura rei, non expellitur formaliter peccatum, ut peccatum est. Tertio argumentor, quia peccatum, quia manet transacto actu, non est aliquid physicum, sed morale; gratia autem est qualitas physica: ergo non sunt ita opposita, ut unum formaliter excludat peccatum: nam ea, quæ sic repugnant, debent esse ejusdem ordinis: physicum autem, & morale diversos ordines constituunt. Quarto quia peccatum non expellit formaliter inhærendo gratiam ex natura sua: ergo neque forma inhærens gratiæ expellet formaliter peccatum ex natura sua, nam contrariorum eadem est ratio. Antecedens patet, quia physica carentia gratiæ non est de intrinseca ratione peccati: nam si sit sermo de peccato actuali, consistit ratio peccati in defectu debitæ rectitudinis actualis: si vero sit sermo de habituali culpa, consistit in relatione quadam rationis, vel morali ad culpam præcedentem, & non retractatam, quod totum esse potest sine physica privatione gratiæ. Et

1. Hujus opinionis fundamentum.

2. Fundamentum

3 Fundamentum

4 Fundamentum

ideo posset Deus non privare inhærente justitia hominem actu peccantem. Et eadem ratione posset dare gratiam inhærentem peccatori, non remittendo illi peccatum; ergo signum est remissionem peccati non esse effectum formalem justitiæ inhærentis, alioqui esset ab illa inseparabilis.

3 Nihilominus dicendum est primo, remissionem peccati mortalis esse effectum formalem inhærentis gratiæ seu iustitiæ: ita ut simpliciter dicendum sit, per inhærentem iustitiam, & ad introitum eius excludi peccatum, quia illa duo sunt quasi duæ formæ simul incompossibiles in anima. Hanc assertionem censeo certam hoc tempore. Eamque docet D. Thom. 1. 2. q. 111. ar. 2. in corpore, & ad 1. ait enim gratiam, quatenus animam sanat, esse gratiam operantem, non effective, sed formaliter: dicitur autem gratia sanare animam, quatenus illam ab infirmitate peccati liberat. Et q. 109. ar. 7. docet maculam peccati excludi per decorem gratiæ formaliter. Et idem docet q. 113. fere per totam, ut in sequentibus late videbimus. Tenet etiam Richard. in 4. d. 14. ar. 7. qu. 1. & latius d. 17. ar. 4. q. 4. Aureol. in 1. d. 17. q. 1. ar. 2. & ibi Capreolus q. 1. ar. 3. ad argum. Gregorii contra 1. & 2. concl. Petrus Soto lectio. 11. de Pœnit. circa finem. Alter Soto in 4. d. 15. qu. 1. ar. 2. & lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. Ruard. art. 8. §. *Manifestum est*, cum sequentibus, Valentia tom. 2. disp. 8. qu. 6. punct. 5. Bellarminus toto fere libro secundo de Justificatione & Stapleton. libro quinto & alii communiter hoc tempore scribentes contra hæreticos. Eamque docuit Cathechismus Romanus in tract. de Baptismus dicens: *Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum pœna anathematis proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhærens, ac velut splendor quidam, & lux, quæ animarum nostrarum macula omnes delet.* Quibus verbis satis formalem causalitatem expressit, & quoniam præcipue nititur doctrina Conc. Trid. ab illius auctoritate initium probationis sumemus.

Prima Conclu. sio circa titulum quæstionis

4 Primo ergo Concil. sess. 5. ca. 5. docet, per gratiam, quæ in baptismo nobis confertur, remitti reatum originalis peccati, eademque ratio est de omni peccato, quod divina gratia privat, & mortem animæ affert. Loquitur autem Concilium de justitia inhærente, cum dicat, gratiam illam nobis per baptismum conferri, & particula, *Per*, causalitatem formalem significat, nam hæc est significatio ejus maxime propria, & juxta subiectam materiam non potest aliud significare. Quia gratia per baptismum infusa non habet aliam causalitatem, quoad remissionem peccati, ut maxime videre licet in parvulis. Deinde sess. 6. c. 4. definit justificationem, esse translationem ab statu justitiæ ad statum filiorum Dei: ex quo intelligimus, formam, quę acquiritur per illam mutationem, formaliter excludere statum iniustitiæ, seu peccati, quia in omni mutatione terminus ad quem formaliter excludit terminum a quo. Atque eodem modo idem probat testimonium Pauli ad Colos. 1. quo Concilium utitur: *Qui dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine, & eripuit nos de regno tenebrarum, & transtulit in regnum filii dilectionis suæ*: illa ergo forma, per quam homo fit dignus sorte Sanctorum, est, quæ transfert hominem a peccato ad Christum; ergo utrumque pertinet ad effectum formalem illius formæ. Præterea idem Conc. sess. 6. c. 7. dicit, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum hominem ex iniusto fieri iustum, & ex inimico amicum, & in hac transmutatione justificationem constituit. Et paulo inferius addit formalem causam iustificationis, i. illius transmutationis esse iustitiam Dei, qua nos iustos facit; ergo aperte intellexit Conc. eandem justitiam esse causam formalem ablationis peccati.

Suadetur 1. Concl. ex Conc. Trid.

5 In qua doctrina virtute declaravit Concilium Scripturæ testimonia, quibus eadem veritas confirmatur. Qualia sunt illa in quib. gratia, & peccatum comparantur ut lux, & tenebræ, ad Ephes. 5. *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*. Unde est illud 2. Corinth. 6. *Quæ participatio iustitiæ cum iniquitate*

2. Ex Patribus & Scriptura

quitate? quæ societas lucis ad tenebras? Similis est comparatio, qua peccatum, & gratia conferuntur, sicut ægritudo, & sanitas; nam sicut sanitas formaliter excludit ægritudinem, ita gratiam peccatum. Quod argumentum indicavit August. de Spirit. & liter. c. 30. dicens, *Per gratiam sanatio animæ ablatioque peccati*, Et idem argumentum urget contra Pelagium lib. de Natur. & grat. c. 19. & sequentib. Et similis est comparatio de morte peccati, & vita animæ, quæ per justificationem fit, quam facit Aug. in Enchirid. c. 52. & sumit illam ex Paulo in epist. ad Rom. Dixerat enim in c. 4. de Christo, *Mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram*, & in 5. addit. *Sicut regnavit peccatum in mortem, ita gratia regnet per justitiam*, & c. 6. *Quicunque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus, consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita & nos in novitate vitæ ambulemus. Ut intelligamus* (ait Augustin.) *nihil aliud esse in Christo baptismum, nisi mortis Christi similitudinem, nihil autem aliud mortem Christi crucifixi, nisi mortis peccati similitudinem, ut quemadmodum in illo vera mors facta est, ita in nobis vera remissio peccatorum, & quemadmodum in illo vera resurrectio, ita & in nobis vera justificatio:* ergo sicut in Christo resurrectio expulit mortem, ita in nobis justificatio peccatum.

Tandem ratione confirmatur.

6 His ergo modis sufficienter probata relinquitur conclusio auctoritate tam Ecclesiæ, quam Scripturæ, & Patrum, & plura circa sequentem assertionem afferemus. Ratio autem sumenda est ex principiis positis in præcedentibus capitulis; nam illa forma, quæ hominem filium Dei constituit, & hæredem regni celestis necesse est, ut formaliter peccatum expellat; sed justitia inhærens constituit hominem filium Dei adoptivum, datque illi jus hereditarium ad vitam æternam; ergo expellit etiam formaliter peccatum. Consequentia est optima, & minor in superioribus probata. Major autem probatur, quia peccatum mortale facit hominem reum æternæ pœnæ, & consequenter privat illum jure regni cœlestis; ergo privat etiam filiatione divina. Nam sicut recte argumentatur Paulus: *Filii ergo hæredes*; ita e contrario, licet a posteriori, recte infertur, si non hæres; ergo nec filius. Et similiter colligitur optime, si indignus regno, imo dignus carentia ejus; ergo non filius: nam illa duo valde opposita sunt, & inter se repugnantia. Et similes rationes sumi possunt ex effectu justitiæ constituendi hominem Deo gratum, & amicum, & sanctum, quas in sequenti assertione proponemus, & magis urgebimus, quamvis plena earum intelligentia, & efficacia pendeat ex his, quæ in cap. seq. dicenda sunt, quæstiones de absoluta Dei potentia tractando.

1. Concl. justitiam inhærentem vi sua expellere peccatum.

7 Secundo dicendum est, justitiam inhærentem, & infusam non ex favore extrinseco, sed ex intrinseca sua vi, & natura, seu dignitate habere hunc effectum expellendi peccatum mortale, propter connaturalem repugnantiam, quam cum illo habet. Hanc assertionem satis aperte docet de forma gratiæ D. Thom. in locis allegatis, præsertim 1. 2. q. 113. ar. 1. 2. & 6. & de charitate idem sentit 2. 2. q. 24. ar. 10. & ex antiquis scholasticis illam præcipue docent Aureolus, & Capreolus supra, & indicat etiam Richardus; ex modernis citari potest Soto in 4. d. 15. q. 1. ar. 2. circa finem, §. *Ex his ad propositum*, quatenus dicit, *esse in peccato, & esse in gratia opponi, ut duo ex natura sua contraria*, & idem habet lib. 2. de Natur. & grat. c. 18. Et licet utroque loco explicet, se non loqui de esse grato, ut est a qualitate gratiæ, sed abstracte, ut esse potest per solam extrinsecam dilectionem Dei: nihilominus indicat, qualitatem gratiæ, quæ nunc datur, natura sua constituere hominem dilectum, ac proinde repugnare peccato ex natura sua. Clarius, & fusius id docent in locis supra citatis Ruard. Bellarminus, & Valentia, maxime vero P. Vazq. dicta q. 204. licet in sensu nimium rigoroso, ut capite præcedenti attigi, & in sequentibus dicam.

Temeraria videtur opposita sententia juxta Trid.

8 Et sine dubio Conc. Trid. attente consideratum ita huic favet sententiæ, ut jam sine magna temeritate negari non posse videatur. Et inprimis ponderanda sunt verba ejus in sess. 5. cap. 5. Nam primum asserit, per gratiam, quam baptismus confert: *tolli totum id, quod veram, & propriam rationem peccati habet*. Deinde infra subjungit. *Veterem hominem exuentes, & novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu cœli remoretur.* Quæ omnia tribuit Concilium justitiæ inhærenti, tanquam formæ, nam ratione illius dicuntur justi novum hominem induere, qui secundum Deum creatus est, sicut exposuit Paulus ad Ephes. 4. addendo: *Qui secundum Deum creatus est, in justitia, & sanctitate veritatis.* Unde David Psal. 50. orans: *Cor mundum crea in me Deus*, adjungit: *Et spiritum rectum innova in visceribus meis*: quis autem est spiritus rectus visceribus inditus nisi spiritus justitiæ, & sanctitatis animæ inhærentis? Dicit autem Concilium, induendo hunc hominem novum exui veterem, & excludi ab homine quicquid esse potest objectum divini odii, & sic effici purum, & innocentem; ergo sentit hoc fieri ex vi illus internæ innovationis, quæ in homine fit. Et hunc sensum valde confirmat tota doctrina sessionis 6. ca. 7. cujus verba jam satis ponderavimus.

1. Pro hac secunda conclusione argumentum.

9 Ratione possumus argumentari. Primo quia si justitia inhærens non conferret hunc effectum ex natura sua, non posset vere dici causa formalis ejus, sed ad summum dici posset, ex lege ac promissione Dei ad præsentiam talis qualitatis in anima expelli a Deo peccatum, quod non est satis ad veram causalitatem formalem. Sicut, si Sol non haberet virtutem illuminandi effective, licet Deus ex lege ad præsentiam solis illuminaret, non posset vere dici sol causa efficiens luminis. Unde philosophi, qui dixerunt, causas secundas non habere virtutem agendi ex natura sua, sed Deum ad præsentiam illarum agere consequenter dixerunt, causas secundas non esse veras causas efficientes, sed conditiones necessarias ex lege Dei, & solum imputative (ut sic dicam) putari causas, quia ex pacto quodam tacito divinæ providentiæ, Deus ad illarum præsentiam operatur: ita ergo qui dicunt, gratiam non expellere peccatum natura sua, sed ex lege Dei, coguntur profecto dicere, non ipsam expellere formaliter peccatum, sed Deum ad præsentiam eius. Neque potest quis fingere, quod, licet gratia natura sua non habeat vim expellendi peccatum, a Deo elevetur, ut tanquam vera causa formalis illud expellat, est enim talis elevatio incredibilis; tum quia non habet locum in genere causæ formalis, sicut neque causalitas instrumentalis, ut ex Metaphysica suppono; tum etiam quia circa effectum negativum, qualis est expulsio peccati, multo minus potest intelligi talis elevatio, seu causalitas instrumentalis.

Effugium non audiendum.

10 Posset autem aliquis contentiosus effugere, dicendo, justitiam inhærentem non esse causam physicam formalem expulsionis peccati, nihilominus tamen esse causam formalem moralem: nam sicut in efficientibus distinguuntur hæc duo causandi genera, ita distingui possunt sine inconvenienti in causa formali. Ut autem justitia dicatur causa formalis expulsionis peccati, satis esse, quod ex pacto Dei ad informationem talis formæ non minus infallibiliter sequatur expulsio peccati, quam ex informatione caloris sequi solet expulsio frigoris. Talem enim causandi modum aliqui tribuunt sacramentis in suo genere, & sufficere putant, ut causæ, & instrumenta gratiæ dicantur. Nihilominus tamen audienda non est, nec permittenda talis evasio, quia solo nomine sustinet causalitatem hanc formalem, re tamen vera illam e medio tollit, quia sine influxu aliquo non est vera causalitas, tunc autem gratia inhærens nullo modo influeret in expulsionem peccati, sed ad summum esset conditio necessaria ex voluntate Dei, & se haberet ut signum ad placitum movens Deum ex vi solius promissionis ejus ad remittendum peccatum, quod

non

non est satis ad veram causalitatem, etiam moralem. Multum ergo repugnat illa evasio proprietati, & veritati verborum Concilii Trid., & testimoniorum Scripturæ, ex quibus Concilium suam doctrinam sumpsit. Et simili modo dici posset, inhærentem justitiam non esse formam physice sanctificantem, & justificantem, sed moraliter ex pacto Dei, quod falsissimum est, parumque differt ab imputativa justitia, ut supra ostensum est.

Secundũ argumentum

11 Unde adhibenda est secunda ratio sumpta ex effectibus positivis, ac primariis inhærentis justitiæ, nam fere ex singulis collatis ad effectus peccati potest ratio efficax formari. Primo enim justitia ratione gratiæ ex natura sua constituit hominem filium Dei per participationem, & consequenter hæredem regni: ergo etiam ex intrinseca sua natura habet expellere peccatum, quod facit hominem indignum regno, & a Deo alienum. Item illa gratia, præsertim ut includit etiam charitatem, natura sua habet constituere vinculum amicitiæ inter Deum, & hominem: peccatum vero dissolvit amicitia, & constituit inimicum ex intrinseca sua natura: ergo talis forma ex natura sua repugnat peccato intrinsece & immediate. Præterea gratia inhærens constituit in homine perfectum justitiæ ordinem, nam & voluntates hominis perfecte subiicit Deo, ut ultimo supernaturali fini, & potentias convenienter disponit ad opera justitiæ: peccatum autem ex natura sua evertit hunc ordinem, & avertit hominem a Deo: ergo est connaturalis repugnantia inter hæc duo, quæ sufficit, ut gratia informando animam connaturaliter expellat peccatum, & hoc est excludere formaliter ex natura sua. Quod aliter explicatur: nam justitia infusa natura sua est perfecta justitia, & consequenter est forma, quæ constituit hominem simpliciter justum: peccatum autem mortale constituit simpliciter iniustum: ergo ex natura rei habent inter se repugnantiam, ratione cuius talis iustitia culpam formaliter excludit. Tandem idem argumentum sumitur ex effectu sanctificandi, & ex ratione sanctitatis: nam iustitia infusa est sanctitas animæ, ut constat ex Concilio Trid. citatis locis, & ex illo Luc. 1. *Ut serviamus illi in sanctitate, & justitia coram ipso*, & similia sunt infinita loca Scripturæ, sed sanctitas formaliter secum adducit munditiam a peccato, nam illud est sanctum, quod est mundum, & immaculatum. Unde Dionys. cap. 12. de Divin. nominibus *Sanctitas*, inquit, *est absque labe intemerata puritas*, & Paulus Orosi. lib. de liber. arb. circa finem. *Sanctitas*, inquit, *est vivere sine peccato*, & Aug. concion. 1. & 2. in Psalm. 31. circa illa verba, *Pro hac orabit ad te omnis sanctus*, dicit, sanctum appellari, cui sunt remissa peccata. Et ideo Paulus ad Ephes. 1. illa duo coniungit. *Ut essemus sancti, & immaculati*, & 1. ad Thessal. 4. opponit sanctitatem immunditiæ dicens: *Vocavit nos non in immunditiam, sed in sanctificationem*. Ergo sanctificatio formaliter excludit immunditiam peccati: sanctificatio autem fit formaliter per gratiam, & est effectus connaturalis illius: ergo etiam est illi connaturale excludere formaliter peccatum.

3. Concl. Ad expulsionem peccati etiam requiritur specialis voluntas Dei

12 Dico tertio. Nihilominus per iustitiam inhærentem, & informantem animam non expellitur peccatum sine peculiari voluntate quasi cooperativa Dei ad remissionem peccati. Hæc assertio sequitur ex dictis capite præcedenti, diximus enim remissionem peccati passivam, & prout habet in homine effectum privativum peccati, esse mutationem aliquo modo distinctam a receptione gratiæ, & effectu positivo eius. Hinc ergo sic argumentamur: Omnis mutatio facta in homine, cuiuscunque generis sit, non fit sine immediato influxu Dei activo aliquo modo proportionato effectui, quia omnis mutatio creaturæ pendet a Deo, ut a prima causa immediate: ergo etiam illa mutatio, quæ fit in homine per exclusionem peccati est immediate a Deo, & per specialem influxum, seu causalitatem proportionatam. Nec dici potest sufficere influxum physicum, quo infundit gratiam, & voluntatem, qua illum vult: quia ostensum est, expulsionem peccati addere mutationem aliquo modo distinctam, respectu cuius ille influxus gratiæ est quasi remotus: ergo est necessarius immediatus influxus in talem mutationem, & consequenter etiam specialis voluntas proportionata.

Exponit. & probatur secundo eadem conclus.

13 Secundo declaratur, & probatur assertio, quia effectum aliquem, qui est formaliter, & connaturaliter a forma creata, pendere simul ab immediata voluntate, & cooperatione Dei, non solum non repugnat, verum etiam est necessarium, & in omni effectu formali cum proportione invenitur: ergo neque in hoc effectu destructionis peccati repugnat, sed potius omnino est cum proportione servandum. Antecedens probatur generali ratione, quia effectus formalis formę creatæ est aliquid creatum, & consequenter pendet immediate ex voluntate, & influxu Dei. Inductione item declaratur, quia si effectus est positivus, ac realis, pendet in fieri, & conservari a Deo, ut esse calidum, quod est a calore formaliter, est a Deo effective per se, & immediate, & modus ipse inhærentię, vel informationis, qui est causalitas formæ, pendet essentialiter, & immediate a Deo, & ab speciali voluntate eius: si vero effectus sit privativus, pendet essentialiter, & immediate a Deo, & ab speciali voluntate eius: si vero effectus sit privativus, pendet a Deo cum proportione saltem, ut suspendente concursum, ut quando ad ingressum caloris in aquam expellitur frigus necesse est, ut Deus consequenter velit suspendere influxum, quo frigus conservabatur, nam si ipse nollet suspendere, non expelletur, quia nulla causa est potens contra voluntatem eius. Unde simili modo, si effectus formæ est primarius, pendet per se primo ex cooperatione Dei immediate, ac per se debita connaturalite tali formæ. Si vero effectus est secundarius, pendet quidem ex novo influxu proportionato (sub influxu suspensionem eius comprehendendo) & consequenter ex speciali voluntate Dei, licet connexa cum voluntate primarii effectus, & consequenter ad illam, sicut declaravi in effectu secundario privativo expellendi formam contrariam. Positivi autem effectus formales secundarii, & in re ipsa distincti a primario non invenientur sine resultantia quasi effectiva unius effectus ex alio, sicut passio resultat ex essentia, vel relatio ex fundamento (si ab illo in re distinguitur) & tunc & ipsamet resultantia, & effectus resultans pendent ab speciali, & immediata cooperatione Dei propter generalem dependentiam a prima causa.

Secundũ fundamẽtũ pergit

14 Prima vero consequentia totius argumenti, & quod hæc doctrina sit cum proportione observanda in hoc effectu excludendi peccatum, probatur, quia est effectus secundarius iustitiæ inhærentis: nam est distinctus a primario, ut in capite præcedenti ostensum est, & est consequens illum connaturaliter, ut proxime diximus, & est talis effectus, qui in nobis vere fit, ut c. 11. ostensum est: ergo per se, & immediate pendet ex aliquo influxu Dei, quamvis debito tali formæ ex vi primarii effectus, quia est ad aliquid naturaliter consequens ad illam, sicut calori debetur suspensio influxus, quo frigus conservabatur. Imo in hoc effectu remissionis peccati intervenit nova, & specialissima ratio dependentiæ a Deo, quia ille fuit per peccatum singulariter offensus, & ideo ab illo maxime pendet peccati remissio, sine qua non potest peccatum excludi, ut in capite sequenti latius dicemus. Hic autem influxus Dei esse debet proportionatus effectu. Nam quia destructio peccati præcise sumpta non est positiva mutatio, sed expulsiva, ideo ad illam non requiritur specialis influxus Dei per modum concursus realis, & positivi. Deinde peccatum habituale, seu, esse in peccato, prout addit aliquid ultra privationem gratiæ, seu iustitiæ inhærentis, non est esse physicum, sed morale per relationem ad actum præcedentem, & ideo ut expellatur, non est necessaria suspensio alicuius divini concursus, seu influxus physici, quo peccatum conservaretur, quia habituale peccatum, maxime quoad formale eius, non conservatur a Deo. Igitur ille concursus Dei solum per modum moralis actionis, & remissionis intelligendus est, consistitque ex parte Dei in sola voluntate destruendi peccatum in homine, ex qua moralis mutatio in homine resultat, per quam ab illo expellitur peccatum. Neque inde fit, hunc esse

favo-

favorem extrinsecum Dei, sit extrinsecus, tamen immediatus effectus ejus est in homine, ut supra declaravi. Et illemet actus voluntatis Dei est ex natura rei connexus cum voluntate infundendi justitiam, & debitus connaturaliter eidem justitiæ, & ideo non reputatur novus favor extrinsecus, sed tanquam idem cum voluntate infundendi justitiam. Et ita omnia & inter se, & cum doctrinis Patrum, & Conciliorum optime consonant.

Respondetur ad fundamenta oppositæ opinionis, & 1. ad Concil. Trident.

15 Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est responsio. Ad verba enim ex Concilio Tridentino inducta in primis dicimus, esto in illis non declaretur hæc causalitas inhærentis justitiæ, tamen per illa non excludi, & per alia sufficienter indicari. Deinde, licet remissio peccati sit effectus formalis inhærentis justitiæ, est tamen secundarius, & distinctus aliquo modo a primario, & ideo recte dictum est, cum uno effectu dari alium, vel cum infusione justitiæ dari remissionem peccati, quibus verbis insinuata est distinctio, ut supra notavi, & specialiter posita fuerunt contra hæreticos dicentes, justificationem in sola remissione peccatorum consistere, & ideo optime dictum est, cum illa infundi dona. Ad secundum respondetur, peccatum quidem non dicere formam realem positivam gratiæ contrariam, nihilominus tamen ultra privationem physicam gratiæ addere moralem deformitatem, injuriam, & aversionem a Deo permanentem in homine, quamdiu gratia caret, quia licet gratia physice, & immediate opponatur ipsius privationi, tamen consequenter, & secundario opponitur deformitati peccati, quia sicut actus peccati habet deformitatem moralem annexam, ita etiam justitia infusa habet ex natura sua simul cum effectu physico aliquos effectus morales, ratione quorum opponitur statui peccati, etiam secundum moralem rationem ejus. Unde fit, ut licet justitia infusa, & inhærens immediate expellat physicam privationem gratiæ, consequenter etiam expellat formaliter totum id, quod propriam rationem peccati habet.

Solutio secundi fundamenti

Solutio tertii

16 Et ita responsum est ad tertiam rationem: nam licet esse physicum, & morale sint diversæ rationis, & ordinis, nihilominus sæpe sunt inter se connexa vinculo etiam connaturali, & inde fieri potest, ut forma physica habeat ex natura sua repugnantiam cum aliquo esse, seu defectu morali. Et inde facilis etiam est responsio ad quartum, in quo postulatur, quomodo peccatum gratiam, vel charitatem corrumpat, quod solet tractari præcipue de peccato actuali, non pertinet tamen ad præsentem locum, sed in lib. 11. disputandum est. Nunc autem sermo est de peccato habituali, sed quod permanet transacto actuali, & de illo dicimus ex natura sua repugnare formaliter inhærenti justitiæ, quatenus avertit hominem a Deo, ad quem convertit justitia. Est tamen diversitas, nam justitia primario confert formaliter physicam conversionem, consequenter vero etiam moralem. Peccatum vero formaliter, ac per se primo consistit in aversione morali, consequenter vero, & quasi materialiter etiam physicam aversionem includit. Et hoc satis est, ut peccatum, & gratia se se invicem formaliter excludant, licet diverso ordine, ut sic dicam, nam peccatum inducendo aversionem moralem, consequenter inducit privationem physicam gratiæ, justificatio vero e converso inducendo physicam conversionem & perfectionem justitiæ, consequenter excludit etiam moralem aversionem peccati. An vero hæc consecutio tam necessaria sit, ut de potentia absoluta possit unus effectus ab alio separari, infra est disputandum.

Solutio quarti

CAPUT XIII.

Utrum actus inhærentis justitiæ, saltem perfectæ dilectionis Dei, vel contritionis ex natura sua formaliter excludat peccatum sine alia remissione Dei.

1 Ex dictis in præcedentibus capitibus facile colligi potest, formam inhærentem, ac formaliter excludentem peccatum esse habitualem justitiam infusam, tamen quia de actuali est hoc tempore specialis controversia, illam prius expediemus, ut ita melius concludamus unicam formam, etiam quoad effectum expellendi peccatum, esse habitualem justitiam, & per se solam ad id sufficere. Circa actum vero justitiæ infusæ duplex occurrit quæstio, una est, an sit aliquis actus gratiæ ita perfectus, ut sola sua vi, aut physica informatione sine alia remissione Dei expellat peccatum? alia est, an huiusmodi actus saltem sit talis forma, quæ connaturaliter expellat peccatum, interveniente remissione Dei sibi debita, seu connaturaliter adiuncta? Hanc posteriorem quæstionem tractabimus in capite sequenti, in hoc priorem disputandam proposuimus; quia licet ex parte sit jam definita, & in 1. to. 3. partis disp. 4. ex professo eam tractaverim, nihilominus ad complementum huius materiæ, & ad respondendum novis obiectionibus, magisque veritatem confirmandam, necessaria visa est. Adverto autem, quæstionem hanc diversam esse ab illa, quam c. 8. & 9. tractavi, quia licet supponamus, solum actum charitatis non conferre animæ formaliter illam internam renovationem, quæ ad iustificationem simpliciter necessaria est, adhuc potest esse quæstio, an saltem conferat eam rectitudinem, quæ ad expellendum formaliter peccatum sufficiat, & in hoc sensu tractatur hæc quæstio in præsenti. Quæstionis explicatio

2 In qua est quædam opinio affirmans, quendam actum iustitiæ erga Deum nimirum actum dilectionis Dei super omnia, & perfectam contritionem, quæ illam includit, esse formam ita per se sufficientem ad expellendum peccatum, ut sola sua informatione physica peccatum excludat sine alia cooperatione, vel remissione libera Dei. Quia impossibile est, talem actum esse in homine, & peccatum non excludi, ideoque nulla alia remissio necessaria est. Hanc sententiam late defendit P. Vazquez 1. 2. disp. 203. per totam, & tamen in fine suam sententiam dupliciter limitat, cum ait, se solum contendere, *esse probabile, contritionem formatam dilectione Dei super omnia, ex se tantæ virtutis esse, ut sine gratia habituali, & sine novo favore ei accedente, nos possit justificare de potentia absoluta, si separaretur ab habitu*. In quibus verbis nec illam simpliciter affirmare audet, sed tantum esse probabilem; nec dicit de facto ita fieri, sed de possibili, seu ex hypothesi, si separaretur ab habitu. Unde adiungit, *quia de facto hominibus justificatis infunditur habitus gratiæ (secundum veram,* ait, *& communem sententiam, licet hactenus non sit definitum) multo melius illi tribui emundationem a peccato, quam actui, ut in omnibus justificatis per eandem formam justificatio fiat*, quamvis, ut supra notavi, hanc ipsam limitationem in 3. p. disp. 2. c. 6. retractaverit, nam etiam de facto vult certius esse in adultis, qui iustificantur extra sacramentum, emundationem a peccato fieri per contritionem, ut formam, quam per gratiam habitualem. Et certe omnia, quæ allegat, vel hoc probant, vel nihil, ut infra ostendam. Affirmans opinio

3 Ut ergo suam sententiam probabilem faciat, plures refert auctores, nonnullos ex his, qui scripta sua typis mandarunt, plures vero ex aliis gravibus Theologis nostri temporis, quos vel illam sententiam docuisse, vel illi subscripsisse dicit. Sed de his posterioribus Theologis quid senserint, vel quid, aut quomodo docuerint, nihil certi dicere possum, quia nec illorum verba audire, nec scripta legere licuit, nec deest recentior ille scriptor, qui eorum sententiam partim aliter referat, partim aliter interpretetur. Ex prioribus autem Theologis duos tantum invenio, qui aliquid ad causam faciunt, unus est Jansenius, Auctoritas.

qui

qui negat, actum dilectionis esse causam disponentem ad obtinendam remissionem peccati, & consequenter indicat esse causam formalem; an vero in eo sensu loquutus sit, quem nunc tractamus, vel in alio examinando capite sequenti, mihi non constat, quia ipse non declarat, parum autem refert, nam de illius sententia satis in dicto cap. 8. dictum est. Alius auctor est Joannes Vincentius, qui sententiam suam in alio sensu diverso, & non minus singulari explicat, & ideo distinctius illam tractare visum est, quod cap. 15. præstabimus.

4 Fundamenta primæ sententiæ consistunt primo in testimoniis Scripturæ sacræ, in quibus per varios loquendi modos hic effectus expellendi peccatum dilectioni, seu charitati tribuitur. Et præter ea, quæ supra cap. 8. retulimus, adduntur alia, in quibus de remissione peccatorum fit specialis mentio. Quale est illud 1. Petr. 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum*, idem autem est *operire*, quod tegere, & tegere quod remittere. Loquitur autem Petrus de charitate continuo habenda, ad quam exhortatur, quæ actualis sine dubio est. Item Luc. 7. dilectio dicitur causa remissionis peccatorum: *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*. Et Ezechiel. 18. dicitur: *Si impius averterit se ab impietate sua*, &c. *ipse animam suam vivificabit*, utique suo actu, tanquam forma expellente mortem peccati. Secundo allegatur Concilium Trid. sess. 14. cap. 4. quatenus dicit, *contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare*.

Primum fundamentum ex Scripturæ testimoniis.

2. Conc. Trident.

5 Tertio afferuntur similia testimonia Sanctorum, primo Greg. hom. 33. in Evang. dicentis, dilectionem esse ignem, & peccatum rubiginem, quam ignis charitatis consumit, & loquitur de actu, nam exponit illa verba, *remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*. Secundo, eadem metaphora ignis purgantis omnia, explicat vim dilectionis Chrysost. hom. 7. in 2. ad Timot. Tertio, Hieronym. epist. 27. de contritione dicit: *Quæ peccata fletus iste non purgat? quas inveteratas maculas hæc lamenta non abluant?* Quarto, nomine Aug. dicitur serm. 11. ad fratres in eremo. *Accipite compunctionem, quia sanitas animarum est, remissio peccatorum est, sacrificium spirituale est*; & infra dicitur *animam sanctificans*, & infra: *Peccatorum morbum expellens*. Quinto, Aug. lib. de Morib. Eccles. cap. 12. *Qui separatur a Deo, dilectione redit in Deum*, & infra dicit, *charitate sanctificari*, & tract. 9. in 1. canon. Joann. *Diligendo* (ait) *amici facti sumus, sed inimicos ille dilexit, ut amici efficeremur*; & infra: *Anima nostra fœda est per iniquitatem, amando Deum pulchra efficitur*, ut alia multa loca omittam, in quibus charitatem Aug. vocat animæ pulchritudinem, & iustitiam, qua sanctificamur, quæ in superioribus tractata sunt. Sexto, Ephrem. lib. de Judicio, & compunct. circa finem to. 1. inquit. *Compunctio sanitas animæ est, illuminatio mentis est*. Septimo allegatur Bernard. in lib. de Modo bene viven. serm. 10. quia dicit: *Compunctio cordis sanitas est animæ, compunctio lacrymarum remissio est peccatorum*, & similia. Octavo addere possumus Ambrof. in Psal. 50. ad illa verba, *Peccatum meum contra me est semper*, dicentem. *Charitas abscondit errorem, & operit multitudinem peccatorum. Multa quoque charitas remittit etiam ipsa peccata sicut scriptum est. Remissa sunt ei peccata multa*, &c. Et in Psal. 118. octonar. 15. vers. ult. *Charitas culpam & omnia peccata mortificat, charitas mortis ictus interimit. Denique morimur flagitiis, atque peccato, dum Domini mandata diligimus*. Et octonar. 16. vers. ult. tractans illud: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini. Si immaculatus est*, inquit, *is, qui in lege Dei ambulat, utique convertitur, qui diligit Dei legem: ergo lex immaculatum facit, recte charitas operit multitudinem peccatorum, quia plenitudo legis charitas est*. Denique epi. 37. in fine. *Ædificatio charitatis* (ait) *rimam offensionis excludit, & obstruit*. Et similia in Patribus passim inveniuntur.

Tertium authoritate Patrum

6 Quarto principaliter adducuntur rationes, quæ ex duobus capitibus, seu principiis præcipue sumuntur. Unum est, actum amoris esse veram sanctitatem, & justitiam; aliud est, actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia respectu Dei esse satisfactionem ad æqualitatem pro peccato, & in homine reparare omnia damna, quæ peccatum intulerat. Prima ergo ratio principalis est, quia forma sanctificans animam expellit peccatum; sed actus charitatis sola sua vi, & natura sanctificat animam: ergo. Major probata est capite præcedenti. Minor autem rationibus cap. 8. adductis suadetur. Altera via principalis argumentandi est, quia actus amoris Dei super omnia satisfacit Deo, quantum peccatum offendit, & in homine reparat omnem inordinationem. Prior pars probatur, quia dilectio Dei super omnia formaliter opponitur peccato quoad potissimam ejus deordinationem contra Deum, quia peccatum mortale consistit in aversione a Deo per conversionem ad creaturam, dilectio autem Dei est conversio ad Deum cum recessu a creatura: ergo tantum bonitatis est in amore ad placandum Deum, quantum fuit malitiæ in peccato ad offendendum illum: ergo est satisfactio tam efficax ad expellendum peccatum, quam fuit iniuria Dei per peccatum ad expellendam gratiam. Probatur prima consequentia; tum quia non potest summa malitia actus peccati excedere summam bonitatem contrarii actus, utique dilectionis, cum non sit nisi privatio; tum etiam quia sicut peccatum habet infinitatem ex parte bonitatis Dei dilecti. Secunda item consequentia probatur, quia altioris ordinis est dilectio charitatis, quam peccatum, cum hoc sit ex defectu naturæ, & illa ex excellentia, & virtute gratiæ, saltem auxiliantis: ergo est in actu amoris proportio, vel etiam excessus, ut Deus satisfaciat.

Primum rationum caput

7 Altera vero pars, nimirum, actum dilectionis reparare in homine omnem inordinationem, quam peccatum induxit, probatur ex eodem principio, quod actus dilectionis formaliter opponitur peccato, ut peccatum est, & non est minus efficax ad reordinandum illum. Unde sicut actus peccati, cum cessat, relinquit in homine aversionem habitualem a Deo (quæ non est habitus physicus, sed ipsemet actus morali modo permanens per modum habitus, & ideo dicitur formaliter expellere habitualem conversionem ad Deum, si antea inerat) ita e converso actus amoris, cum intermittitur, relinquit habitualem conversionem ad Deum, quam vi sua, & formaliter imprimit moraliter, etiamsi alius habitus physicus non infundatur. Unde colligit Vazquez supra cap. 5. ratione 5. n. 47. justificationem, quæ fit per actum, firmiorem, & stabiliorem esse (ut sic dicam) quam illam, quæ fit per habitum: nam si Deus justificaret peccatorem per solum habitum sine actu eius, & postea auferret illi habitum sine culpa eius, ille non maneret justus, quia Deus abstulisset ab eo totam justitiam; at vero si fuisset justificatus per dilectionem, etiamsi privaretur habitibus sine peccato, maneret justus, quia illa moralis rectitudo, quæ manet ex actu præterito non retractato non potest a Deo ipso auferri. Sicut non potest non esse justior, qui plura juste operatus est, etiamsi privetur augmento habitus.

Caput alterum probationis.

8 Confirmatur primo: nam saltem in homine adulto, qui solum habeat peccatum originale, erit hic actus sufficiens ad expellendum peccatum illud, quia efficacior est propria conversio per voluntatem propriam, quam aversio per voluntatem capitis. Confirmatur secundo, quia si homo existens in peccato immediate elevaretur ad videndum Deum, & amandum sine ullo habitu, eo ipso maneret justus, & innocens a peccato, quia impossibile est, esse beatum, & manere in peccato: ergo tunc ille actus amoris formaliter excluderet peccatum: ergo etiam nunc excludit illud, quia amor viæ in substantia est æque perfectus; imo eiusdem rationis cum amore patriæ.

Duplex confirmatio

9 Nihilominus dico primo. Nullus est actus voluntatis operantis ex auxilio gratiæ, qui per se ipsum, & ex sola inhæsione, seu informatione reali, & physica peccatum ab homine expellat, nisi Deus speciali, & nova misericordia illud remittat. Hanc assertionem tractavi late in 1. tomo tertiæ partis disp. 4. sect. 8. & ideo hic non repetam ibi dicta, sed breviter, & per capita

1. Assert. Nullus actus ex gratia procedens se ipso sine speciali Dei auxilio expellit peccatum.

capita fundamenta perstringam, & siquid novi occurrerit, adjungam. Et adverto assertionem positam esse tantum de facto, nam de possibili dicemus in secunda. Deinde probatio restringenda est ad actum contritionis perfectæ, seu formatæ per dilectionem Dei super omnia, & ad ipsam dilectionem: nam si alicui actui potest tribui illa causalitas, maxime tali contritioni, vel dilectioni, ut etiam auctores contrariæ sententiæ supponunt, & est per se notum. Si ergo de his actibus probetur assertio, erit sufficienter de omni actu, & absolute, ut proposita est, confirmata. Primum ergo fundamentum assertionis est, quia in Scriptura divina contritio, & remissio peccatorum numerantur, & distinguuntur ut duo beneficia, quorum primum est medium ad obtinendum secundum, & secundum promittitur habenti primum, & intuitu illius, licet ex nova gratia, & misericordia. Hæc autem omnia vera esse non possunt, si actus contritionis, vel dilectionis existens in voluntate eo ipso necessario excluderet ab homine peccatum: ergo affirmari non potest secundum Scripturas, contritionem per se habere talem vim. Consequentia optima est, & certa. Minor vero ex terminis est evidens, quia infundere formam, & dare intrinsecum, ac physicum effectum eius, non sunt duo beneficia, neque in collatione talis effectus nova misericordia cernitur; imo, cum talis forma fiat dependenter a subiecto, neque nova efficientia Dei ibi cernitur: ergo e contrario, cum remissio peccati sit novum Dei beneficium, & specialis misericordia etiam supposito tali actu, manifestum est, actum illum de se, & ex vi suæ informationis non excludere peccatum.

Assumptũ Scripturis probatur

10 Superest ergo, ut primum fundamentum, ac principium assumptum probemus ex divinis Scripturis. Primum testimonium sit illud Zachar. 1. & Joel. 2. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* Ubi Deus unum ab homine postulat, & aliud promittit. Postulat autem ab homine liberum motum in Deum, & ideo dixit Concil. Trid. sess. 6. cap. 5. quod per illa verba *libertatis nostræ admonemur*; ille autem motus non est, nisi contritio perfecta; tum quia nullus alius actus est vera conversio in Deum, maxime in illo homine, qui antea erat aversus: tum etiam quia nulli alteri motioni in Deum promissa est per se remissio peccatorum, nisi contritioni charitate formatæ, ut tradit Concil. sess. 14. cap. 4. Et ideo Leo Papa epi. 91. ad Theodor. hanc vocat veram conversionem dicens: *Misericordiæ Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire, apud quem non patitur veniæ moram vera conversio, dicente Propheta, cum conversus ingemueris, tunc salvus eris.* Unde etiam constat, quid Deus promittat, cum dicit: *Ego convertar ad vos*, promittit enim veniam peccatorum ex sua misericordia, ut Leo Papa tacite declarat, & ex loco Isaiæ, quem allegat, colligitur, & expresse Isai. 55. *Revertatur ad Dominum, & miserebitur ejus, quia multus est ad ignoscendum.* Et in eodem loco Joelis 2. satis explicatur, cum additur: *Quia benignus, & misericors est, & præstabilis super malitia* Dominus *Deus noster.* Idem sumitur ex illo Jerem. 3. *Convertimini filii revertentes, & sanabo vos.* Et Eccl. 17. *Quam magna misericordia* Domini, *propitiatio illius convertentibus ad se*, id est, his, qui convertuntur ad ipsum utique per veram contritionem. Propter quod de Deo dicitur Ps. 146. *Quia sanat contritos corde.*

Evasio dupliciter confutata

11 Solent autem hæc, & similia testimonia multis modis eludi tam ex parte conversionis, quæ ab homine postulatur, quam ex parte promissionis. Primo enim dicunt aliqui, ubicunque Scriptura promittit remissionem peccatorum propter pœnitentiam, non loqui de pœnitentia perfecta, sed de aliis actionibus minus perfectis, quæ solent remote antecedere ad impetrandam a Deo veniam, ut sunt oratio, eleemosyna, ieiunium, timor aliquis, & dolor de peccatis, vel etiam amor saltem imperfectus. Et ad hoc suadendum inducunt illa Scripturæ testimonia, in quibus plura ex his operibus postulantur, ut ieiunium Joel. 2. observatio mandatorum Ezechiel. 18. & opera misericordiæ Isai. 1. Sed hæc responsio, si testimonia omnia attente considerentur, nullo modo potest satisfacere. Primo quia est extra communem sensum Patrum, & Theologorum, ut in materia de Pœnit. late dixi, & videri potest Bellarminus lib. 2. de Pœniten. cap. 12. Secundo ex vi verbi, *conversionis*, ad Deum, præsertim quia Joel. 2. additur *Convertimini ad me in toto corde vestro, & scindite corda vestra*, &c. quibus verbis solet in sacra Scriptura significari perfecta conversio per contritionem, vel amorem super omnia, ut est communis sensus Theolog. & ex propria materia suppono. Accedit, quod aliis locis illa conversio nomine contritionis significatur, ut dicto Psal. 146. & Psal. 50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies.*

In sufficientia evasionis tertiæ apparet

12 Tertio ex infallibilitate promissionis, quæ tam est certa, ut posita illa conversione hominis, venia ex parte Dei nullas moras patiatur, ut dixit Leo Papa, & sumitur ex verbis, quibus similis promissio fit Isa. 1. *Et venite, & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra, ut coccinum, quasi nix dealbuntur.* In illo tamen loco plures actiones ante illam promissionem postulantur, quæ ad observationem mandatorum Dei, & vitæ mutationem pertinent, quod etiam Ezechiel. 18. & 33. observare licet. Sed illæ non proponuntur, quia necessario in usu, & exercitio antecedere debeant ante peccatorum veniam, sed ut distincte ostendatur, qualis conversio postuletur, nimirum, quæ virtute, & proposito omnes illas actiones contineat. Est ergo sermo de perfecta conversione, & ideo respectu illius absoluta est, & infallibilis promissio, ut ex aliis verbis Isaiæ Leo Papa colligit: *Cum conversus ingemueris, tunc salvus eris*: nam illæ particulæ *cum*, & *tunc* indicant immediatam consecutionem sine mora. Denique ibi promittitur immediate salus, & vita animæ, & peccatorum remissio, sed hæc non promittuntur, nisi conversioni perfectæ, nam imperfecta non sufficit, unde respectu illius non poterat illa promissio esse infallibilis: quia nec immediate, ut per se constat, nec mediate, quia propter nullam pœnitentiam imperfectam facta est promissio certa, & infallibilis dandi statim pœnitentiam perfectam, seu auxilium efficax ad illam, ergo nec remissio peccatorum, nec vita animæ. Quapropter, posita quacunque imperfecta conversione, non potest Deus argui, quod in promissione deficiat, etiam si justificatio non sequatur, quia illi pœnitentiæ non est venia promissa, & quod illa non sit perfectior, non ex Deo, sed ex libero arbitrio provenit. Negari ergo non potest, quin illa promissio fiat homini contrito, seu perfecte ad Deum converso. Unde Patres de pœnitentia tractantes, illi dicunt esse promissam remissionem peccatorum, ut videre licet in Hiero. epi. 4. ad Ruffin, c. 3. Aug. in Enchir. c. 64. Ambr. lib. 1. de Pœnit. c. 4. & aliis. Incredibile autem est, eos de sola imperfecta pœnitentia esse loquutos, cum soli perfectæ sit hæc remissio peccatorum absolute promissa, & ideo ipsi perfectam cordis pœnitentiam maxime persuadeant.

Altera evasio

13 Secundo ex parte promissionis respondent alii dicentes, in hujusmodi locis non promitti remissionem peccatorum, sed declarari vim, & efficaciam, quam contritio ex se habet, ac si diceretur, si sol illuminaverit aerem expellentur tenebræ, vel si justitia alicui infundatur, erit rectus, & amabilis Domino. Ita enim dicitur Ezech. 18. *Si averterit se justus a justitia sua, morietur*, quod tamen formaliter ex vi ipsius aversionis consequitur. Sic ergo cum dicitur: cum homo convertitur ad Deum, Deum converti ad ipsum, solum explicatur effectus formalis conversionis ad Deum, nam illa met intrinsece includit conversionem Dei ad hominem, quia non posset homo converti ad Deum, nisi Deus esset conversus ad ipsum. Unde Bern. serm. 83. in Cantic. *Animæ* (inquit) *reditus, conversio ejus ad Deum*, utique per dilectionem charitatis, per quam fit Deo conformis, unde subiungit: *Talis conformitas maritat animam Verbo*, & infra: *Sic amare nupsisse est, quoniam non potest sic diligere, & parum dilecta esse.* Talis ergo conversio hominis ad Deum includit conversionem Dei ad ipsum, & hoc est, quod per illa

verba

verba declaratur, non novi beneficii promissio. Aliter potest hoc ex Augustino declarari lib. 50. Homiliar. in 34. cap. 4. circa eadem verba: *Convertimini ad me, &c.* dicente: *Non enim Deus convertitur, & avertitur, manens corripit, incommutabilis corripit. Aversus est, quia tu te avertisti. Tu ab eo fecisti casum, non ipse a te fecit occasum. Audi dicentem, Convertimini ad me, & ego convertar ad vos, hoc est enim, convertar ad vos, quia convertimini ad me.* In quibus verbis significat Augustinus, nihil aliud esse Deum converti ad hominem, quam hominem converti ad ipsum, nam eadem forma, quæ intrinsece convertit hominem ad Deum, extrinsece denominat Deum conversum, quia ex parte hominis tollit aversionem, quæ sola faciebat ut Deus non esset conversus ad ipsum.

Rejicitur evasio.

14 Sed hæc evasio inprimis est contra communem Patrum expositionem, qui in similibus locis intelligunt contineri promissionem, vel decretum divinæ voluntatis dandi indulgentiam vere pœnitentibus, ex quibus Augustinus in id Psalm. 144. *Misericors, & miserator Dominus, longanimis, & multum misericors. Deus* (ait) *conversioni tuæ indulgentiam promisit, sed dilationi tuæ diem crastinum non promisit.* Et optime Fulgent. Epist. 7. cap. 7. de Deo inquit, *sicut per justitiam damnat aversum, ita per misericordiam sanat conversum.* Eodemque modo alii Patres loquuntur, quos in dicta sect. 8. retuli, & plures refert Bellarminus supra, & videtur etiam communi sensu, & prædicatione Ecclesiæ ita receptum. Deinde verba ipsa cogunt, nam sicut hominem converti ad Deum est peculiari amore prosequi Deum, ita Deum converti ad hominem est illum novo modo diligere, eo quod illum ad se conversum videat, quod bene explicuit Augustinus supra per illam causalem: *Convertar ad vos, quia convertimini ad me*, & subdit inferius: *Fugientis dorsa persequitur, faciem redeuntis illuminat.* Differentia vero, quam assignat, est, quod homo convertitur ad Deum per sui mutationem, Deus autem sine sui mutatione eo ipso, quod homo mutatur, novo modo diligit hominem, ei benefaciendo, vel remittendo culpam, addito solo novo respectu rationis. Idem ergo est dicere: *Ego convertar ad vos*, quod ego vobis propitius ero, & in meam vos gratiam recipiam. Hoc ergo promittit Deus sub illa conditione, si homo ad ipsum convertatur.

Amplius evertitur

15 Et ideo dixit idem Augustinus lib. 23. Quæstion. quæst. 68. quod licet peccator *magno gemitu, & dolore pœnitendi misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui ejus precibus doloribusque subvenit. Parum est enim* (ait) *velle, nisi Deus misereatur, sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas præcesserit, quia in terra pax hominibus bonæ voluntatis.* Quem locum recognoscens libr. 1. Retractat. cap. 26. inquit: *Hoc dictum est post pœnitentiam, nam est misericordia Dei etiam ipsam præveniens voluntatem, &c.* Nihil profecto clarius dici poterat. Quo circa, quod Bernardus ait, per conversionem ad Deum desponsari animam Deo, utique ex parte sui consensus, & dispositionis intelligendum est, nihilominus tamen necesse est, ut Deus etiam sua peculiari dilectione convertatur ad hominem remittendo culpam, & infundendo gratiam, per quam vinculum illud completur. Denique in aliis locis evidenter promittitur specialis Dei misericordia, quam confert homini, cum ad ipsum ad se reversum convertitur, ut Joel. 2. *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus, & misericors est, & præstabilis super malitia. Quis scit, si convertatur, & ignoscat Deus, & relinquat post se benedictionem?* Ubi tam nova misericordia, & distincta conversio ex parte Dei esse censetur post hominis conversionem, ut etiam sub quadam incertitudine prædici videatur, quod paulo post exponemus. Item in verbis illis Jeremiæ: *Convertimi, & sanabo vos*, manifeste promittitur novum beneficium, & novus effectus ab ipsa conversione distinctus. Et aliis testimoniis paulo post hoc ipsum confirmabimus.

Tertia evasio.

16 His enim non obstantibus, adinventa est alia expositio, nimirum, in illis locis solum promitti auxilium ad ipsammet conversionem, ita ut perinde fuerit dicere: *Convertimini, & convertar*, ac dicere, *si volueritis converti per me non stabit*, nam ego vos juvabo, & ita propitius ero, auxilio meo vos ad me convertendo. Non potest enim homo converti ad Deum, nisi prius Deus convertat ipsum, juxta illud: *Converte me Domine, & convertar:* quando autem Deus convertit hominem, jam convertitur ad ipsum, nam ipsum diligere incipit, & ab illo suam iram avertit, juxta illud: *Converte nos Deus salutaris noster, & averte iram tuam a nobis*, utique convertendo nos, ergo cum Deus offert conversionem ad hominem convertentem se ad ipsum, non est necesse, ut aliam conversionem, vel aliud beneficium illi promittat, præter opem, & auxilium ad ipsam contritionem, nam sicut homo cooperando contritioni convertitur ad Deum, ita Deus juvando peccatorem, ut conteratur, convertitur ad ipsum, eumque diligit, ejusque miseretur. Qui sensus videtur maxime indicari in verbis illis Ecclesiast. 17. *Quam magna misericordia Domini, & propitiatio illius convertentibus ad se:* nam convertere illos est magna misericordia, & propitiatio, nec ex vi illorum verborum alia est necessaria. Et hanc expositionem tradit Alens. 4. part. quæst. 13. membr. 2. ad argumenta.

17 Verumtamen neque isto modo enervantur prædicta testimonia: nam (ut in materia de Pœnitent. animadverti) duo sunt dogmata diversa, unum est, posse peccatorem agere pœnitentiam cum divina gratia, aliud est, si veram pœnitentiam agat, peccatorum veniam obtinere. Unde utrumque est in Scriptura sacra promissum, seu revelatum. Quapropter non sunt confundenda testimonia: in quibus unum, aut alterum revelatur, cum res sint diversissimæ. Et licet aliquis locus patiatur ambiguitatem, & unum, ac alium sensum admittat, tamen negari non potest, quin multa sint, in quibus, supposita potestate, & auxilio ad conversionem, imo etiam supposita ipsa actuali conversione, seu dilectione, ratione illius remissio affertur, seu promittitur tanquam per dilectionem, vel contritionem obtinenda. Unde conficitur evidens argumentum: nam auxilium ad aliquem actum non potest dari sub conditione ejusdem actus, vel propter ipsum actum, cum posito actu, jam supponatur datum auxilium; ergo id, quod promittitur, aliquid est distinctum, & posterius ipso auxilio. Atque hoc argumentum confirmant testimonia, quæ adduximus, & multa alia, quæ in dictis disputationibus de Pœnitentia cum testimoniis, & expositionibus Sanctorum allegavi. Maxime vero convincunt illa testimonia, in quibus novum gratiæ beneficium, & posterius tali auxilio, vel per illud impetratum verbis satis expressis declaratur. Ut cum dicitur Jerem. 3. *Convertimini, & sanabo vos;* & 1. Joan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis, & justus est, ut remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate.* Ubi Joannes de vera confessione loquitur sive interna, sive etiam externa, & ad illam dicit consequi remissionem peccatorum ex fidelitate Dei, tanquam distinctum beneficium, & posterius auxilio, quod ad concessionem illam faciendam datum supponitur. Et hoc etiam satis convinci potest ex verborum proprietate: aliud est enim in rigore, & proprietate verborum remittere peccata pœnitenti, aliud juvare illum ad agendam pœnitentiam, quæ distinctissime tradidit Concilium Milevitanum cap. 3. ergo non sunt confundenda ad proprium Scripturæ sensum eludendum. Et hoc etiam confirmant verba illa Isai. 1. *Et venite, & arguite me, &c.* & illa Psalm. 50. *Cor contritum, & humilitatum Deus non despicies.* Item illa Joan. 14. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*, ubi supponitur dilectio ex parte hominis, & consequenter etiam supponitur illa dilectio Dei erga hominem, per quam illum ad se diligendum movit, & auxiliatus est, & nihilominus promittitur alia dilectio Dei majoris amicitiæ, & stabilioris, unde adjungitur: *Et ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus.*

Tom. 4. in 3. p. disp. 4. sect. 5. disput. 8. sect. 1. & 2. expellitur.

Optima ratio diluens tertiam evasionem.

18 Occasione autem horum verborum, & similium dicunt aliqui, propter contritionem, vel dilectionem super omnia promitti quidem gratiam habitualem, & renovationem internam, atque adeo propriam,

4. Evasio, & illius refutatio.

propriam, ac permanentem justitiam, non tamen propriam remissionem peccati, quod per ipsam dilectionem supponitur exclusum. Sed hoc facile refutatur: nam licet in uno, vel alio loco non fiat expressa mentio remissionis peccatorum, sed specialis dilectionis inhabitantis per gratiam, ut in illis verbis Christi Joannis 14. tamen etiam peccatorum remissio in aliis locis expresse promittitur, ut patet ex verbis citatis 1. Joan. 1. Unde sicut in his non excluditur gratia, licet taceatur, ita in aliis non excluditur peccatorum remissio. Vel certe in aliis locis promittitur gratia sanans animam, ut Jerem. 3. Isai. 30. Psalm. 146. dicitur autem sanans, quia & dat salutem, & ægritudinem peccati excludit. Denique (ut supra dixi) infusio justitiæ, & remissio peccati mortalis, vel originalis ita sunt in justificatione impii connexa, ut sint inseparabilia, & ideo sub unius promissione aliud comprehenditur, & e contrario.

Ultima evasio.

19 Tandem conantur alii vim testimoniorum effugere dicentes, quoties remissio peccatorum proponitur, ut beneficium distinctum promissum, vel oblatum vere pœnitentibus, aut diligentibus Deum, intelligendum id esse de remissione quoad pœnam, non quoad culpam, & quia pœna æterna necessario tollitur, ablata culpa, oportet, ut id intelligant de remissione pœnæ temporalis. Et potest hæc responsio suaderi primo, quia sæpe in Scriptura significatur, remissionem illam non dari certo, & infallibiliter post veram conversionem, vel contritionem; ergo signum est, non esse remissionem culpæ. Antecedens patet ex verbis Joel. 2. *Quis scit si convertatur, & ignoscat Deus* & Actor. 8. *Pœnitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis tui.* Secundo quia sæpe fit talis promissio potius operibus satisfactionis, quam contritioni, vel certe non fit huic sine illis, ut videre licet Isai. 1. ubi prius postulantur illa duo in genere, scilicet, *vitare malum, & facere bonum*, & deinde in particulari multa opera misericordiæ, & postea subditur: *Et venite, & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra, ut coccinum, sicut nix dealbabuntur*. Et similia leguntur Ezechiel. 18. & 33. Tertio sumi potest argumentum ex eo, quod sæpe post contritionem postulatur hæc venia peccatorum, ut postulabat David Psalm. 50. *Amplius lava me ab iniquitate mea, & a peccato meo munda me*, & alia, quæ prosequitur.

Rejicitur evasio ultima.

20 Sed neque responsio hæc sustineri potest universaliter. Primo, quia cum Scriptura loquitur absolute, & simpliciter de remissione peccatorum, de remissione culparum intelligenda est præcipue, nisi ad aliam interpretationem vel gravis auctoritas, vel circumstantia literæ necessario cogat. Quia hoc exigit verborum proprietas, quæ non est pervertenda, maxime in materia tam gravi, & ad salutem necessaria. Alias cum dicitur baptismus dari in remissionem peccatorum, vel Christum dedisse Ecclesiæ potestatem remittendi peccata, posset quis illa de solis pœnis peccatorum interpretari, quod absit. At in allegatis testimoniis multa sunt verba non minus expresse, in quibus promittit Deus vere pœnitentibus, ac se ad ipsum convertentibus, vel peccatorum remissionem, vel sanare, aut salvare, vel vivificare illos: quomodo ergo possunt hæc, & similia de remissione pœnarum temporalium exponi? Præsertim cum Ecclesiæ, & Patrum auctoritas contrarium sensum confirmet, ut ex allegatis, & citandis manifestum est. Præterea hæ promissiones fiunt hominibus existentibus in statu peccati, ut excitentur, & ad suam conversionem animentur, ergo non potest illis promitti remissio pœnarum temporalium, nisi supponatur remissa æterna & consequenter culpa, ergo respectu talium personarum necessarium est, ut prius promittatur remissio culpæ, & pœnæ æternæ. Unde recte Ambros. lib. 1. de Pœnit. cap. 4. obiter exponens verba Isai. 30. *Si conversus ingemueris salvus eris*, ait: *Expectat gemitus nostros, sed temporales, ut remittat perpetuos: expectat lacrymas nostras, ut profundat pietatem suam, expectat conversionem nostram, ut revertatur, & ipse ad gratiam.*

21 Denique ex usu ipso possumus exemplis ostendere, ita se gerere Deum cum hominibus remittendo illis peccata propter dilectionem, vel pœnitentiam, novam misericordiam illis conferendo, non tantum in remissione pœnarum temporalium, sed primo, ac præcipue in remissione culparum; ergo ita sunt intelligenda alia loca, in quibus de futuro sub tali conditione remissio peccatorum promittitur. Assumptum ostendi potest in facto Magdalenæ Luc. 7. de qua Christus dixit: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ubi sine dubio Christus loquutus est de remissione peccatorum, præcipue quoad culpam; nam, ut dixi, hoc proprie verba significant, & illam veniam maxime Magdalena quærebat, & propter Dei offensam flebat maxime, & illam maxime objiciebat Pharisæus, cum dicebat: *Sciret utique quia peccatrix est*: nam hoc nomen ex peccatis ut peccata sunt, comparaverat, & tamen remissio illa dicitur data propter dilectionem, ut verba Christi præ se ferunt, & exposuit Augustinus lib. 50. Homil. in 23. & in libro sequenti ostendemus esse intelligendum de causa materiali, seu dispositiva.

Illustratur exemplis superior solutio.

1. Exemplum.

22 Aliud exemplum sumimus ex facto Davidis 2. Reg. 12. ubi post reprehensionem Prophetæ dicit: *Peccavi Domino*, quæ verba fuisse ex vera contritione indubitatum est, & tamen subjungit Nathan: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, manifeste ostendens, hoc fuisse speciale beneficium, & magnam Dei misericordiam, quæ maxime fuit in remissione culpæ. Et hanc ipse David præcognoscit Psalm. 31. dicens: *Dixi Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei.* Quæ verba ita expendit Ambrosius in Apolog. David part. 1. cap. 2. *Confessus ingemuit culpæ dolore. Denique Dominum dolor intimi movet affectus, ut Nathan diceret. Quoniam pœnituit te, & Dominus abstulit peccatum tuum.* Quod & ibi, & cap. 7. in fine latius prosequitur. Et eodem modo illa verba ponderat Basilius Homil. 29. ex variis, quæ est de pœnitentia, ubi inducens hoc exemplum David, de illo ait: *Ad pharmacum properavit, vidit vulnus confugit ad medicum: Peccavi, inquit, & mox adhibita est medicina*, ubi clare distinguit inter medicinam adhibitam, & ipsius Davidis dispositionem, & in ipsum Psalm. 31. eundem David introducit dicentem: *Ex mea accusatione multum fructum collegi, dedisti enim mihi peccatorum remissionem.* Idemque sentiunt ibi Augustinus, & Gregorius in Psalm. 2. Pœnitent. & alii expositores, qui non solum specialem, sed etiam promptam misericordiam Dei observant in parcendo, ut propositum cordis statim comitaretur venia: Denique quasi generale exemplum per parabolam de filio prodigo a Christo propositum est Luc. 15. quam ita etiam ponderat Ambrosius lib. 2. de Pœnitent. cap. 3. ubi inter alia dicit, *cito veniam meruisse*, manifeste significans, veniam esse datam a Deo ratione contritionis, esse tamen beneficium distinctum ab ipsa.

2. Exemplum.

3. Exemplum.

23 Neque certitudini hujus sensus obstat, quod interdum videatur talis remissio peccatorum cum dubio proponi, vel sperari. Primo quidem, quia ut diximus in Prolegom. 2. explicando particulam *forte*, illa non semper additur propter dubitationem cognitionis, vel eventus, sed propter aliquod mysterium, ut ad indicandam arbitrii libertatem, vel rei difficultatem. Unde nunc addimus, in præsenti materia non poni verbum dubitationis propter incertitudinem quæ sit in remissione veniæ, si habeatur contritio, sed propter incertitudinem ipsiusmet contritionis, nam ex parte hominis incerta est propter libertatem arbitrii, & ex parte Dei etiam est incertum, an sit daturus auxilium efficax ad veram contritionem concipiendam. Juxta quem sensum cum Joel. 2. dicitur: *Quis scit, si convertatur, & ignoscat Deus*, intelligendum erit non tam de secunda, ut ita dicam, quam de prima conversione, & ignoscentia Dei, quæ intelligitur esse in benigna concessione, & dono ipsiusmet pœnitentiæ. Et de eadem possunt exponi verba Petri Actor. 8. *Roga Deum, si forte remittatur tibi hæc cogitatio cordis*, non enim monet tantum, ut petat veniam post pœnitentiam, sed etiam ut ipsam petat pœnitentiam, cujus impetratio minus certa redditur propter resistentiam, quæ esse potest ex parte liberi arbitrii.

Tollitur dubitatio & Scripturæ exponuntur

arbitrii. Addo denique interdum poni dubitationem hanc in remissionem pœnarum temporalium, ut Ionæ 2. Ninivitæ usurpaverunt illa verba. *Quis scit, si convertatur, & ignoscat* Deus, &c. quoad impetrandam veniam, ut civitas non subverteretur, sicut Deus per Jonam fuerat comminatus. Sicut, & David. 2. Reg. 12. dicens: *Quis scit si forte donet eum mihi Dominus*, vere dubitavit de remissione illius pęnæ temporalis, quam re vera Deus noluit remittere. Hoc autem nihil obstat, quin remissio culpæ sine dubitatione offeratur, vel promittatur veram pœnitentiam agenti, vel in aliis locis, ubi particula dubitationis non ponitur, vel in eisdem, accommodanda enim est illa particula ad eum effectum, in quem cadere possit dubitatio.

Eodem modo alia Scripturæ exponunt.

24 Et idem cum proportione dicendum est de locis in quibus mandatorum observatio, vel opera satisfactoria postulantur, nam hoc cum commoda partitione intelligendum est. Ad remissionem enim peccatorum quoad culpam, & æternam pęnam hæc postulantur in voluntate, & proposito, quod in ipsa contritione includi debet, seu in amore Dei, non in executione: ut autem plena sit remissio etiam quoad pœnam temporalem, alia opera, & illorum executio postulantur. Unde etiam non est dubium, quin a justis petatur sæpe venia peccatorum, sed illud etiam potest optime fieri, & intelligi de remissione culparum: nam quia nemo est satis certus de sua justitia, semper debet esse solicitus de venia. Unde David Psal. 31. postquam dixit: *Tu remisisti iniquitatem peccati mei*, subdit: *Pro hac orabit ad te omnis Sanctus*, id est, eandem remissionem semper petet, & de illa erit solicitus. Hic enim sensus satis est & verbis, & contextui consentaneus, ac pius, & conformis Sapientis consilio. *De propitiato peccato noli esse sine metu*, Eccl. 5. Unde quamvis sæpe justi petant remissionem peccatorum quoad reatus pęnarum, non excludunt remissionem culparum sed vel illam supponunt, vel illam multo magis petunt subintellecta conditione, si illam fortasse non sunt consequuti. Est ergo solidissimum propositum principium, quod in Scripturis Sanctis docemur, remissionem peccatorum, & culparum mortalium esse peculiare beneficium Dei ab actu contritionis distinctum, quod media contritione, vel dilectione impetramus, non per ipsummet actum formaliter fit.

Principalis confirmatio Conclusionis, ex Concil. Trid.

25 Secundo principaliter confirmatur eadem veritas, quia in Conc. Trid. videtur expresse tradita. Primo in sess. 6. cap. 7. & can. 3. ubi amorem, & pęnitentiam, quæ sunt ex auxilio gratiæ, docet esse dispositiones, quibus a Deo obtinemus remissionem peccatorum. Unde duplex sumitur argumentum, unum supra c. 8. tractatum, quod dispositio est ad formam, non autem est ipsa forma: aliud in testimoniis Scripturæ tactum, quod per actum non impetramus effectum formalem ipsius actus, sed aliud donum. Evasio autem dicens, Concilium loqui de actu imperfecto, qui per se non sufficit disponere ad justitiam extra realem susceptionem Sacramenti, supra rejecta est. Quia Concilium non loquitur de sola justificatione, quæ fit per baptismum in re, sed de illa etiam, quæ fit cum solo voto, ut patet ex c. 3. & 4. illa autem justificatio non fit sine perfecta contritione. Item quia loquitur de pęnitentia ex amore Dei, hæc autem est contritio. Neque obstat, quod non dixerit ex amore super omnia, quia satis est, quod loquatur de amore simpliciter, quia statim in can. 3. loquitur de actu diligendi sicut oportet, & de illo dicit præparare ad justificationem sine ulla restrictione.

Trident. alio loco hanc sententiam docet

26 Ultra hoc vero est aliud ejusdem Conc. testimonium sess. 14. c. 4. ubi ait: *fuisse omni tempore ad impetrandam remissionem peccatorum contritionis motum necessarium*. Nam si contritio impetrat remissionem, certe illam per se non confert. Quam illationem cum P. Vazquez negare non potuerit, respondet, multisque modis ostendere conatur, illa verba esse intelligenda de contritione imperfecta, quæ est attritio. Sed nullo modo permittenda est interpretatio, ex qua in aliam sententiam declinat, ut neget contritionem perfectam esse dispositionem ad peccati remissionem, quod in lib. sequenti reiiciendum est. Nunc ergo, quod ad contextum Concilii spectat, certum est, in principio illius capitis in definitione contritionis non loqui Concilium de sola contritione imperfecta, sed in genere, & abstracte; tum quia definitio illa, quod *si animi dolor, ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero*, utrique contritioni, & melius perfectæ convenit; tum etiam quia postea in discursu capitis distinguit contritionem illam in perfectam, & imperfectam. Non est ergo illa descriptio ad imperfectam contritionem limitanda: ergo cum immediate subiungit: *Fuit autem omni tempore hic contritionis motus ad impetrandam remissionem peccatorum necessarius*, non loquitur de sola attritione, sed ad summum cum eadem abstractione, ergo erit illa propositio ad singula tempora, juxta illorum exigentiam, accommodanda. At vero certum est, ante legem gratiæ, solam contritionem perfectam potuisse remissionem peccatorum efficaciter impetrare, nec minus certum est, illam fuisse illo tempore ad remissionem peccatorum consequendam simpliciter necessariam, ergo necessario intelligenda est propositio Concilii non de sola contritione imperfecta, sed etiam de perfecta cum partitione accommoda, ut dictum est, & juxta exigentiam temporum, & juxta modum justificationis, id est, in omni tempore fuisse contritionem necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum, perfectam quidem, ante Christi adventum, & post illum, quando realiter non suscipitur sacramentum, vel martyrii privilegium: imperfectam vero, quando justificatio fit ex opere operato. Unde cum addit Concilium: *Fuit contritionis motus necessarius, & in homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinæ misericordiæ, & voto præstandi reliqua conjunctus sit, quæ ad rite suscipiendum hoc sacramentum* (scilicet pęnitentiæ) *requiruntur*. In his, inquam, verbis jam certe Concilium de contritione perfecta tractat, loquitur enim de contritione, quæ extra sacramentum præparat sufficienter ad justitiam: addendo enim particulam, *Et voto, &c.* clare ostendit, se loqui de justificatione extra sacramentum, quia votum respicit rem futuram non præsentem, contritio autem præparans sufficienter extra sacramentum non est nisi perfecta. Et ita de hac contritione loquuntur testimonia Scripturæ, quæ statim inducit Concilium. Et quia illa generalia sunt ad omnia tempora, explicat subinde modum peculiarem, quo hæc contritio perfecta in lege nova justificat, ita ut non illi soli, sed cum voto sacramenti remissio peccati tribuenda sit. Unde novum sumitur argumentum, quod contritio non faciat, sed impetret remissionem peccatorum, sicut in simili de baptismo cap. 8. diximus. Quod argumentum confirmat, quod idem Conc. sess. 6. cap. 14. dixit, pœnam æternam simul cum culpa post baptismum commissa remitti, vel sacramento pęnitentiæ, vel sacramenti voto: in hoc enim aperte sentit sicut remissio hæc, quando per sacramentum in re susceptum datur, est effectus gratuitus ipsius sacramenti in re suscepti, ita cum datur per contritionem in voto sacramenti, esse effectum distinctum a contritione, & physico effectu eius, & attribuendum speciali modo sacramento, seu voto ejus: constat ergo ex doctrina Concilii, contritionem non esse formam remittentem peccata, sed alio modo illam remissionem impetrare, seu ad illam disponere.

Roboratur argumentum

Patribus confirmatur.

27 Tertio possemus veritatem hanc Patrum auctoritate confirmare, ex quibus explicando Scripturæ testimonia plures adduximus, & in lib. seq. ex Patrum sententia ostendemus, contritionem, & dilectionem esse dispositionem ad remissionem peccati, & in l. 12. similiter probabimus, mereri aliquo modo illam, saltem de congruo, vel impetrando illam, ex quibus principiis evidenter sequitur, non fieri per illam formaliter, illo utique modo, quo nunc disputamus. Et breviter addere possumus nonnullos, qui non solum misericordiæ tribuunt dare pęnitentiam peccatoribus, sed etiam dare peccatorum remissionem pęnitentibus. Sic Aug. in Enchirid. c. 65. *Neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in S. Ecclesia Dei, desperanda est misericordia agentibus pœnitentiam*. Et sub-

subdit inferius. *Non tam consideranda est mensura temporis, quam doloris, cor enim contritum, & humiliatum Deus non spernit.* Et Fulgentius li. 7. Ep. 7. c. 7. *Iustus est Deus, & misericors, & sicut potest per justitiam damnare aversum, ita potest per misericordiam salvare conversum.* Similia videri possunt in Tertul. de Pen. c. 4. Ambros. lib. de pen. c. 4. Hieron. ep. 46. Consentiunt etiam Scholastici, quos cap. seq. referam, & alios in dicta sect. 8. retuli, & utrosque etiam refert Bellarm. lib. 2. de Pen. c. 12. Superest ergo, ut rationem aliquam adiungamus. Et quia rationem, quam putamus esse a priori, cap. seq. explicaturi sumus, nunc utor alia, quæ ex principiis positis desumitur.

Ratione plia suadetur

28 Per eandem formam peccatum expellitur, per quam homo justificatur, & sanctificatur, & filius Dei constituitur, sed forma, per quam justificatur, & sanctur, ac filius Dei constituitur, non est actus transiens, sed forma permanens, ergo neque actus est forma sua nativa vi expellens peccatum habituale, sed est justitia infusa. Consequentia evidens est, & Minor probata est in capitib. præcedentib. Maior autem ex dictis c. 10. & 11. satis colligitur, nam totius justificationis una est forma, ut dixit Conc. Trid., ergo eadem forma est, quæ & confert positivam pulchritudinem gratiæ, seu rectitudinem justitiæ, & quæ malum contrarium expellit. Secundo idem probatur, quia peccatum actuale induxit, & reliquit in anima habitualem inordinationem, & maculam, non tantum moralem per relationem ad actum præteritum, sed etiam physicam per realem privationem nitoris gratiæ, & justitiæ inhærentis, ac permanentis, sed tota hæc macula non potest expelli per actum dilectionis, vel contritionis, ergo &c. Maiorem suppono ex materia de Peccatis, & ex dictis de justitia inhærente. Minor quoad expulsionem maculæ, quoad privationem physicam manifesta est, & hæc pars satis erat, quia non potest forma expellere peccatum absolute, & simpliciter, nisi restituat illi nitorem gratiæ intrinsece, ac permanenter illi inhærentem, & simili modo constituat illum justum. Nihilominus tamen etiam quoad alteram partem moralem probari potest minor, quia peccator per actum suum, quem ex auxilio elicit, priusquam justificatus sit, non potest satisfacere ad æqualitatem Deo pro injuria, & offensa illi facta per peccatum, ergo neque potest per talem actum moralis macula, & obliquitas expelli, quam peccatum reliquit. Sed de hoc puncto solvendo argumenta, & in cap. seq. plura dicemus.

Ultima ratio

29 Ultimo argumentor in hunc modum, quia remissio peccati est opus solius Dei, ergo peccatum expellitur per formam, quam Deus solus infundit, ergo non fit efficienter ab ipsomet peccatore efficiente contritionem, quia licet illam faciat ex auxilio gratiæ, nihilominus vere facit illam, ergo nec fit formaliter per actus contritionis, vel dilectionis: nam effectus, quem formaliter facit forma, effective fit ab efficiente formam. Consequentiæ sunt manifestæ. Antecedens autem in primis probatur ex ordinario modo loquendi Scripturæ in locis antea citatis. Quamvis enim a nobis exigat conversionem, quam facere non possumus sine Deo convertente nos: nihilominus remissio peccatorum semper promittitur, ut a solo Deo præstanda, ideoque semper illi tribuitur, vel ministris eius in persona ejus operantibus, quibus dictum est: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* In quo ponderari potest, nunquam esse dictum peccatori, si tibi remiseris peccatum, remissum erit, quod tamen vere dici potuisset, si suo actu ex auxilio gratiæ facto posset a se expellere peccatum, quia etiam sacerdos non remittit peccatum, nisi supernaturali modo operando cum auxilio gratiæ Dei: imo sacerdos solum id facit ut minister Christi, homo autem si suo actu a se expelleret peccatum, licet id faceret ex auxilio gratiæ, non operaretur proprie ut minister Christi, sed ut propria causa remissionis peccati, quod certe Scripturis non consonat. Vera enim in universum est illa sententia: *Quis potest remittere peccata, nisi solus Deus?* Nam, licet fuerit a Pharisæis prolata, in ea non errarunt, sed in eo quod non cogitabant Christum esse Deum, ut notavit Aug. lib. 50. Homil. hom. 23. c. 7. & 8. Unde colligit, Magdalenam, accedendo ad Christum pro remissione peccatorum, jam agnovisse, & credidisse, illum non tantum hominem, sed etiam Deum esse, quia solus remittit peccata. Ergo (ut etiam Aug. ibi sentit) Magdalena diligendo non a se peccata expulsit, sed ad Christum, ut sibi ea dimitteret, accessit.

Ratio D. Tho. cur solus Deus remittat peccata

10 Et rationem reddit D. Thom. lib. 4. contra gen. cap. 54. rat. 7. & sumitur ex Irenæo lib. 5. cap. 17. quia solus ille potest remittere peccata, quem peccando offendimus, & ideo illius debitores effecti sumus, hic autem est solus Deus, qui per Isaiam dicit: *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor.* Quæ ratio concludit supposito alio principio, quod homo non potest per suum actum Deo satisfacere. Quis enim potest remittere debitum non solutum, nisi ipse creditor? Maxime cum debitum illud in suo ordine infinitam, & æternam penam mereatur, cui nihil condignum homo peccator rependere potest. Unde recte Chrysost. homil. 80. ad populum, peccatorem sic loquentem introducit: *Totam vitam in peccatis absumpsi, & si pœnitentiam egero salvabor?* respondet: *Et maxim. Unde constat? Ex Domini clementia. Ne tuæ confidas pœnitentiæ, tua enim pœnitentia nescit tanta peccata delere. Si tua esset pœnitentia, jure timeres, sed postquam cum pœnitentia commiscetur divina misericordia, confide.* Et ideo Bernard. serm. 23. in Cant. dixit: *Sufficit mihi ad omnem justitiam solum Deum habere propitium, cui peccavi.* Et Paulus Oros. in li. de Arbitrii liberta. *Liberari (inquit) a peccato, in potestate non habeo. Precari meum est, absolvi non est meum.* Dicit autem *precari* esse nostrum, non quia fiat sine gratia Dei, sed quia non fit sine nobis, ergo intelligit liberationem a peccato ita esse a Deo, ut non fit a nobis, utique immediate, & effective.

Confirmat. ex D. Tho.

31 Rationem hanc confirmat doctrina D. Thomæ 3. p. q. 86. ar. 4. ad 2. ubi docet, remissionem peccati esse effectum gratiæ operantis quoad remissionem culpæ, & penæ æternæ, quoad remissionem autem penæ temporalis esse effectum gratiæ cooperantis, quia nimirum (ut declarat) remissio culpæ est a sola gratia, remissio autem penæ est a gratia simul, & libero arbitrio. Cum ergo actus amoris Dei non fit a sola gratia, sed ab illa simul cum libero arbitrio, manifestum est ex sententia D. Thomæ, non esse illum actum formam remittentem peccatum. Et ideo recte dixit Soto lib. 2. de Nat. & grat. c. 18. Deum non remittere peccata per hoc, quod ipsum diligimus, sed per hoc, quod ipse diligit nos, nec ex merito nostri amoris (etiam si a Deo sit infusus) utique de condigno.

Asser. 2. de possibili

32 Ex his concludo ulterius, & dico secundo, actum dilectionis Dei super omnia, vel contritionis non solum non tollere nunc, & de facto peccatum formaliter se solo, sed etiam non posse id præstare, neque ex se vim, seu efficaciam illam in ratione inhærentis formæ habere. Quia in præcedenti assertione solum de facto loquuti sumus, hanc de possibili addimus, ut subterfugium aliquorum ex defensoribus alterius sententiæ præcludamus, qui ne videantur Concilio Trid., & communi sensui Theologorum repugnare, fatentur, de facto formam expellentem peccatum esse gratiam habitualem, nihilominus tamen actum de se ad id sufficere, & posse id præstare, si factum non inveniat. Quibus in primis obiicimus, quod vel male in suæ sententiæ confirmationem Scripturam, & Patres, ac præcipue Augustinum, & Bernardum allegant, vel ab eorum tandem sententia recedunt. Probatur quia testimonia, quæ afferunt ad probandum actum dilectionis expellere formaliter peccatum, non loquuntur tantum de possibili, sed de facto, *ut charitas operit multitudinem peccatorum. Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, &c.* Et Augustinus cum dicit, charitatem esse justitiam, & Bernardus dicens, amorem desponsare animam Deo, non de possibili loquuntur, sed de facto; ergo vel non loquuntur de causalitate formali, & sic male allegantur, vel si de illa loquuntur, ab eorum sententia recedit, qui negat actum charitatis de facto expellere peccatum, ut iidem auctores tandem negant.

Retorquetur argumentum in adversarios

Se-

Evasio. 33 Secundo, si actus dilectionis Dei innatam vim habet ad expellendum peccatum, cur, quæso, de facto illam non exercet, & peccatum delet? Respondent, quia talis dilectio procedit ab habitu gratiæ, & charitatis effective, & ita gratia habitualis prius natura infunditur, & expellit peccatum quam actus fiat, & propterea actus jam non expellit peccatum, quia invenit expulsum. Neque in hoc effectu habet locum replica superius facta, quod effectus ejusdem rationis potest per diversas formas bis conferri, seu multiplicari, si diverso modo fiat. Hoc enim habet locum in effectibus positivis, de quibus supra loquebamur, non vero in privativo, qualis est hic, de quo modo loquimur. Nam si forma semel est penitus exclusa, non potest iterum excludi, etiamsi multiplicentur impedimenta, vel formæ incompossibiles, quæ de se aptæ sint ad excludendum, nam de facto forma exclusa semper est eadem, & ideo postquam semel exclusa est, non potest iterum actu excludi. Ita ergo in præsenti dicent de peccato.

Rejectio illius. 34 Sed hæc responsio non potest nobis satisfacere. Primo, quia sententiam illam, quam supponit, quod prima contritio procedat ab habitu, falsum esse censemus, ut in lib. sequenti ostendemus. Secundo, quia illa responsio etiam supponit, primam contritionem ita esse posteriorem natura habitu, ut non sit dispositio præparans ad introductionem illius, neque in illo genere præcedet ordine naturæ afficiendo potentiam, quod est omnino falsum, nam infra ostendemus, contrarium doceri satis expresse a Concilio Tridentino. Et ideo Thomistæ, qui dicunt, actum illum procedere ab habitu, communiter non negant esse dispositionem, sed fatentur in aliquo genere prius natura præcedere. Hoc autem posito negari non poterit, quin actus ille, ut prior natura habitu, expellat de facto peccatum, si ex se hanc vim habet, quia sicut prius natura disponit, ita prius natura informat potentiam, quia non disponit illam, nisi constituendo illam, vel amantem Deum, vel detestantem peccatum; ergo etiam prius natura expellet peccatum, quam habitus introducatur. Neque obstabit, quod illæ duæ formæ in aliis generibus causarum sint invicem prius, & posterius natura, quia vel in genere causæ formalis respectu potentiæ non habent ordinem, vel, licet habeant, non est major ratio cur una prius, quam alia expellat peccatum, & ita in hoc effectu nulla prævenit simpliciter alteram; ergo de facto actus expellet peccatum, sive habitus etiam expellat, sive non.

Præcipuũ conclusionis fundamentũ. 35 Tertio principaliter probatur assertio, quia fere omnia, quæ ad probandam priorem assertionem adduximus, non ita procedunt de facto, ut fundentur in aliqua lege positiva, vel institutione Dei, sed in ipsa rerum natura. Hujusmodi est illa ratio, quod actus habeat aliud genus causalitatis respectu remissionis peccati incompossibilis causalitati formali ejusdem effectus, nimirum causalitatem dispositivam, & impetrativam, vel aliquo modo meritoriam. Dicet forte aliquis, hoc ipsum, nimirum, actum præcedere ut dispositionem, non esse ex natura rei, sed ex institutione Dei. Respondeo in primis, id non esse simpliciter verum, nam ille ordo est connaturalis talibus formis, & effectibus, ut postea videbimus: fateor tamen non esse ita necessarium, quin potuerit Deus illum ordinem immutare. Dico tamen, etiam si demus, illum ordinem esse ex institutione divina, ex illo evidenter colligi naturam talis actus, & insufficientiam ejus ad expellendum peccatum. Nam licet nunc insit potentiæ prius natura, quam habitus de facto non expellit formaliter peccatum, sed alio inferiori modo concurrit ad remissionem ejus, ergo signum est, ex se, & natura sua esse insufficientem ad excludendum illo modo peccatum. Probatur consequentia, quia impossibile est formam inhærere subjecto, & non dare illi effectum formalem expellendo formam, vel privationem oppositam, quantum naturaliter potest, sicut est impossibile, lumen inhærere aeri, & non expellere tenebras in eo gradu, quem potest. Et hoc maxime locum habet juxta oppositam sententiam dicentem, actum dilectionis ita expellere natura sua

Effugium refellitur (margin beside "tione Dei. Respondeo in primis")

peccatum, ut ad hoc non indigeat divina condonatione, vel remissione. Unde ulterius inferunt, etiam de potentia absoluta fieri non posse, ut, stante tali actu, non excludatur peccatum; ergo nec de facto fieri posset, ut actus existens in homine impetret, & non faciat remissionem peccati; ergo cum de facto remissionem impetret, ut docet Concilium Tridentinum, signum est, non habere ex natura sua vim illam, quam dicta opinio illi tribuit.

36 Simili modo altera ratio sumpta ex insufficientia satisfactionis, probat insufficientiam talis actus ad expellendum peccatum non tantum de facto, sed etiam ex natura sua, & de possibili, quia si pro debito non sit æqualis satisfactio, impossibile est, tolli sine remissione, sed satisfactio æqualis per talem actum non potest ab homine adhiberi, ut capite sequenti ostendemus; ergo talis actus ex natura sua est insufficiens, imo simpliciter est impossibilis talis modus expellendi peccatum. Sed de hac ratione in capite sequenti plura. Nunc addo ex dictis in cap. 11. & 12. seclusa satisfactione perfecta non posse peccatum excludi per formam positivam sive sit actus, sive habitus, sive quæcumque alia forma creata, sine adjuncta remissione Dei. Quia ostensum est, expulsionem peccati, ut peccatum est, esse mutationem distinctam ab acquisitione formæ, ac proinde expulsionem peccati esse effectum distinctum speciali cooperatione indigentem, quæ non est alia, nisi remissio; ergo etiam ex hoc capite est impossibile, quod actus per se solum ex vi solius informationis physicæ peccatum expellat. An vero remissionem hanc ex natura sua conjunctam habeat? capite sequenti videbimus, ubi hæc omnia magis explicabuntur, & confirmabuntur.

Applicatio 2. rationis factæ in 1. Conclus.

37 Ad fundamenta contrariæ sententiæ fere patet ex dictis responsio, probant enim actum contritionis, vel perfectæ dilectionis esse causam remissionis peccatorum, & in suo genere sufficientem, non tamen probant esse causam formalem, & præsertim cum illo rigore, scilicet, per solam physicam adhæsionem, seu informationem: in nullo enim testimonio ibi citato hoc exprimitur, imo neque invenitur, neque etiam ratione aliqua probabiliter suadetur. Quod certe facile patebit consideranti, quæ diximus: sed ut omnibus satisfaciamus, & ut res fiat clarior, dicemus ad singula. In testimoniis ergo Scripturæ illud Petri: *Charitas operit multitudinem peccatorum*, a multis exponitur, & valde probabiliter, de alienis peccatis, non de propriis: declarat enim Petrus tale consilium: *Ante omnia autem in vobismetipsis charitatem continuam habentes*, & subjungit rationem, quia *charitas operit, &c.* id est, amor mutuus facit, ut unus, vel non videat defectus alterius, vel illos excuset, aut dissimulet aut occultet, quantum charitatis ordo permiserit. Ita Chrysost. homil. 4. in Acta, & Bernar. Epist. 7. & in eodem sensu eadem verba allegat August. libr. 1. de Baptism. cap. 18. & juxta hunc sensum non procedit objectio. Idem vero August. tractat. 1. in 1. Epist. Joan. intelligit illa verba de propriis peccatis, & est satis communis expositio. Sic autem charitas dicitur operire peccata propria, vel dispositive in ordine ad remissionem culparum, vel meritorie, vel satisfactorie in ordine ad pœnas temporales, vel si sit magna, restituendo hominem ad Dei familiaritatem eo modo, quo supra diximus, per bona opera tegi peccata. Et quod ille locus non amplius requirat, patet, quia loquitur Petrus de charitate mutua proximorum, quæ certe non remittit formaliter peccatum per dilectionem proximi, ut per se notum est, sed aliquo ex dictis modis, sicut eleemosyna dicitur extinguere peccata, vel sicut Christus dixit: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

Satisfit oppositæ sententiæ argumentis.

Ad locum D. Petri.

38 Secundum testimonium de verbis Christi ad Magdalenam oppositum potius probat, nam ob dilectionem data est illi remissio, dilectio ergo illam impetravit tanquam quid distinctum, ut supra tetigimus, & de illo plura in libr. sequent. Idemque est de tertio, dicitur enim peccator per contritionem se vivificare disponendo se ad recipiendam a Deo vitam, & remissionem peccatorum, sicut etiam dicitur qui habet spem veram, sanctificare se, de quibus locutionibus

Ad testimonia alia scripturæ.

etiam est in sequenti libro dicendum. Et in eodem sensu dixit Concilium Tridentinum, contritionem charitate perfectam hominem Deo reconciliare, utique in suo genere causæ, quod genus jam aliis locis explicaverat. Nisi quis velit verba illa intelligere de contritione perfecta non solum charitate actuali, sed etiam habituali, nam tunc utroque modo reconciliabit animam Deo, dispositive quidem per se ipsam, formaliter autem per suam formam, quæ est habitualis charitas, in qua gratia subintelligitur.

Ad auctoritatē Patrum responsio

39 In testimoniis Patrum, primum Chrysostomi, & secundum Gregorii de metaphora ignis, parum valent ad probandam causalitatem formalem, magis probant efficientem per quandam imitationem, ut est causa impetrans, vel meritoria. Et eundem sensum indicant in tertio testimonio Hieronymi verba *abluendi*, & *purgandi*. In quarto vero nomine Augustini locutio illa, *compunctio est remissio peccatorum*, causaliter accipienda est, non formaliter, quia formaliter manifestum est, non esse idem, genus autem causæ ibi non declaratur; ergo explicandum est juxta alia principia vera, utique dispositive, & eodem modo dicit, compunctionem peccatorum morbum expellere.

Locutiones Aug. patefiunt.

40 Et simili modo intelligi possunt aliquæ ex locutionibus Augustini, quæ in quinto loco citantur: cum enim ait, nos charitate sanctificari, si ad actus referatur, intelligendum est dispositive, & meritorie, si ad habitum, potest intelligi formaliter, jungendo gratiam ad completum vinculum amicitiæ, ut supra explicatum est. Quod autem ait, per dilectionem nos redire ad Deum, propriissime dicitur ratione actus, quia per dilectionem convertimur in Deum, & hoc est redire in ipsum, est autem illa tanquam via, & dispositio necessaria ad amicitiam ex parte nostra, & ideo verum etiam est, quod Augustinus subdit, nos diligendo fieri amicos, nihilominus tamen ille actus non potest complere amicitiam, nec expellere peccatum, donec Deus ad nos per indulgentiam, & gratiam convertatur. Denique vere dici potest de charitate, & actu ejus esse formalem pulchritudinem animæ non integram, neque perfectam, nec quæ sufficiat maculam culpæ expellere: nam etiam fides, & spes, imo & omnis actus virtutis est quædam animi pulchritudo, non tamen integra, sed ex parte, & per se insufficiens ad constituendam animam sine macula mortalis culpæ.

Alia satis patent.

41 Præterea quæ sexto, & septimo loco allegantur ex Ephrem, & Bernardo, habent sensum causalem usitatum, & communem, & in ipsismet verbis satis indicatum. Nam cum Ephrem ait: *Compunctio illuminatio mentis est*, necessario est causaliter intelligendus, nam compunctio non illuminat intellectum formaliter; ergo cum dicit: *Compunctio sanitas animæ est*, idem est sensus, & vulgaris, nam pharmacum optimum dici solet salus infirmi. Quod ipse satis explicat addens statim: *Compunctio, fratres, remissionem peccatorum nobis jugiter conciliat*. Bernardus etiam satis eundem sensum declarat; nam prius ait: *Per compunctionem, & lacrymas obtinere apud Deum remissionem peccatorum*, & adhibet exemplum David, & allegat verba Nathan: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, utique propter compunctionem David; & post allegata verba subjungit: *Compunctio lacrymarum remissio est peccatorum, quia tunc peccata dimittuntur, quando cum lacrymis ad memoriam reducuntur, &c.* Denique omnia verba Ambrosii, quæ octavo loco allegantur, generalia sunt de causalitate charitatis ad delenda peccata, quam nemo negat, sed de specie, & modo causalitatis est quæstio, & hoc non explicavit Ambrosius in illis locis. Quod pro aliis locutionibus Sanctorum Patrum observandum est.

Responsio 1. rationis.

42 Ad rationem primam illius sententiæ, quæ in illo principio nitebatur, quod actus charitatis per se solum est forma sanctificans, & justificans, negatur assumptum, nam supra ostensum est, non esse formam justificantem, & inde concluditur non esse formam sanctificantem, quia sine justitia ad Deum non potest esse vera sanctitas. Addo etiam sanctitatem animæ esse posse multiplicem, potest enim esse, vel integra, vel partialis, inchoata, vel perfecta, conferens puram aliquam bonitatem animam Deo consecrantem aliquo modo, vel excludens prorsus omnem malitiam. Actus ergo charitatis est quædam sanctitas inchoata, seu partialis, & in se purissimam quandam bonitatem habens, & per illam aliquo modo animam Deo consecrans. Hoc tamen totum non sufficit, ut sit forma peccatum expellens, nam suo modo etiam fides est quædam sanctitas, a qua omnes fideles vocantur Sancti, & religio dici potest quædam sanctitas, & licet charitas in suo ordine sit perfectior, tamen ex ea parte, qua solum est pars quædam sanctitatis, & quatenus est in actu, non est sanctitas permanens, & est insufficiens ad sanctificandum simpliciter. Si vero antecedens illud intelligatur de integra sanctitate, & omnem malitiam a subjecto excludente, in illo sensu petitur principium, & probandum assumitur, nam illud ipsum est, quod negamus. Ad secundam rationem, quæ ex satisfactione ad æqualitatem sumebatur, quia ex professo in capite sequenti tractanda est, nunc breviter respondeo, negando priorem partem antecedentis, nimirum, contritionem esse æqualem satisfactionem pro culpa mortali. Ad probationem autem dicitur, quod licet contritio opponatur formaliter actuali peccato in ratione conversionis, & aversionis actualis, & possit in aliqua bonitate malitiæ illius adæquari, nihilominus in valore morali ad satisfaciendum deficit propter improportionem personæ satisfacientis, ut ibi declarabimus. Et hinc ad alteram partem negamus contritionem de se habere tantum efficaciam ad reparandam omnem inordinationem peccati, quantam peccatum de se habuit ad inducendam illam, quia si Deus non acceptaret contritionem, & gratis remitteret offensam, semper homo maneret illi invisus, & odio dignus, quamdiu illi digne non satisfaceret.

43 Ad id vero, quod ibi addebatur, sanctificationem per actum esse magis stabilem, quam per habitum, quia Deus non potest priorem auferre, nisi homo illam contrario actu deleat, posteriorem vero auferet omnino, si habitum non conservet. Respondetur in primis, dictum hoc falsum supponere, quia solus actus per se non justificat, unde transacto actu manere potest homo non solum non justus, sed etiam injustus, etiamsi Deus aliam justitiam non auferat, sed ex eo solum, quod illam non conferat. Nam si homo ante contritionem, vel dilectionem erat in peccato, & Deus non remisit illud, injustus manebit homo, si vero antea erat sine peccato, & sine gratia, in eodem statu manebit transacto actu dilectionis, eo ipso quod Deus non conferat justitiam habitualem. Nec sola relatio ad præteritum actum sufficit ad verum, & proprium statum justitiæ. Et præsertim si Deus noluit illum actum acceptare, neque illo ullo modo obligari, quia tunc perinde se haberet talis homo tam physice, quam moraliter, ac si nihil fecisset. Solum maneret in illo relatio rationis ad præteritum, & denominatio, quod illum actum fecisset, nam hæc indelebilis est. Tamen simili modo si Deus auferat ab aliquo habitualem justitiam sine culpa sua, manebit in illo relatio, quod habuerit justitiam, & quod sine culpa illa privatus fuerit. Et ideo si prior sufficeret ad constituendum vere justum, hæc etiam sufficeret; unde etiam in hoc non est disparitas, nec in argumento probatur. Aliunde vero justitia habitualis natura sua firma, & stabilis est, nec auferri potest sine culpa, nisi per miraculum, & præter naturalem ordinem, influxum debitum tali formæ denegando.

44 Ad primam confirmationem de peccato originali respondetur, conversionem actualem, & habitualem maculam originalis peccati esse diversarum rationum, & ordinum, & ideo non opponi formaliter, ut illa hanc excludat, neque in actu hominis esse efficaciam ad inducendam formam illi maculæ contrariam, nec ad ita satisfaciendum Deo, ut remissionem ejus ex justitia obtineat, ut in sequenti capite videbimus. Ad alteram denique confirmationem de peccatore elevato ad videndum Deum, respondetur, ex natura rei illi visioni deberi infusionem justitiæ, vel antecedenter, vel consequenter, si autem Deus nollet illam conferre, talis homo re vera non esset intrinsece justificatus, an vero possit etiam in peccato manere de potentia absoluta, postea videbimus.

CAPUT XIV.

Utrum actus perfectus infusæ dilectionis Dei, vel contritionis, sit forma, cui propter valorem, aut perfectionem suam remissio peccatorum connaturaliter debeatur, & ideo dici possit formaliter excludere peccatum?

Hujus, & superioris capitis diversitas.

1 DIximus in superioribus, justitiam inhærentem esse formam natura sua expellentem peccatum, licet id non faciat sine distincta mutatione, quæ sit quasi destructio peccati, Deo concurrente speciali modo ad illius remissionem: unde licet in cap. præcedenti dictum sit actum contritionis, vel dilectionis Dei super omnia non expellere peccatum sine adjuncta Dei remissione, adhuc superest videndum, an sit talis forma, quæ natura sua habeat conjunctam immediate expulsionem peccati, & consequenter illi sit debita illius remissio ex natura talis formæ. Aliqui ergo, ut moderentur sententiam impugnatam capite præcedenti, dicunt, actum dilectionis Dei esse formam ex se sufficientem ad expellendum peccatum, non quia id faciat sola physica adhæsione sine remissione Dei, sed quia hæc remissio debita illi est ratione suæ perfectionis, debito saltem connaturalitatis. Duobus autem modis potest hæc sententia explicari, seu fundari. Primo ut contritioni, vel dilectioni ex natura rei correspondeat remissio peccati tanquam æquali & condignæ satisfactioni, & ideo sit ab illa prorsus inseparabilis. Secundo, ut licet ille actus in ratione satisfactionis non sit sufficiens, nec æqualis offensæ, nihilominus propter suam excellentiam & sanctitatem postulet remissionem culpæ, ut sibi connaturaliter debitam. Juxta hos ergo duos modos possumus in præsenti duas sententias referre.

1 Opinio Lorca disp.36.de Grat. memb 2.

2 Prima opinio est, contritionem per se, ac necessario habere conjunctam remissionem peccati, quia est satisfactio injuriæ Deo factæ ad æqualitatem ejus. Hanc opinionem, quoad fundamentum ejus de æquali satisfactione, tribuunt aliqui P.Vazq. in 1.2.disput. 204. Sed ille in eo loco suam sententiam tractatam cap. præcedenti accipi vult independenter ab altera quæstione de satisfactione ad æqualitatem, a qua ibi se abstinere profitetur, postea vero illam tractavit in 3.part. disput.2.ubi prius refert opinionem asserentem, hominem satisfacere condigne pro peccato, eamque tribuit Alens.3.part.quæst.1.memb.5.art.2. in corpore, & ad 1.Palud.in 3.distin.20.quæst.2.art.2.Richar.in 4. distinct.17.artic.1.quæst.7.& Cajetan.3.part. quæst.1. art.2.§.*Ad alteram vero*, & Ruard.art.6.§.*Sed hæc satisfactio*, & §.*Tertia difficultas*, & art.8.§.*Sine hac fide*. Ipse tamen contrariam sententiam defendere profitetur, licet eam singulari, ac nova ratione tueatur: an vero in re, vel verbis tantum ab illa differat, & in ratione plus, quam illi auctores, afferat, in discursu videbimus. Cujuscumque vero sit illa sententia, ex illo fundamento optime sequitur, per actum contritionis formaliter, ac necessario expelli peccatum, si antea remissum non sit, quia Deus non potest recedere ab ordine justitiæ, sed ratio justitiæ postulat, ut, facta æquali satisfactione, debitum remittatur essetque injustum illud exigere; ergo si per contritionem integre satisfit Deo, necessarium est, ut ipse remittat offensam.

Proponuntur hujus 1.opinionis fundamenta. 1. Fundamentum.

2 Illud autem fundamentum præcipue suadetur secunda ratione principali in præcedenti capite posita, cujus solutionem in hoc remisimus. Alio item modo potest illud fundamentum suaderi ex eodem Vazquez dicta disput.2. cap.3. & 1.part. disput.85.& 1. 2. disput.96.cap.2. quia homo peccando nullam injuriam facit Deo, quæ propriam malitiam contra justitiam contineat, sed solum dicitur peccatum esse offensa Dei lato, & generali modo, vel quia est inobedientia præceptorum ejus: sicut vasallus dicitur offendere Regem, vel servus Dominum, non servando præcepta, & leges ejus, vel quia est malitia quædam virtualem aversionem a Deo includens, quæ quamdiu in homine manet, illum reddit Deo invisum, & inimicum, ac ejus odio dignum, & ea ratione Deum offendere dicitur, quia illi displicet; ergo nihil obstat, quominus homo per contritionem possit æqualem satisfactionem pro peccato Deo exhibere. Consequentia probatur, quia sublata a peccato illa ratione injuriæ non est necessaria alia satisfactio pro illo, nisi ut priorem malitiam auferat, & æqualem bonitatem, seu pulchritudinem animæ restituat, quod facit actus dilectionis, vel contritionis, ut prior ratio probat. Antecedens vero probatur a dicto auctore, primo quia inter Deum, & hominem nulla ratio justitiæ, & injustitiæ intercedere potest. Secundo, quia homo peccando nullum damnum Deo infert, quod per satisfactionem ex justitia resarciri debeat, quia ex creaturis nihil emolumenti, vel damni Deo evenire potest, & ideo non solum communia peccata, verum etiam illa specialia, quæ directe contra Deum fiunt, vel blasphemia, falsum in Deum testimonium, vel opprobrium, & similia, propriam injustitiam non continent, quia nihil Deo nocent. Tertio, quia alias in omni peccato mortali esset duplex malitia una specifica ex objecto proprio, alia propriæ injustitiæ, quod est magnum absurdum.

2. Fundamentum.

3. Fundamentum.

2.Opinio.

4 Secunda opinio esse potest, quod, licet dilectio Dei super omnia, vel contritio illam includens non sit condigna satisfactio pro peccato, nihilominus est forma sufficiens ex natura sua, ut peccatum excludat; cooperante Deo per remissionem ejus tali formæ connaturaliter debitam, eo modo, quo de justitia inhærente generatim supra dicebamus. Potestque opinio hæc sic explicata suaderi. Primo ex fundamento priori præcedentis sententiæ, saltem enim probare videtur, in actu illo charitatis esse omnem perfectionem, quæ in aliqua forma desiderari potest, ut ex natura sua secum non admittat peccatum, ac proinde postulet remissionem ejus tanquam sibi connaturalem. Antecedens patet, quia ille actus charitatis est directe oppositus peccato; tum quoad aversionem a Deo, quæ virtute tantum est in peccato, cum tamen conversio ad Deum formaliter sit in tali actu; tum quoad conversionem ad creaturam, cum sit maxima conversio ad creatorem; tum propter omnia alia, quæ in illo fundamento consideravimus, quæ nunc repetere non est necesse. Secundo quia habitus charitatis est talis forma, cui ex natura sua debetur talis remissio, ergo etiam actus. Antecedens supponitur ex dictis. Consequentia vero probatur, quia actus perfectius convertit, & unit animam Deo, & licet habitus excedat, quia est permanentior, forma, & det facultatem operandi, quæ considerabamus quoad effectum formalem justificandi, parum tamen referunt quoad effectum expellendi peccatum, quia peccatum in principio solum per actum committitur, & manet moraliter per relationem ad illum; ergo ut forma contraria illud expellat, saltem dicto modo, sufficit, ut sit actus contrarius opposito actui, & de se potens ad permanendum moraliter per relationem ad ipsum, interveniente saltem Dei remissione. Tertio denique addere possumus, licet ille actus non contineat satisfactionem æqualem, continere quam maximam homo præstare potest; ergo hoc satis erit, ut ei sit connaturaliter debita remissio peccati.

1. Pro hac 2. opinione argum.

2. Argum.

3. Argum.

1. Opinionis exam.

5 Ad examinandam priorem opinionem necessarium nobis est in fundamento, quod supponit, veritatem præmittere. Fundamentum autem, ut dixi, est, quod peccator qui per contritionem extra sacramentum justificatur, ad æqualitatem satisfacit pro culpa mortali. Ad hoc autem examinandum suppono ex communi sententia, contritionem (sub qua dilectionem super omnia semper comprehendimus) per quam peccator extra sacramentum justificatur, dupliciter posse considerari, scilicet, vel ut priorem natura gratia habituali, vel ut formatam per illam in aliquo posteriori naturæ. Quam duplicem considerationem admittunt non solum, qui docent, contritionem procedere ab auxilio, & non ab habitu, sed etiam omnes, qui, licet doceant procedere ab habitu, nihilominus concedunt esse dispositionem proximam præparantem hominem ad gratiam habitualem recipiendam qui sunt plures antiqui, & moderni Thomistæ. Vazquez autem ita docet, contritionem procedere ab habitu,

Duplex contritionis consideratio.

bitu, ut neget esse dispositionem ad illum, & ideo de facto non admittit illam duplicem considerationem, sed contritionem docet omnino esse posteriorem natura ipsa gratia habituali, a qua procedit. Addit vero de possibili, contritionem esse posse ab auxilio effective, ita ut non sit ab habitu, & tunc esse posse simpliciter priorem natura habituali gratia, nihilominus tamen negat, in eo casu contritionem in illo priori esse informem, quia per se, & essentialiter est formata tanquam forma sanctificans. Nos vero nunc supponimus id, quod certissimum, & a Concil. Trident. traditum esse credimus, contritionem esse dispositionem proximam ad infusionem gratiæ, & remissionem peccati, quod in lib. sequenti ostendendum est. Et hinc etiam supponimus illam duplicem considerationem contritionis, vel secundum se spectatæ, ac prioris gratia ordine naturæ, vel ut jam formatæ per gratiam, id est, existentis in persona grata, sive effective a gratia habituali fiat, sive non fiat, a qua quæstione nunc abstrahimus, licet posteriorem partem negantem longe veriorem existimemus propter ea, quæ in sequenti libro dicemus.

Prima Assertio. Actum contritionis, vel dilectionis, etiam ut procedunt ab habitu justificantis gratiæ, non esse de facto condignam satisfactionem pro peccato.

In præsenti dubitatione assertio de dilectione, vel contritione per gratiam formata.

6 PRimo ergo assero contritionem, ut posteriorem gratia habituali, & per illam formatam, de facto non esse satisfactionem æqualem pro peccato commisso. Non assero nunc, contritionem illam non habere ad hoc sufficientem valorem, quia nunc nobis necessarium non est, & quia aliqui ex Doctoribus allegatis, & allegandis contrarium sentire videntur, ideoque illud in lib. 12. examinandum relinquo. Solum ergo assero, de facto non fieri talem satisfactionem per contritionem. Moveor, quia tunc aliquis actu satisfacit condigne pro offensa, vel pro debito, quando ratione suæ actionis, vel solutionis, aut compensationis æqualis offensa, vel debitum remittitur, aut tollitur, sed nunc Deus non remittit peccatori offensam propter contritionem, ut procedentem a gratia sanctificante, & per illam formatam; ergo nec homo satisfacit nunc de facto pro culpa, seu offensa sui peccati. Consequentia clara est; majorem autem suppono ex propria ratione satisfactionis, est enim recompensatio voluntaria ad solvendum debitum, quod supponit ex offensione contractum, & in discursu sequenti amplius probabitur. Minor igitur probatur, quia si contritio supponitur formata per gratiam, supponit justificationem jam factam per infusionem gratiæ habitualis, & consequenter supponit remissum peccatum quoad totam rationem culpæ, & offensæ; ergo supponit remissionem factam mere gratis, & sine satisfactione; ergo licet postea, saltem secundum ordinem naturæ, fiat actus contritionis formatæ de se satisfactorius, nunc de facto non est satisfactio pro tali peccato, quod jam sublatum supponitur, quia re vera non propter talem satisfactionem remittitur.

Responsio contra rationem proxime factam.

7 Respondebit fortasse aliquis, contritionem formatam, licet supponat infusionem habitualis gratiæ, quatenus ab illa procedit, non tamen supponere necessario remissionem peccati, & ita esse condignam satisfactionem pro peccato. Potestque D. Thom. in confirmationem hujus responsionis adduci, nam 1. 2. quæst. 113. art. 8. quatuor res enumerans, quæ in nostra justificatione simul tempore concurrunt, infusionem gratiæ, motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, & remissionem peccati, hoc eodem ordine illa con[numerat]it, infusionem gratiæ primo loco, & remissionem peccati ultimo constituens, & inter eos ponens motus liberi arbitrii; ergo tales motus intelliguntur formati per gratiam prius natura, quam peccati remissio concedatur, & ita, si de se sunt satisfactorii condigne de facto etiam satisfacient, & ratione illius satisfactionis remittetur peccatum.

Refellitur responsio.

8 Sed hæc responsio habet locum in sententia asserente infusionem gratiæ, & remissionem peccati esse omnino idem, & indivisibiliter, ut sic dicam, & hoc titulo consequenter illam rejicit Vazquez. Deinde in nostra etiam sententia admittenda non est, quia licet remissio peccati addat aliquid ad infusionem gratiæ, tamen quando illa infusio fit in homine, qui immediate antea erat in peccato, simul omnino fit per modum transmutationis ab statu peccati ad statum amicitiæ, tam ex intentione Dei, quam ex natura talis formæ, & ideo tanta est connexio inter remissionem peccati, & infusionem gratiæ, ut nullus motus liberi arbitrii possit inter illos intercedere. Nam illæ duæ mutationes in re sunt omnino simul, & si inter se habent aliquem ordinem, & potius rationis, quam realis, & in eo ad invicem rationem prioris, & posterioris habent: nam infusio gratiæ censetur esse prior ex parte efficientis, & expulsio peccati ex parte passi, vel infusio in genere causæ formalis, remissio in genere causæ materialis, seu dispositionis, ut D. Thom. eodem loco docet, ideoque tanta est inter eos conjunctio, ut re vera nullus actus hominis inter eas possit intercedere. D. Thom. autem in loco citato non loquitur de infusione gratiæ quoad habitum, sed quoad notionem actualem per gratiam excitantem, & potius sub remissione peccati totam justificationem instantaneam, & infusionem formæ, per quam fit, comprehendit, ut aperte intelligi potest ex doctrina ejus in eadem quæst. 113. artic. 1. & in libr. sequenti magis explicabitur. Accedit, quod actus contritionis, vel dilectionis non intelligitur esse formatus, donec sit ab homine integre justificato, ac sancto, Deique amico: neque aliter potest habere condignitatem, vel æqualitatem ad satisfaciendum Deo pro offensa, imo nec pro pœna, quia quamdiu persona non placet, nec actiones ejus possunt valorem habere apud Deum, ut in lib. 12. ostendemus. Non est autem homo simpliciter sanctus, & amicus, ac Deo placens, donec sit mundus a peccato, & plene Deo reconciliatus; ergo contritio non est formata per gratiam sanctificantem, donec intelligatur per illam remissum esse peccatum; ergo neque potest esse satisfactoria perfecte, & ad æqualitatem pro culpa, donec culpa sit remissa, & ablata; ergo non potest esse actualis satisfactio pro illa.

Vazquez 3. p. disp. 1 c. 6. nu. 66.

Distinctio quorundam ut difficultatem effugiant.

9 Non desunt tamen, qui, ut defendant satisfactionem hanc actualem propter peccatum, ut est injuria, distinguant inter culpam peccati, & injuriam, seu offensionem Deo factam: nam culpa est macula peccati, quæ in ipso homine manet, transacto peccato, injuria vero, & offensio tenet se ex parte Dei habentis jus contra hominem ad exigendam ab eo satisfactionem delicti. Unde inferunt, posse auferri maculam culpæ manente offensa, & obligatione satisfaciendi pro illa. Atque ita fatentur, rationem factam concludere, peccatum quoad culpam, seu maculam non auferri per actum ut satisfactorium de condigno, quia talis satisfactio supponit culpam remissam. Item, quia satisfactio respicit jus alterius, non propriam maculam, quæ in homine manet: hanc ergo gratis aufert Deus infundendo gratiam, quod potest facere, non remittendo injuriam, sed exigendo satisfactionem æqualem suæ offensioni, quam tunc jam homo potest exhibere. Quia jam est gratus Deo, & amicus, etiamsi illi non sit remissa injuria, sed tantum ablata macula culpæ. Hanc distinctionem breviter attigit Soto dicto cap. 3. post 3. conclus. ration. 1. & videtur eam admittere. Quam etiam refert Medina dicto art. 2. dub. 2. in discursu ejusdem tertiæ conclusionis, & dicit fuisse doctissimorum virorum. Ipse tamen illi doctrinæ non adhæret, neque satis explicat illam distinctionem inter peccatum quoad culpam, vel injuriam neque illam impugnat. Eandem distinctionem, nullo auctore nominato, & ad aliam doctrinam applicatam refert Vazquez 1. 2. disput. 204. cap. 1. & eam impugnat cap. 6. Et quamvis in impugnatione supponat, auferri maculam peccati per actum contritionis formaliter, nihilominus rationes cum eadem proportione procedunt de quacumque forma expellente peccati culpam, sive illa sit actus, sive gratia habitualis.

Ostenditur falsitas superioris distinctionis.

10 Dico ergo vanam esse distinctionem illam, quia eo ipso, quod macula remittatur per quamcunque formam, impossibile est, non simul remitti injuriam, vel offensam, & e contrario impossibile est remitti injuriam, quin auferatur macula peccati. Probatur, quia

quia repugnat omnino excludere maculam, & relinquere offensionem, si offensio dicit aliquid culpæ, quia habitualis culpa non est aliquid divisibile, ut partim expelli, partim relinqui possit. Si vero illa offensio, quæ manere dicitur, tantum pertinet ad reatum pœnæ, vel intelligitur de reatu pœnæ æternæ, & hic non potest manere, remissa culpa, vel est reatus pœnæ temporalis, & hic non semper tollitur per contritionem, nec contritio, per se loquendo, est satisfactio pro illo reatu; ergo in nullo vero sensu potest distinctio subsistere. Declaratur præterea in hunc modum, quia offensa potest considerari vel ex parte hominis, vel ex parte Dei: nam homo peccando offendit Deum, & ideo quamdiu permanet in peccato, est sufficiens objectum divinæ offensionis, ablata autem macula peccati, jam non relinquitur in homine aliquid, ratione cujus possit dici esse offensus Deo, seu esse in offensione divina, quia ad hoc non satis est aliquando offendisse, alias qui semel peccavit, semper esset offensus Deo, ergo necesse est, ut illa offensio moraliter in homine duret, non durat autem, nisi durante macula; ergo ablata macula, non potest manere offensa ex parte hominis. Si autem consideretur offensio ex parte Dei, ablato objecto offensionis divinæ, non potest manere etiam offensio ex parte Dei, quia illa offensio in Deo non est, nisi displicentia quædam, seu odium, quod non potest in Deo manere, ablata peccati macula, quia eo ipso quod homo mundetur omnino a macula peccati, jam non est dignus odio Dei, quia Deus non odit hominem, ut hominem, sed ut peccatorem, ut dixit Augustin.quæst.2. ad Simplician. Ergo eo ipso Deus remittit illi injuriam, nec potest illi esse offensus, cum in tali homine jam nihil sit, quod possit oculos divinæ majestatis offendere. Ergo jam non potest homo sic justificatus indigere nova remissione, neque nova satisfactione pro injuria. Unde optime ad talem hominem applicatur, quod Concil.Trident. sess.5.cap.5. ait: *In renatis nihil odit Deus, quia nihil damnationis est in his, qui vere sunt consepulti per baptismum, in mortem*, utique peccati. Idem enim dici potest de quocunque homine sic justificato, ut vere justus, & in se carens macula culpæ per gratiam effectus sit, nihil enim damnatione dignum in eo manet, cum ex vi gratiæ sit filius dilectus, & hæres vitæ æternæ.

11 Dices: adhuc potest ille homo esse debitor ratione præteritæ injuriæ, etiamsi illa non maneat jam, sed solum quia illam commisit, & nondum pro illa satisfecit, & ita potest indigere nova satisfactione, vel remissione. Respondeo, hominem justificatum per gratiam, & ab omni peccati macula purgatum posse quidem adhuc esse debitorem alicujus pœnæ, ut bene probat ratio facta. Non tamen potest adhuc esse reus injuriæ, ut sic dicam, quia hæc jam non durat nec physice, nec moraliter, cum per remissionem maculæ supponatur ablata, nam si maneret, non posset non maculare hominem, & illum Deo invisum reddere; ergo e contrario si supponatur macula ablata, necessario tollitur moralis obligatio satisfaciendi pro injuria, licet possit manere reatus alicujus pœnæ. Dices: ipsa pœna est satisfactio pro injuria: Respondeo, non est satisfactio, quæ tendat ad resarciendam injuriam quasi ad modum restitutionis, & hanc dicimus non posse manere post remissam culpam quoad maculam. Pœna autem, ut pœna, lato quodam modo dicitur imponi in satisfactionem, vel satispassionem pro delicto in ordine ad justitiam vindicativam, & ad commune bonum, ut delicta condigne puniantur.

Respõsio cujusdam evasionis.

Occurritur effugio.

12 Urgebis tandem, quia inter homines potest quis remittere injuriam ea lege, ut homo exhibeat hanc, vel illam satisfactionem; ergo etiam possumus intelligere Deum remittere culpam, relinquendo debitum satisfaciendi pro injuria sibi facta. Respondeo, quando inter homines fit ille modus remissionis, revera non fieri remissionem absolutam ante impletam satisfactionem in pacto designatam, qualis esse solet remissio sub conditione, si hoc, vel illud ille fecerit, cui injuria remittitur, quæ certe vel est potius promissio remissionis, quam remissio, vel est, ut ita dicam, remissio ad reincidentiam, quia, nisi reus impleverit conditionem, in eandem incidet offensam. Non est autem talis remissio Dei, nec maculæ ablatio, quæ per gratiam fit, sed omnino absoluta, & firma, etiamsi post illam peccator nullam pro injuria satisfactionem exhibeat. Unde si Deus aliquam satisfactionem pro culpa, vel injuria (quod idem esse censemus) a peccatore exigit, ut remissionem peccati illi concedat, non postulat illam, ut conditionem implendam post obtentam remissionem, vel ablationem culpæ, sed ut dispositionem antecedentem, saltem ordine naturæ ad gratiæ infusionem, & ad remissionem, quæ per illam fit. Et ideo, si ad infusionem gratiæ non antecessit satisfactio æquivalens, profecto remissio peccati quoad culpam, injuriam, vel maculam, non ex vi actus satisfactorii ad æqualitatem facta est, sed ex divina acceptatione, & liberali remissione per gratiam.

Instantia.

Solvitur.

13 His vero non obstantibus P. Vazquez alia via defendit, hominem per contritionem a gratia habituali procedentem satisfacere condigne pro culpa, & offensione peccati. Existimat enim non esse de ratione satisfactionis, ut virtute illius debitum remittatur, quia potest solvi postquam est remissum. Hoc autem probat primo, quia in debitis pecuniariis ita accidit. Secundo, quia quantum est ex parte ejus, qui contritionem exhibet, satisfactum videtur pro peccati debito quoad culpam; ergo id satis est, ut satisfecisse dicatur. Tertio, quia Deus infundit gratiam habitualem eo fine, ut moveat arbitrium ad contritionem, ne homo ut quid inanime justificetur; ergo talis contritio satisfactio censenda est.

Vazquez 3.p.disp.2 num.60.

14 Sed profecto si non confundantur illa duo, quæ distinximus, scilicet, opus esse de se satisfactorium, vel actu satisfacere, facile responsio hæc improbabitur. Quod autem illa duo sint distincta, manifestum est, quia aliud est causam esse sufficientem ad agendum, aliud actu agere, ut in causis physicis, & in hac ipsa materia, si vera est opinio, quod prima contritio est effective ab auxilio actuali prius natura, quam habitus infundatur, tunc habitus in eo instante infusus non efficit actum illum, quia invenit factum ab alia causa sufficientis virtutis, & tamen de se est effectivus talis actus. Item in causis meritoriis prima contritio formata de se valorem habet ad merendam gratiam, & sic dici potest meritoria gratiæ quoad sufficientiam, de facto autem non meretur illam, quia invenit collatam. Et in anima Christi primus actus meritorius, quem habuit, de se esset sufficiens ad meritum visionis beatificæ, de facto tamen illam non meruit, quia illam in anima Christi supposuit. Item in actibus satisfactoriis opera pœnalia beatæ Virginis de se satisfactoria erant, tamen per illa non satisfecit quoad se, quia nihil debebat. Et idem est in quovis justo, si aliquando pervenit ad statum, in quo plenam remissionem peccatorum quoad culpas, & pœnas consequutus est: nam licet postea faciat opera pœnalia, pro se non satisfacit, nec pro alio, si illa nemini applicat, & tamen de se satisfactoria sunt. Ac denique quando justus multiplicat contritionis actus super peccata jam remissa, quilibet illorum satisfactorius est de se pro culpa, & tamen nemo dicit actu pro illa satisfacere. Sunt ergo illa duo ita distincta, sicut causa manens in actu primo, quia passum non est capax novi effectus, etiamsi causa esset sufficiens ad introducendum illum, differt a causa in actu secundo operante, seu in genere suo habente effectum.

Esse satisfactorium, & actu satisfacere sunt distincta.

15 Supposita ergo distinctione inter hæc duo, & quod hic loquimur de actu non solum de se satisfactorio, seu habente valorem ad satisfaciendum, sed de actu satisfaciente in actu, id est, qui sit vera causa remissionis debiti, & quod hoc intelligimus nomine satisfactionis, dico implicare contradictionem, quod contritio sit satisfactio pro culpa, & offensa peccati, & quod virtute illius non remittatur peccatum. Nam vel ille actus est causa remissionis per modum pretii æquivalentis, & sic virtute illius sit remissio, vel non est causa, & sic non est actualis satisfatio juxta declarationem datam. Unde similis repugnantia invenitur in hoc, quod peccatum sit prius remissum quoad culpam,

Implicat satisfacere actu pro peccato, quod non actu remittatur.

pam, & quod contritio subsequens sit actualis satisfactio illius. Quod patet primo, quia si remissio simpliciter præcessit ordine naturæ; ergo contritio nullo modo est causa illius; ergo non est satisfactio pro illa, quia non potest esse satisfactio, quin sit actu causa. Secundo quia duobus modis potest intelligi, satisfactione excludere peccatum, vel per modum causæ formalis, quia solutio æqualis extinguit debitum, vel per modum efficientis moralis, quia satisfactio impetrat remissionem, neutro autem modo potest contritio subsequens actu excludere peccatum remissum, quia si est remissum, jam est expulsum ex vi alterius formæ, nempe gratiæ habitualis; ergo jam non excluditur per contritionem. Et eadem ratione non impetrat talis contritio remissionem ejus, quia nec potest denuo fieri, neque impetrari potest, quod jam est datum.

Probatur implicatio primo & secundo.

16 Tertio, quia alias etiam secunda contritio eorumdem peccatorum, & posterior tempore remissione eorum posset esse satisfactio pro illis quoad culpam, quia si potest solvi quod est remissum, etiam poterit iterum solvi, quod semel fuit solutum, quia non minus extinguitur debitum per remissionem, quam per solutionem. Et similiter sequitur, eum, qui per attritionem cum sacramento pœnitentiæ consequutus est peccatorum remissionem, posse tempore subsequenti pro eisdem peccatis quoad culpam, & pœnam æternam satisfacere, quod est plane absurdum, & contra communem sensum. Sequela probatur, quia si satisfactioni non obstat, quod remissio præcesserit, profecto parum referet, quod præcesserit tantum natura, vel etiam tempore, quia utraque antecessio sufficit, ut & remissio non fuerit facta virtute talis actus, ut & satisfactio fieri dicatur pro eo, quod jam non debetur, & in hoc versatur cardo difficultatis, quod vero antecessio sit major, vel minor, naturæ, vel temporis, nihil refert, neque auget difficultatem. Quarto argumentari possumus ex communi sententia Theologorum dicentium, posse nos satisfacere de condigno pro pœna temporali, & non pro æterna, non sane ob aliam causam, nisi quia pœna æterna supponitur remissa, & in pœnam remissam non cadit satisfactio. Quam rationem satis insinuat Concilium Tridentinum sess.6.cap.14.docens enim, pœnitentiam post baptismum præter contritionem, & confessionem postulare pœnalia opera pia in satisfactionem, addit: *Non quidem pro pœna æterna, quæ vel sacramento vel sacramenti voto una cum culpa remittitur, sed pro pœna temporali, quæ, ut sacræ literæ docent, non tota semper, ut in baptismo fit, dimittitur, &c.* In quibus verbis solum pondero supponere Concilium, satisfactionem pro pœna non dari, nisi circa pœnam non remissam, alioqui insufficientem differentiam constitueret inter pœnam temporalem, & æternam, nec convenientem rationem redderet, ob quam homo jam justificatus per pœnitentiam non possit satisfacere pro pœna æterna. Et simili modo non posset dari ratio, ob quam non possit adultus, qui ante baptismum multa peccata commisit, pro illis satisfacere post baptismum receptum, & quoad culpam, & quoad pœnam æternam, & temporalem. Nam licet horum omnium remissionem obtinuerit sine satisfactione, nihilominus pro illis omnibus poterit satisfacere.

Probatur 3. ab incommodo.

Probatur 4. ex communi sententia Doctorũ.

17 Unde possumus quinto ad hominem argumentari. Docet enim peccatorem non posse satisfacere pro toto debito peccati, quia ut satisfaciat, necesse est, ut prius illi remittatur aliquod debitum ex peccato contractum, nimirum debitum carendi prævenienti auxilio per sanctam inspirationem, & cogitationem. Nam quia sine tali inspiratione non potest homo inchoare opus satisfactionis, vel dilectionis, necesse est, ut prius illud debitum remittatur, quam homo pro peccato satisfaciat. Et inde concludit, non posse hominem pro illo primo debito satisfacere. Quæ illatio non potest in alio principio fundari, nisi in hoc, quod pro debito gratis remisso non potest quis satisfacere. Nam si potest solvi quod est remissum, cur non poterit postea solvi illud primum debitum, etiam si fuerit remissum? Vel si ex eo, quod remissio debiti, quod quoad carentiam excitantis gratiæ necessario supponitur dimissum, bene infertur, non posse hominem satisfacere pro illo, cur ex eo, quod remissio peccati quoad culpam supponitur facta ante contritionem satisfactoriam, non recte infertur; talem contritionem non posse esse satisfactionem pro peccato remisso.

Probatur 5. argumento ad hominem.

18 Hanc contradictionem sibi objicit idem Auctor, & illam vitare studet hoc assignando discrimen, quod prima contritio, vel conversio omnino necessario pendet ab auxilio gratiæ prævenientis, & adjuvantis, & ideo ex natura sua supponit dimissum debitum ex peccato contractum quoad carentiam talis auxilii, ac proinde non potest ad illius satisfactionem ordinari. Contritio autem non ita necessario pendet ab habitu gratiæ, nam licet ita sit (inquit) de facto, non est tamen hoc essentiale illi actui, sed posset procedere a solo auxilio, si Deus vellet, & ideo natura sua vim habet, ut possit delere peccatum, & ideo etiam nunc non incongrue dicitur satisfactio pro illo. Sed non solvit nodum; tum quia si satisfactio potest cadere in debitum remissum, parum refert, quod illa remissio ex necessitate, vel ex voluntate Dei præcedat; tum etiam, quia licet habitus non sit necessarius simpliciter ad talem actum eliciendum (quamvis non desint, qui hoc negent) nihilominus est necessarius, ut connaturali modo fiat, & consequenter actus ille secundum se, & secundum connaturalem modum productionis suæ supponit habitum; ergo hac etiam ratione non poterit esse satisfactio pro remissione debiti carendi tali habitu; tum maxime, quia licet habitus gratiæ non sit necessarius, ut actus contritionis sit, est necessarius, ut sit formatus secundum veram, & communem sententiam supra probatam ex principio in cap. 8. demonstrato, & in assertione sequenti etiam attingetur: & similiter remissio peccati connaturaliter supponitur, ut talis actus satisfactorius sit, ut paulo antea probavimus; ergo etiam hac ratione non potest contritio formata esse actualis satisfactio. Denique data etiam illa differentia, ex illa ad summum concluditur, contritionem de se esse satisfactoriam pro peccato, non tamen quod de facto satisfaciat, supposito, quod non sit per auxilium, sed per gratiam, quam supponit cum remissione peccati.

Ratio Vazquez.

Impugnatur.

19 Ultimo argumentor a simili de merito, nam homo nunc non meretur de condigno primam gratiam per suam contritionem, licet de se habeat sufficientem valorem ad illum meritum, solum quia contritio supponit prius natura gratiam, quod verum est, sive supponat illam ut sit, quia ab illa procedit, sive ut digna sit, quia per illam formatur; ergo eadem ratione non satisfacit homo condigne, seu ad æqualitatem pro culpa peccati per contritionem, quia eodem modo supponit illam. Antecedens est certum. Consequentiam probo primo ex principiis ejusdem auctoris. Nam in dicta disput.2.3.part.cap.6.nu.59.in fine, sic inquit. Si contritio præcederet infusionem gratiæ habitualis ex parte efficientis, non solum satisfaceret pro macula peccati condigne, sed etiam condigne mereretur gratiæ habitualis infusionem. Et ideo, ad evitandum hoc inconveniens, dixit idem Auctor, tum ibi, tum etiam in 1.2. disput.203. cap.ult. in fine, & disput.211.cap.3.infusionem habitualis gratiæ esse simpliciter, & omni modo priorem natura, quam sit contritio, vel prima dilectio Dei super omnia, quia actus subsequens non potest esse meritum gratiæ jam collatæ. Ergo cum ex eodem principio sequatur, remissionem peccati esse simpliciter priorem contritione, pari modo sequitur, hominem justificatum non posse per contritionem actu satisfacere pro peccato jam remisso. Probatur hæc consequentia ex paritate rationis, quæ multipliciter declarari, ac demonstrari potest. Primo, quia satisfactio apud Deum re vera est quoddam genus meriti, quia sicut per opera bona meremur collationem alicujus boni, ita per satisfactionem meremur remotionem alicujus mali, & ad significandum hoc ipsum, nimirum, meritum simpliciter dictum tendere ad boni acquisitionem, & satisfactionem ad mali remotionem, distinctæ, & accommodatæ sunt illæ voces, in reliquis vero servant proportionem, & licet in una, vel alia conditione operis aliqua intercedat differentia, est valde materia-

Probatur ultimo a paritate rationis.

lis

lis ad rem, de qua tractamus; ergo sicut actus non potest esse condignum meritum beneficii tam accepti ab ipso, & in ipso operante, ita etiam actus non potest esse satisfactio actualis pro malo culpæ, & pœnæ æternæ jam sublato ab ipso operante per absolutam remissionem ejus. Vel aliter, ideo contritio procedens a gratia, vel ut ab illa formata non potest esse meritum ejus, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, ergo eadem ratione contritio procedens a gratia non potest esse satisfactio pro peccato remisso, quia principium satisfaciendi non potest esse effectus ejusdem satisfactionis. At sicut gratia est principium merendi, ita est principium satisfaciendi, & consequenter ipsa etiam remissio peccati est suo modo principium morale satisfactionis, quatenus necessario supponi debet, ut persona sit apta ad satisfaciendum. Vel e contrario, si procedamus in sententia illius auctoris, quod contritio est per se, & quasi essentialiter formata, & forma sanctificans, & quod esset meritoria primæ gratiæ de condigno, & satisfactoria ad æqualitatem pro peccato, si a solo auxilio, & non ab habitu gratiæ procederet, cur, quæso, eo ipso, quod nunc procedit ab habitu gratiæ simul excludente peccatum, impeditur, ne sit meritum ejusdem gratiæ, & non impeditur, ne sit satisfactio pro eodem peccato jam remisso? vel cur dicitur esse satisfactio, solum quia est ex natura sua sanctificans, licet supponat effectum satisfactionis jam factum, & non impeditur, ne sit meritum, eo quod supponat beneficium gratiæ jam receptum? Non video certe quid possit respondéri, quod probabiliter satisfaciat, magisque hujus rationis vis ex solutionibus rationum oppositarum elucidabitur.

Negatur 1. objectio. 20 Primo dicebatur, in debitis pecuniariis solutionem fieri solere post remissionem debiti. Sed hoc sicut simpliciter sine alia declaratione, vel probatione asseritur, ita simpliciter negatur: nam si debitum pecuniarium simpliciter, & absolute remittatur, nec jam debetur solutio, nec potest amplius fieri, loquendo de propria solutione, quæ sit ex justitia, & sit causa remissionis debiti, qualis nomine satisfactionis intelligitur. Quia eo ipso, quod creditor absolutam facit remissionem, jam alter non est debitor ex justitia; ergo neque habet locum solutio. Poterit quidem ipse tantundem postea creditori dare, quantum debebat, tamen illa erit nova donatio, vel ad summum quædam recognitio beneficii ex gratitudine, non tamen erit vera solutio, nec ad illam donationem sequetur remissio debiti. Si autem non præcessit absoluta remissio debiti, sed sub conditione postea solvendi, illa re vera non est remissio, sed dilatio solutionis, & ita ex illa nullum sumi potest in præsenti argumentum. Secundo dicebatur, eum, qui contritionem exhibet, ex parte videri satisfecisse. At vero licet hoc permittamus, quod nunc non concedimus, inde ad summum probatur, actum esse de se satisfactorium, non vero actu esse satisfactionem, propter quam culpa remittatur, quæ duo satis distinximus. Sicut etiam qui exhibet contritionem, exhibet actum de se dignum gratia, & justitia, maxime juxta sententiam oppositam, & nihilominus non sequitur, nec admittitur, quod sic operans illam mereatur.

Falsitatis arguitur tertia. 21 Tertio ponderabatur, Deum dare habitualem gratiam eo fine, ut moveat arbitrium ad contritionem. Quod in se quidem falsum est, nam Deus congruam quidem vocationem homini dat eo fine, ut habeat contritionem, gratiam autem habitualem illi infundit, quia contritionem habet, quæ duæ habitudines oppositæ sunt, ut est communis doctrina ex Augustino, & Hieronymo sumpta, ut in superioribus sæpe tetigimus, & latius in libro sequenti ostendam. Unde etiam si illud admittatur, oppositum ex illo sequitur, nam si Deus dat habitualem gratiam eo fine, ut hominem ad contritionem moveat, profecto non dat illi gratiam, quia contritionem habet. Sic enim Augustinus, & Hieronymus ex eo, quod Paulus ad Ephes.1. ait: *Prædestinavit nos, ut essemus sancti*, inferunt, non prædestinasse, quia futuri eramus sancti, ergo etiam non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, juxta illam sententiam, quia remittere peccatum nihil aliud est, quam gratiam infundere; ergo nec remittit Deus homini peccatum, quia pro illo satisfecit, vel satisfacturus est, quia satisfactio non est, nisi per contritionem, ergo si Deus non remittit peccatum homini, quia contritionem habet, profecto non remittit, quia satisfacit; ergo licet contritio, quæ sequitur ex infusione gratiæ, sit a Deo intenta tanquam finis, & effectus infusionis gratiæ, non tamen ut causa, & ratio infundendi illam, & consequenter neque ut causa etiam remittendi peccatum, ac proinde neque ut actualis satisfactio pro peccato.

Objectio ejusque solutio. 22 Dices, posse Deum per infusionem gratiæ ita intendere contritionem, ut nihilominus propter valorem, quem talis contritio habitura est ad satisfaciendum, remittat peccatum. Sed hoc repugnat in primis doctrinæ Hieronymi, & Augustini, quam adduxi, quia illæ habitudines sunt repugnantes. Deinde sequitur ex hoc, infundere Deum gratiam propter opus futurum prævisum sub conditione tantum: nam priusquam velit Deus habitualem gratiam infundere eo fine, ut homo habeat contritionem, solum prævidet sub conditione, quod si illum sic moveat per gratiam, habebit contritionem. Ergo si vult dare gratiam, & remissionem peccati propter valorem contritionis ad satisfaciendum, dat gratiam propter contritionem futuram sub conditione prævisam, & consequenter etiam poterit dare vocationem congruam ad opus bonum propter meritum talis operis, & ipsam primam gratiam habitualem infundet propter meritum de condigno futuræ contritionis formatæ, quæ sunt absurda. Et ratio est, quia meritum prævisum tantum sub conditione, simpliciter non est meritum, nec potest esse sufficiens ratio præmii, eademque ratio est de satisfactione. Ergo illo antecedenti dato, quod Deus infundit gratiam, ut homo habeat contritionem, eo ipso sequitur talem contritionem non posse esse satisfactionem actualem pro peccato jam remisso per talem gratiam. Nullo ergo modo potest contritio, ut procedens a gratia habituali, vel ut per illam formata, esse causa, vel forma expellens actualiter, & formaliter peccatum, nec per se ipsam, nec per remissionem, quam per valorem satisfactorium, quem habet, suo modo mereatur. Superest ut de contritione præcise spectata, ut gratiam antecedit ordine naturæ, dicamus.

Secunda assertio. Actum contritionis, vel dilectionis quando antecedit habitum justificantis gratiæ, non esse satisfactorium de condigno pro peccato mortali, seu offensione divina.

2 Assertio de contritione secundum se spectata. 23 Dico secundo. Contritio per se spectata, ut procedit ab auxilio, vel ut quocunque modo est prior natura gratia sanctificante, non est satisfactoria pro culpa, seu injuria peccati mortalis ad æqualitatem. Hanc sententiam ex modernis Theologis cum exaggeratione docuit Medina 3.part. quæst.1. artic.2. tandem tradit Vega dicto lib.15. in Trident.cap.4.in fin.Soto dicto lib.3.de Natur. & grat.cap.6. qui in hoc æquiparant satisfactionem cum merito, quod sicut contritio antecedens gratiam, tanquam dispositio ad illam, non potest esse meritoria de condigno ipsius gratiæ, ita nec potest esse condigna satisfactio pro culpa. Eademque sine dubio est communis sententia antiquorum Theologorum, quam docent, vel disputantes de satisfactione Christi in 2. distin. 20. ubi Bonavent. quæst.3.& 4. Richard.quæst.4.& 5.Durand.quæst.2.Paludan.quæst.2.& alii ibi. Vel tractando de Pœnitentia in 4.distin.14. ubi Major.quæst.2.ad 3.dubium, Gabr. quæst. 1. artic. 2. post 5. conclus. & distin.16. quæst.1. art.1. notab.3. Alii in distinct.6. Almain.quæst.1. art.2.Capreol. quæst.1. artic.1.concl.1. & in artic.3. in argumentis contra illam. Et consentiunt reliqui Thomistæ, Ferrar.4.contra gent.cap.54. Cajetan.3.part.quæst.1.artic.2.& ibi alii moderni, & Medin. C. de Satisfact. quæst.1. Et sine dubio fuit sententia D. Thom. dicta 3.part. quæst.1. artic.2. ad 2. & quæst.85. art.3. ad 2. & in 4.distin.15.quæst.1.artic.2.

Eandem sententiam docuit Scotus in 4. distinct. 15. quæst. 1. §. *De secundo*, cum sequentibus. Imo etiam Alens. Palud. & Richard. qui in contrarium allegantur, idem sentiunt, & omnes id sumpserunt ex Anselmo lib. 1. *Cur Deus homo*, cap. 20. & sequentibus.

De contritione a gratia aliquo modo procedente Doctores loquuntur.

24 Ut autem mens horum Doctorum intelligatur, suppono eos loqui de contritione, ut procedente ex divina gratia aliquo modo, nam cui contritioni negant satisfactionem æquivalentem, concedunt satisfactionem, & ex acceptatione divina, & causalitatem aliquam saltem dispositivam, aut impetratoriam, aut meritoriam de congruo respectu remissionis peccati, & ideo omnes loquuntur de contritione aliquo modo supernaturali ex gratia procedente, vel per illam elevata ad aliquem supernaturalem modum. Et quamvis inter eos sit differentia in explicando modo, quo ille primus actus, per quem remittitur peccatum, sit ex gratia; nihilominus omnes videntur in hoc convenire, quod ille actus, etiamsi sit ex aliqua gratia, dum non est informatus gratia sanctificante, non potest esse satisfactorius de condigno pro offensa Deo per peccatum illata. Unde omnes, qui videntur contritioni tribuere aliquam satisfactionem condignam, vel supponunt illam esse gratia formatam, vel ex illa hypothesi loquuntur.

25 Et ita expresse de gratia gratum faciente loquitur Richard. in loco citato ex 1. distinct. 17. & Alens. ac Paludan. in locis, quæ contra hanc assertionem citantur, & Ruard. dicto artic. 6. §. *Sunt tamen*, circa finem vers. *Tertia difficultas*. Nec in artic. 8. §. *In hac fide*, aliquid de hoc puncto scribit. Denique etiam Cajetan. dicto artic. 2. §. *Ad horum*, licet admittat satisfactionem æqualem, loquitur tamen supposita gratia, & charitate in satisfaciente. Et in eandem sententiam trahit D. Thom. dicitque solum differre ab aliis authoribus, quod gratiam hanc, & charitatem consideravit ex parte Dei gratificantis, & ideo dixit, non posse satisfacere, nisi ex acceptatione divina: alii vero considerantes gratiam, & charitatem ex parte hominis satisfacientis, ut cum illo concurrunt ad satisfactionem, dixerunt, hominem posse satisfacere condigne. Unde cum in §. *Ad alteram*, dicit, quod si homo ex propriis viribus posset talem actum exhibere Deo offenso, qualem nunc elicit per gratiam, & charitatem, infinitas illius actus æquaret infinitatem offensæ: in illa hypothetica propositione loquitur de actu *tali*, non solum in substantia actus, sed etiam in dignitate, & valore, quem nunc habet ex gratia, & charitate. Et eodem modo loquuntur Scotus, Durandus, & cæteri.

Ratio 1. concl. 2 ex duplici incommodo.

26 Probatur jam assertio primo, quia alias peccatum, vel non tolleretur per remissionem Dei, vel saltem non remitteretur gratis; neutrum autem dici potest; ergo. Sequela quoad priorem partem probatur, quia quando debitum tollitur per integram solutionem nulla remissio ibi intervenit, sed ipsa solutio vi sua tollit debitum. Hoc autem falsum esse, & cap. præced. probatum est, & ex dicendis evidentius constabit. Altera pars dilemmatis probatur; tum ex priori, quia si nulla subsequitur remissio ad contritionem, profecto nec gratuita remissio fiet, quia gratuita remissio aliqua remissio est, imo maxima, quæ esse potest; tum etiam, quia licet demus remissionem ibi fieri; illa jam non potest esse gratuita, cum sit propter æqualem satisfactionem. Nam qui solvit integre debitum, absolute, ac simpliciter meretur remissionem talis debiti; non ergo gratis obtinet; nam quod ex proprio merito datur, non gratis datur. Falsitas autem consequentis probatur ex illo ad Tit. 3. *Non ex operibus justitiæ, &c.* & ad Rom. 3. *justificati gratis per gratiam ipsius*, idem cap. 9. & 11. Quæ verba exponens Concil. Trident. sess. 6. cap. 8. ait: *Gratis justificari ideo dicuntur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera ipsam justificationis gratiam promeretur.* Non est autem dubium, quin sub gratia justificationis remissionem peccatorum, quoad culpam, & divinam offensam comprehendat, quia hæc remissio est de intrinseca ratione justificationis, prout illam definierat, & in prioribus capitibus declaraverat. Dices non dicere Concilium justificari hominem gratis, quia non satisfacit, sed quia non meretur justificationem. Sed in idem redit, si satisfactio ponatur æqualis, & de justitia; tum quia satisfactio apud Deum est quoddam genus meriti, ut jam declaravi; tum etiam, quia adverbium, *gratis*, omne motivum justitiæ excludit. Nam quocunque modo remissio peccati ex justitiæ titulo detur, non datur gratis; non est autem minor ratio justitiæ, in condigna satisfactione, quam in condigno merito.

Responsio Vazquez ad hanc rationem.

27 Ad hanc rationem virtute respondet Vazquez partim in dicta disput. 2. tertiæ partis, partim in disput. 204. 1. 2. Nam in priori loco cum communi sententia in modo loquendi convenit, negatque posse peccatorem æqualiter satisfacere pro peccato suo, & ita evitare potest prius inconveniens in prima parte dilemmatis positum. Explicando autem in cap. 5. veram (ut ipse vocat) rationem hujus dogmatis, totam in hoc ponit, quod propter peccatum meretur homo privari omni sancta cogitatione, juxta doctrinam, quam ibi affert ex Cœlestino Papa, Prospero, Fulgentio, & Bernardo; non potest autem homo resurgere a peccato, nisi præcedat sancta cogitatio, & ideo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato. Probatur hæc ultima illatio, quia non potest homo compensare omnem partem debiti, sed necesse est, ut præcedat remissio cujusdam partis debiti, quæ fit, cum homini datur sancta cogitatio, cujus carentiam per peccatum meruerat. Unde licet post talem cogitationem homo ad æqualitatem satisfaciat pro reliqua parte debiti nondum remissa, nihilominus absolute non satisfacit ad æqualitatem pro toto debito peccati.

In forma applicatur responsio ad primum inconveniens.

28 Juxta quam rationem ad primum inconveniens neganda est sequela, quia licet homo per contritionem satisfaciat ad æqualitatem pro culpa nondum ablata per solam cogitationem sanctam, nihilominus tollitur culpa per veram Dei remissionem, quia incipit Deus remittere peccati debitum, dando auxilium necessarium, & condonando debitum, quo peccator dignus erat illo privari, ut inde ad consequendam integram remissionem debiti postea cooperetur. Quocirca totam inæqualitatem satisfactionis ponit in hoc, quod non pro toto debito peccati satisfacimus, tamen supposita remissione, quæ fit per collationem auxilii, pro reliquo debito fatetur hominem ad æqualitatem satisfacere. Atque ita plane concedit, quod, si homo suis viribus sine auxilio gratiæ posset facere eundem actum contritionis, quem nunc facit per gratiæ auxilium, perfecte satisfaceret pro peccato, quia licet esset ex acceptis (vires enim naturales etiam sunt a Deo receptæ) non tamen esset per aliquam ipsius debiti remissionem. Unde etiam patet responsio ad secundum inconveniens: nam remissio peccati simpliciter est gratis, quia initium ejus a gratuita remissione incipit, & ratione illius primæ gratuitæ remissionis, tota remissio, quæ postea fit, est gratuita. Et ideo etiam justificatio non est ex operibus, quæ Paulus ab illa excludit, quia per opera non intelligit ea, quæ fiunt ex auxilio gratiæ, sed quæ fiunt per naturæ vires, ut idem auctor late prosequitur 1. 2. disput. 203. cap. 7. (Deinde ad 2.)

Neutra solutio placet.

29 Hæc vero responsio nobis non satisfacit. Primo quidem, quia est contra Theologos citatos, quod ille auctor non negat, refellendo potius rationes, in quibus fundant inæqualitatem satisfactionis, aliamque inducendo ab eorum mente diversam. Nam, ut notavi, loquuntur aperte de pœnitentia, vel contritione facta ex aliquo auxilio gratiæ, & illam negant esse posse satisfactionem æqualem pro peccato, seclusa nova gratia sanctificante, & acceptatione divina, cujus contrarium præfatus auctor affirmat, quando ergo profitetur, se defendere communem sententiam, quam improbat re ipsa. Secundo immerito indistincte loquitur illa responsio de remissione debiti, quoad carentiam auxilii, & remissionem peccati quoad culpam, atque injuriam, ut ita censeatur inconveniens vitari, quod re vera non vitatur. Explicatur assumptum, nam in peccato probat maxime distinguere pœnam a culpa, & unius remissionem ab alterius condonatione. Nam fieri optime potest, ut

culpa

culpa integre, & plene, ac gratis remittatur quoad totum id, quod est de ratione culpæ, & nihilominus pœna aliqua non remittatur, nec gratis tollatur, sed per condignam satisfactionem solummodo. Quod est certissimum in sacramento pœnitentiæ, nam perfecte, & integre remittitur culpa, licet maneat reatus pœnæ temporalis, & gratis etiam remittitur culpa; licet postea fit de justitia satisfaciendum pro pœna. Sic ergo licet concedamus hominem peccando factum esse indignum omnis auxilii prævenientis gratiæ per sanctam cognitionem, & alias inspirationes, imo etiam auxilii adjuvantis (de quo puncto in lib. 1. fuse dictum est, & quomodocunque accipiatur, nihil ad præsens refert) hoc, inquam, principio dato, illud debitum tantum est reatus cujusdam pœnæ, & ideo quando Deus remittit peccatori illam partem debiti, dando illi sanctam cogitationem nihil culpæ remittit, sed tantum quandam partem pœnæ, seu unam ex multis, quas homo peccando meretur. Quod patet aperte; tum quia culpa vel tota remittitur, vel nihil illius tollitur, quia est indivisibilis; tum etiam, quia de facto Deus multis peccatoribus remittit hanc pœnam, dando illis cogitationes sanctas sufficientes, & offerendo auxilia, quæ peccando demeruerant, & nihil culpæ ab eis auferendo; est ergo illa tantum remissio cujusdam pœnæ. Ergo si post remissam illam partem pœnæ homo satisfacit pro peccato condigne, & ad æqualitatem vere satisfacit integre pro culpa, & offensa, sicut e contrario Deus integre remittit in sacramento pœnitentiæ totam culpam, etiamsi non totam pœnam remittit. Et in baptismo remittit quicquid habet veram rationem culpæ, licet non tollat concupiscentiam, nec mortem, nec restituat totam justitiæ originalis rectitudinem, quam homo peccando amisit, quæ omnes sunt pœnæ originalis culpæ.

Non evitatur primum inconveniens.

31 Atque ita per illam considerationem non vitantur inconvenientia illata respectu remissionis peccati quoad culpam, de qua illa procedunt. Nam licet Deus incipiat remittendo in nobis aliquam pœnam, quam ex peccato contraximus, illa non est remissio peccati quoad culpam, nec integra, nec partialis; ergo si, facta remissione illius particularis pœnæ, quicquid necessarium est ad integre resarciendam divinam injuriam, homo præstat, re vera non consequitur liberationem a culpa, & peccato per remissionem, & condonationem Dei, sed ipse a se illud expellit per condignam satisfactionem. Et hoc reputamus magnum inconveniens considerato modo loquendi Scripturæ, & Patrum, ut in cap. præced. late ponderavimus, & aliquid statim addemus. Nam hoc primum inconveniens ex secundo declaratur, quod ex illa responsione non vitatur, nam licet Deus gratis remittat aliquam particularem pœnam peccato debitam, nihilominus absolute loquendo, non remittet gratis culpam, & injuriam sibi factam, sed per condignam recompensationem, quod ad justitiam spectat. Et declaratur a contrario, nam licet Deus in pœnitentia gratis remittat peccata, absolute loquendo, quia remittit culpas eorum, nihilominus postea non remittit reatum pœnæ temporalis gratis, sed per condignam satisfactionem. Ergo e contrario licet prius remittat gratis aliquam pœnam, si postea non remittit culpam, nisi per condignam satisfactionem, non remittit illam gratis, sed ex justitia illam tollit. Illatio est clara ex paritate rationis, & declaratur amplius, quia postquam peccator recipit auxilium sanctæ cognitionis, seu inspirationis, per quam gratiam, pœna peccati sibi remittitur, simpliciter manet in peccato, & tota peccati culpa in eo perseverat; ergo illa postea non remittitur gratis, sed per justitiam tollitur, vel potius per ipsammet sanctificationem deletur.

Inconveniens non tollitur per alteram responsionis partem.

32 Neque evitatur hoc inconveniens per alteram partem responsionis, nimirum, peccatum dici gratis remitti, quia non remittitur ex operibus factis viribus naturæ, sed ex contritione facta viribus gratiæ, nam totum id; quod viribus gratiæ comparatur, gratis dari censetur, & non ex operibus, juxta phrasim, & intentionem Pauli: hæc (inquam) responsio non potest satisfacere. Primo, quia videtur repugnare Concil. Trident. longe aliter explicanti Paulum in dicto cap. 8. dum ait, ideo dici hominem gratis justificari, quia *nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, justificationis gratiam promeretur*. Ubi primum pondero, Concilium ponere fidem, quæ donum Dei est, & sanctam cogitationem, gratiamque prævenientem, & adjuvantem requirit, ac proinde supponere illam gratuitam remissionem carentiæ sanctæ cogitationis ex peccato contractæ, & nihilominus dicere, post illam dari gratis justificationem. Neque enim cogitari cum fundamento potest, Concilium fuisse loquutum de fide aliqua acquisita; tum quia Ecclesiastico more (ut sic dicam) & maxime in doctrina fidei tradendo, non dicitur simpliciter fides, nisi illa, quæ est donum Dei; tum etiam, quia Concil. dicit in eodem cap. fidem esse initium salutis, fundamentum, & radicem omnis justificationis, & eodem modo, ac uniformi locutione dicit, per fidem non mereri hominem justificationem: loquitur ergo de vera, & infusa fide; tum denique, quia cum dicit: *Nihil eorum, quæ justificationem præcedunt*, loquitur profecto de his, quæ vel semper, vel ordinarie, ac per se loquendo, præcedunt justificationem, & ad illam requiruntur, & quæ antea ipsummet Concilium numeraverat cap. 6. At fides acquisita nec per se præcedit justificationem, neque Concilium ullam mentionem illius fecerat, sed de illa, quam homo divina gratia excitatus, & adjutus concipit, ut dicit in initio capitis 6. ergo de eadem fide loquitur Concilium in cap. 8. Intellexit ergo, etiamsi præcedat gratia Dei excitans, & adjuvans, hominem gratis postea justificationem consequi.

Mens Tridentini aperitur.

Probatur ex ponderatione Trident.

33 Secundo expendo particulam illam *sive opera*, nam sine dubio non loquitur de solis operibus viribus naturæ factis, sed etiam de operibus factis ex fide, & auxilio gratiæ ante justificationem. Primo quidem, quia opera viribus naturæ facta non habent per se ordinem ad justificationem; imo raro solent bona opera præcedere, nisi aliquo modo ex fide, & gratia fiant, & licet aliquod interdum præcedat, quasi nihil in negotio justificationis reputatur, & ideo verisimile non est, de talibus operibus fuisse Concilium loquutum. Ergo loquitur de operibus ex gratia procedentibus. Secundo ordo ipse verborum hoc indicat, ait enim, *sive fides, sive opera*, præmisit enim fidem, ut subjungeret etiam opera, quæ ex illa procedunt, & justificationem antecedunt, & certe videtur alludere ad illa, quæ in ordine justificationis posuerat cap. 6. & 7.

Concilium de propria justificatione agit.

34 Unde tertio considerandum est, loqui Concilium de justificatione propria, ut dicit ipsam infusionem justitiæ, seu translationem ab statu peccati ad statum justitiæ. Hoc patet, quia non potest loqui (ut quidam volunt) de toto progressu justificationis ab initio vocationis, usque ad infusionem gratiæ sanctificantis. Primo quia in hoc progressu includuntur fides, & opera antecedentia remissionem peccati, & infusionem justitiæ. Concilium autem ibi distinguit justificationem a fide, & a talibus operibus, & a fortiori a vocatione, quæ fidem, & pœnitentiam præcedit; ergo nomine justificationis non intellexit totum progressum, sed actionem illam, ad quam progressus ille terminatur, & per quam homo ex impio fit justus. Secundo quia justificationem in hac significatione sumptam descripserat Concilium in cap. 4. & in cap. 5. dixerat, vocationem esse justificationis exordium, & per illam & adjuvantem gratiam hominem se disponere ad suam justificationem. Ubi distinguit justificationem a vocatione, auxiliis, & dispositionibus, in quibus progressus ille consistit; ergo per justificationem intelligit ultimam, & intrinsecam mutationem ad justitiam, quæ post dispositionem infunditur, ut cap. 6. docet. Unde in 7. in eadem significatione de justificatione loquitur cum dicit. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, ut evidenter declarat, illam iterum aliter describendo, seu priorem descriptionem magis declarando. Et eodem modo ibi assignat causam justificationis, distinguendo illam

illam a dispositionibus. Ergo sine ulla dubitatione in eodem sensu loquitur in c.8. dum affirmat justificationem gratis fieri, etiam supposita fide, & dispositionibus praecedentibus illam. Ergo ex mente Concilii non recte dicitur justificatio gratis fieri in radice, id est, ratione primi auxilii gratis dati, inde enim ad summum fieret, totum progressum justificationis gratis dari, seu ab exordio gratis inchoari, quod in se verissimum est: sed non est ad mentem Concilii, quia de propria mutatione justificationis loquitur, & dicit gratis dari. At ponderant aliqui, Concilium non dixisse *nihil eorum, quae justificationem praecedunt, meretur justificationem*, sed dixit: *Nihil meretur gratiam justificationis*, id est, omnem gratiam, quae ad justificationem datur. Sed frivolum valde est distinguere in verbis Concilii inter justificationem, & gratiam justificationis: nam cum, *justificationis*, voce solam infusionem justitiae cum remissione peccatorum significet, ut ostensum est, per gratiam justificationis nihil aliud intelligere potuit, nisi formam gratiae, per quam justificamur, neque unquam Concilium illa vere in alia significatione usum est, nec simpliciter prolata in usu Theologorum aliud significat. Valde ergo obscure, & aequivoce loquutum esset Concilium, si voce illa in alia significatione uteretur. Quod etiam suae intentioni repugnat, quia sic non ostenderet, ipsam justificationem in se gratis fieri, sed vel in primo auxilio, vel in tota collectione gratiarum ad remissionem peccati praecedentium, quod intentioni, & discursui ejus repugnat.

De remotis proximis que dispositionibus tractat Concil. 35 Quarto his addo, sub illis verbis: *Nil eorum quae justificationem praecedunt*, includere Concilium, non solum dispositiones remotas, quae tempore solent justificationem praecedere, sed etiam proximam, & ultimam, quae ordine naturae antecedit. Primo quidem quia, juxta modum loquendi, non solum ordinarium, & communem, sed etiam ipsius Concilii, illa opera, quae in eodem instanti cum justificatione concurrunt, quatenus sunt causa ejus, ordine naturae praecedunt justificationem; ergo comprehenduntur a Concilio sub operibus, quae justificationem praecedunt. Confirmatur, nam idem Concilium in proximo praecedente c. 7. dixit justificationem consequi dispositionem: quae in illo actu consistit, nam comprehendit etiam dispositionem ultimam, ut supra probavi, & latius in sequenti libro ostendetur, si ergo justificatio sequitur dispositionem, profecto dispositio praecedit; ergo comprehenditur a Concilio in c.8. sub his, quae justificationem praecedunt; ergo etiam post illam dicit, justificationem gratis fieri. Nam propositio negativa Concilii universalis est: *Nihil eorum, quae justificationem praecedunt*; ergo neque ultima dispositio, cum illa etiam praecedat. Secundo probatur, quia si Concilium solum remotas dispositiones excluderet, non redderet sufficientem rationem, cur justificatio in se, & quoad ipsammet justitiae infusionem gratis fieret: quia si ratione ultimae dispositionis ex condigna satisfactione justificaretur homo, jam justificatio in se non gratis fieret. Tertio idem Conc. dicto c.7. postquam dixerat: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, assignando causas ejusdem justificationis, adjungit: *Efficiens vero misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat:* ergo etiam post dispositionem, & auxilium ad illam gratis collatum, forma ipsa gratiae, & justificatio ipsa in se gratis datur: ergo etiam ultima dispositio ad justificationem comprehenditur a Concilio in c. 8. sub operibus, quae justificationem non merentur (utique de condigno) quia justificationem praecedunt.

Evasio ad argumentum ex Concil. verbis. 36 Non desunt tamen, qui respondeant, nomine justificationis non intelligere Conc. totum progressum justificationis, ut a nobis satis probatum est, nec vero intelligere solam infusionem habituum cum sola remissione peccatorum, ut nos dicemus, sed intelligere ipsam justificationem totam, quae in instanti fit cum infusione habituum, & cum actibus perfectis contritionis, vel dilectionis, quos necesse est in eodem instanti concurrere, quando justificatio extra Sacramentum fit. Et hi consequenter dicunt, sub illis verbis: *Nihil eorum, quae justificationem praecedunt*, non comprehendi contritionem, vel quia illa non praecedit justificationem in illa acceptione sumptam, sed est quasi pars ejus, vel quia (ut ipsi putant) non praecedit infusionem justitiae habitualis, etiam in ratione dispositionis, sed ad illam sequitur tanquam effectus simultaneus, seu duratione aequalis. Unde concludunt, non obstante doctrina Concilii, posse illam contritionem esse satisfactoriam de condigno, quia hoc non obstat, quominus illa justificatio in dicta significatione sumpta (id est totum hoc, nimirum infusio habitualis justitiae cum suis actibus) gratis in eo instanti fiat, quia nihil eorum, quae praecessit, potuit illam mereri.

37 Sed haec evasio nec satisfacit Concilio. nec ad rem ipsam declarandam valet. Primum patet, quia ostensum est, Concilium loqui prius de justificatione, condistinguendo illam a dispositione ultima, & prout illam subsequitur; ergo de hac justificatione loquitur in cap. 8. & de eadem dicit, gratis dari. Deinde licet contritio, & infusio habitualis justitiae in eodem instanti simul fiant, necesse est fieri cum aliquo ordine causalitatis inter se, & consequenter cum aliquo ordine naturae, alias per accidens conjungerentur, & nulla esset ratio ex parte ipsarum, cur semper simul fierent, sed ex sola voluntate Dei, quod prorsus est irrationabile, & ita a nemine dicitur, ut libro sequenti ex professo videbimus. Vel ergo contritio praecedit ordine naturae infusionem justitiae, & sic necesse est fateri juxta intentionem Concilii, illam non inducere meritum, vel satisfactionem, ratione cujus ex justitia fiat justificatio quoad infusionem habituum, & remissionem peccati, quia alias non fieret justificatio gratis eo modo, quo Concilium declarat: vel contritio nullo modo praecedit ordine naturae infusionem habitualis justitiae, etiam per modum dispositionis ad illam, ut Vazq. sentit. Et hoc refellitur primo, quia repugnat Concilio, quod plane docet, actus poenitentiae, & amoris, etiam perfectos, praecedere justificationem in ratione dispositionis, ut supra probavi, & in libr. sequenti latius dicam. Secundo quia supponit falsam sententiam, nimirum, illum actum primum dilectionis, vel contritionis ab habituali gratia effective procedere, ac propterea non posse in ullo genere prius natura existere, aut esse informem, quam gratia habitualis infundatur, de qua re in eodem libro sequenti dicturi sumus. Refellitur evasio

38 Tertio, quia nostra assertio non solum procedit de facto, sed etiam de possibili, seu ex hypothesi, quod contritio procedat ab auxilio, & non ab habitu, quam hypothesin esse possibilem dictus auctor non negat, & ex illa hypothesi consequenter fatetur, si peccatori detur auxilium, quo eliciat contritionem ante infusionem habitus, tunc satisfacturum esse talem hominem de condigno. Ex quo evidenter sequitur, hominem tunc non justificari ex gratia quoad remissionem culpae, sed ex justitia, quam magnum inconveniens reputamus, tum quia inde fere evidenter sequitur, idem esse de facto suppositis aliis principiis, vel certis, vel longe probabilioribus, ut quia contritio perfecta sit ultima dispositio ad gratiam extra sacramentum quod certum reputamus, & consequenter quod sit prior natura, quam gratia habitualis in aliquo genere, quod evidenter sequitur. Unde fit consequens quod ab illa non procedat effective, quod longe probabilius esse credimus: tum etiam quia magnum inconveniens est dicere, hominem peccatorem, & inimicum Dei posse illo modo ex justitia, & ad aequalitatem satisfacere, solum quia ex auxilio gratiae actus supernaturales elicit, cum nihil possit Deo condigne placere, nisi persona operans illi sit grata; persona autem sic operans nec supponitur Deo grata, nec per ipsum actum fit talis, ut supra probatum est; ergo est incapax satisfa- Rejicitur 3. Vazq 3. p. disp. 2. c. 6.

tisfactionis de condigno ; tum denique quia ratio Concilii cogit, ut dicamus talia opera præcedentia justificationem ex natura sua esse insufficientia ad meritum, vel satisfactionem de condigno: nam Concilium optime noverat, fidem, & opera, quæ ex fide ante justificationem fiunt, non fieri sine auxilio gratiæ, & inspiratione Spiritus Sancti. Imo hoc late docuerat in c. 6. & 7. & definit in canon. 4. & nihilominus positis illis actibus, dicit gratis subsequi justificationem? ergo sentit ex natura rei hoc sequi, & ex insufficientia talium actuum ad fundandam justitiam ; ergo etiam de possibili vera est illa doctrina.

Aliud subterfugiū ad superiorem doctrinā. Illius fundamenta.

39 Adhuc vero posset aliquis tergiversari, dicendo, contritionem ex auxilio gratiæ elicitam, esse quidem de se æqualem satisfactionem pro peccato, etiam quoad culpam, nihilominus tamen gratis a Deo acceptari in satisfactionem, & hoc satis esse, ut justificatio, & remissio peccati gratis a Deo concedatur. Et ratio est, quia dilectionis actus, a quo contritio habet totum, vel præcipuum valorem suum, est debitus Deo multis titulis, primum eo quia summum bonum est, & ultimus finis: ad quem ordinata, & elevata est humana natura, deinde titulo gratitudinis, tertio titulo subjectionis, & subordinationis debitæ creaturæ ad creatorem. Denique ille met actus magis est ipsius Dei, quam hominis, quia & vires ad illum faciendum præbet, & perfectius illum facit, & magis est sub dominio ejus. Unde secluso omni debito peccati, debet homo Deo hunc amorem ; ergo quamvis post offensam Dei, ipsum amet, posset Deus justissime non acceptare illum amorem in satisfactionem offensæ sibi illatæ, nec propter illum remittere peccatum, aut hominem sibi reconciliare; ergo hoc satis est, ut justificatio dicatur fieri gratis, etiamsi actus ille per se spectatus æquet, vel etiam superet totam malitiam, & inordinationem peccati. Sicut si aliquis debeat alteri decem, & quia illa mutuo ab eodem accepit, & quia illum damnificavit in bonis, & creditor illa acceptet non solum in mutui solutionem, sed etiam in recompensationem damni, profecto merito dici poterit gratis recompensationem damni remisisse; ergo similiter in præsenti. Quæ responsio fundamentum habet, in doctrina Ansel. dicto libr. 1. *Cur Deus homo*, cap. 20.

Explodi- tur dupliciter subterfugiū.

40 Verumtamen hæc etiam evasio, & falso nititur fundamento, & non satisfacit Concilio. Ratio prioris partis est, quia nostra contritio, vel dilectio facta etiam ex auxilio gratiæ, non tamen informata gratia sanctificante, non solum deficit ab æqualitate justitiæ, quia est alias debita, sed etiam quia est impar injuriæ Deo per peccatum illatæ, ut Anselmus in sequentibus capitibus subjungit, & D. Thom. 3. p. q. 1. art. 2. ad 2. docet, & paulo post declarabimus. Unde distinguere solent Theologi rigorem justitiæ ab æquitate, & absoluta ratione justitiæ, fatenturque hominem non posse satisfacere Deo de rigore justitiæ pro offensa peccati, imo nec pro pœna debita etiam per contritionem formatam, vel per alia opera procedentia a justificante gratia, quia in universum pura creatura non est capax rigorosæ justitiæ apud Deum, quia non potest offerre Deo, nisi quæ ab illo accepit, & illi debet, & ipsius maxime sunt. Et nihilominus docent, hominem jam gratum posse vel mereri de absoluta justitia apud Deum, vel illi satisfacere pro pœna temporali vel etiam facere opus de se satisfactorium ad æqualitatem justitiæ pro culpa morali, quod tamen negant fieri posse per contritionem præcedentem, præcise spectatam, seu nondum gratia formatam; ergo id non solum est propter illam rationem, quod sit alias debita, sed etiam quia in se est sufficiens ad justitiæ æquitatem.

Confirmatur altera pars ex Trident.

Unde probatur altera pars de mente Concilii, & simul res ipsa confirmatur. Quia Concilium in dicto cap. 8. affirmat, primam justificationem gratis fieri a Deo, & tamen canon. 32. de augmento justitiæ non dicit gratis fieri, sed ex vero merito, quod simpliciter est meritum justitiæ, licet, prout est hominis, non sit rigorosæ justitiæ; ergo cum Concilium dicit primam justificationem post omnes dispositiones ad illam gratis fieri, non solum excludit a præcedentibus actibus rigorem justitiæ, quia sunt alias debiti, sed etiam veritatem justitiæ (ut sic dicam) seu æqualitatem, quia re vera ob conditionem personæ operantis non sunt digni tanta æstimatione. Unde confirmatur, quia alias non magis daretur gratis justificatio, quam gloria, vel augmentum gratiæ, quod evidenter est contra mentem Concilii, & contra communem sensum Theologorum. Sequela patet, quia si consideremus radicem contritionis, & operis meritorii augmenti gratiæ, utraque radix est principium aliquod supernaturale gratuito datum; si autem spectemus debitum hominis ad Deum, utrumque opus est magis ipsius Dei, eique aliis titulis debitum ; ergo sicut est quædam gratia acceptare opus contritionis in satisfactionem, ita est quædam gratia acceptare opus aliud in meritum novæ mercedis. Et ideo gratiæ Dei deputat Concilium Tridentinum, sess. 6. cap. ult. cum Cœlestino Papa epist. 1. c. 1. *Ut hominum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et sicut posita lege, seu pacto Dei, necessario acceptat ad præmium opus meritorium hominis justi, ita etiam necessario acceptat contritionem peccatoris, ut ei culpam remittat; ergo si aliunde est tanta proportio, & æqualitas inter contritionem ut a peccatore ex auxilio elicitam, & remissionem peccati, quanta est inter actum meritorium justi, & præmium non magis erit gratis justificatio prima, quam augmentum justitiæ, vel acceptatio ad gloriam. Quod sine dubio est falsum, & alienum a sana doctrina, ut lib. ult. hujus operis ex professo ostendemus.

Rationē factam confirmat Scriptura

42 Possumus præterea rationem factam, & doctrinam Concilii Tridentini, prout a nobis explicata est, aliis testimoniis Scripturæ, & præsertim Pauli confirmare. Nam quæ in capite præcedenti adduximus ad probandum remissionem peccati esse beneficium distinctum, & post illam a Deo misericorditer concessum, evidenter probant, hoc beneficium gratis, & non ex æquitate justitiæ dari respectu hominis, cui confertur. Quod addo, ut excludam justitiam late sumptam prout dicit convenientiam ad id, quod Deum decet, quæ justitia optime concurrit simul cum misericordia Dei in operibus ejus, & justificatione peccatoris considerari potest, ut Anselmus, & D. Thomas docuerunt. Hic autem loquimur de justitia respectu hominis, & operum ejus, & secundum hunc respectum dicit Scriptura, pœnitentibus veniam misericorditer concedi, aut promitti ac subinde gratis, ac ultra valorem sui operis. Sic multa ponderavimus supra ex Isaia, Hieremia, Ezechiele, Zacharia, & Joele Prophetis, & ex Psalmis. Idemque probant loca Pauli citata ad Tit. 3. & ad Roman. 3. & Matth. 18. in parabola servi, qui debebat decem millia talenta, soli misericordiæ tribuitur, quod roganti Dominus debitum dimiserit, ut ibi expendit Chrysostomus Homilia 62.

Pauli locus Rom: 4. & 11. optimus in rem nostram.

43 Maxime vero ponderari potest caput 4. Epistolæ ad Roman. ubi ex professo probat Abraham gratis fuisse justificatum, quia, *non ex operibus*, hæc enim duo esse opposita docet in capit. 11. Et quamvis verum sit, non intendere Paulum absolute excludere opera ex spiritu, & viribus gratiæ, sed naturæ, vel legis: tamen etiam docet, justificationem, & reconciliationem cum Deo, etiamsi per fidem (utique suo modo per charitatem operantem) non fieri simpliciter ex operibus, id est, ex justitia, sed ex gratia. Ita enim ponderat Paulus verba illa Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*, nam ex verbo illo, *reputatur*, colligit, Abraham credendo, gratum Deo factum esse, non ex justitia, sed ex gratia. Nam, inquit: *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Ubi licet excludat opera, quæ absolute dicta, juxta phrasim Pauli, significant opera mere humana, & non facta ex gratia, non tamen excludit opera ex fide facta, sed illa sub fide comprehendit : nam Abraham non est justificatus per fidem otiosam, sed per fidem actuosam operantem, & obedientem. Et nihilominus ait Paulus Abrahæ non esse datam justitiam ut mercedem, sed acceptatam esse, utique ut sufficientem

tem dispositionem, secundum propositum gratiæ Dei.

Occursus dubii.

44 Scio expositionem hanc Pauli applicatam ad locum Genesis habere difficultatem, quia ibi non est sermo de prima justificatione Abrahæ, sed de augmento justitiæ. Sed hæc difficultas tractanda est ex professo inferius, nunc vero mihi non est dubium, quin Paulus de prima justificatione loquatur, & per respectum ad illam verba Genes. exposuerit. Quod etiam patet ex testimonio Psalm. 31. quod in cofirmationem adducit, in quo est sermo de remissione peccatorum, ut ex ipsis verbis patet: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*; & *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*. Quæ verba simili modo Paulus exponit, dicens: *Sicut & David dicit, beatitudinem hominis, cui Deus accepto fert justitiam sine operibus*, i. quem Deus gratis justificat, seu gratis acceptat, ut illi justitiam infundat, *sine operibus*, utique valorem condignum habentibus, sed acceptatis, quia ex fide procedunt. Quæ expositio est D. Thom. & valde consentanea aliis Patribus, & juxta illam per dicta verba docet Paulus justificationem, & remissionem peccatorum non fieri ex justitia, etiam supposita fide operante per auxilium gratiæ. Et hunc sensum indicavit ibi Tolet. annot. 7. dicens: *Actus reputari dicitur in justitiam, quando ex se talis non est, nec inducit justitiam ex natura sua, sed quia a Deo acceptatur, & assumitur, ut per eum justitiam communicet*; & infra: *Fidem reputari in justitiam est fidem, quæ ex se justitia non est, nec justitiam facit, a Deo ad justitiam communicandam, quatenus gratia, ac charitate per Spiritum sanctum diffusa formaliter consistit, acceptari*. Quod ita est de fide intelligendum, ut sub fide comprehendatur omnis dispositio ad justitiam necessaria, sicut de Abraham dixi.

Egregia confirmatio ex Aug.

45 Confirmatque egregie hanc expositionem, & sententiam August. in Psal. 119. circa illa verba. *Magna opera Domini exquisita in omnes voluntates ejus*. *Per quas* (ait, utique voluntates) *nullum confitentem deserit misericordia, nullius est iniquitas impunita*. Per confitentem igitur vere pœnitentem intelligit. Unde cum Psalmista subjungit: *Confessio, & magnificentia opus ejus*, per magnificentiam justificationem, & per confessionem, contritionem interpretatur. Sic enim inquit: *Quid magnificentius, quam justificare impium? Sed opus fortasse hominis prævenit istam magnificentiam Dei, ut cum fuerit peccata confessus, justificari mereatur*. Quæ posteriora verba non interrogando, sed asserendo pronunciat: & licet interponat particulam, *fortasse*, non est, quia de veritate assertionis dubitet, sed ut tacitam difficultatem insinuet. Unde statim assertionem confirmat exemplis Publicani, & Magdalenæ, repetit: *Hæc est magnificentia Domini, justificatio peccatoris, quoniam, qui se humiliat, exaltabitur, & qui se exaltat, humiliabitur. Hæc est magnificentia Domini, quoniam ubi abundavit peccatum, superabundavit & gratia, sed fortasse ex operibus?* Hæc est difficultas, quam prius insinuaverat, cui respondet: *Non ex operibus ne forte quis extollatur. Ipsius enim sumus figmentum, creati in Christo in operibus bonis. Justitiam enim homo non operatur, nisi justificatus. Credens autem in eum, qui justificat impium a fide incipit, ut bona opera non præcedentia, quod meruit, sed consequentia, quod accepit, ostendant. Unde ergo illa confessio? nondum quidem opus est justitiæ, sed delicti improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de te homo glorieris*; unde infra concludit: *Non ergo sola magnificentia, qua justificatur impius, sed & confessio, & magnificentia opus ejus*. Ex quo egregio testimonio habemus secundum Augustin. confessionem, id est, veram pœnitentiam, seu contritionem, & justificationem esse diversa opera, & utrumque esse opus gratiæ, & opus confessionis præcedere magnificentiam justificationis, non tanquam opus justitiæ, id est, quod ex justitia obtineat justificationem quia tale opus justitiæ non est, nisi ab homine justificato, sed ut aliqualis ratio, vel dispositio, vel etiam aliquale meritum, de quo gloriari homo non potest, cum ipsum etiam sit ex gratia. Omitto alios Patres, quia in præcedenti capite sufficienter allegati sunt.

Occurritur tacitæ objectioni contra doctrinã Aug.

Occurritur tacitæ objectioni contra doctrinam Aug.

46 Ultimo addere possumus rationem, & inter varias, quæ afferri solent, illam maxime probamus, quam Divus Thomas, & graviores Theologi tradiderunt, & omnibus peccatis mortalibus generalis est, & duobus nititur principiis. Unum est, omne peccatum mortale esse gravem injuriam, & offensam Dei contra justitiam illi debitam. Aliud est, injuriam similem crescere ex dignitate personæ offensæ, satisfactionem vero ex dignitate personæ satisfacientis. Ex quibus concluditur, peccatum, ut est offensio Dei infinitæ majestatis, habere ex persona offensa quandam infinitatem, quam non habet satisfactio peccatoris, etiamsi ex auxilio speciali, & per actum charitatis, vel contritionis fiat, & ideo esse non posse æqualem satisfactionem.

Duplici principio nititur superior discursus.

Impugnat Vazq. primũ principium proxime positum.

47 Hanc autem rationem duobus modis impugnat P. Vazquez. Prior est supra tactus, negando primum fundamentum ejus, nimirum omne peccatum mortale esse propriam injuriam Dei, quæ fit contra justitiam respectu ejusdem Dei, sed peccatum dici offensionem, vel injuriam Dei lato modo, quod suadet rationibus supra relatis. Unde infert primo, etiam illa peccata, quæ directe fiunt in Dei contumeliam, & injuriam, & sunt blasphemiæ, maledicta, & opprobria contra Deum, vel falsa testimonia contra eum dicta, non esse injurias, quæ sint contra justitiam, quia non lædunt Deum in bonis suis, sed esse lato modo injustitiam. Secundo infert, non obligari peccatorem ex propria justitia ad satisfaciendum Deo pro peccato, quia non est propria obligatio justitiæ ad satisfaciendum, nisi induat rationem restitutionis alicujus nocumenti in bonis alterius facti, quod ita resarciatur per satisfactionem, ut cedat in ejus commodum, qui injuriam passus est. Sicut inter homines etiam si servus, vel subditus transgrediatur legem, vel mandatum Domini, aut principis, non tenetur ex justitia ad aliquam satisfactionem, quia nec ad aliquam restitutionem tunc tenetur, cum damnum in bonis Domini non intulerit, quod si honorem, vel famam ejus læsit, tunc tenebitur ex justitia satisfacere, quantum ad restitutionem famæ, vel honoris fuerit necessarium. At vero respectu Dei non habet locum restitutio, quia nullum commodum ex nostra satisfactione illi provenire potest; ergo neque satisfactio ex propria justitia illi est debita. Tertio infert, peccatum non alia ratione dici offensionem Dei, nisi quia avertit ab eo ultimo fine, & consequenter ita illi in nobis displicet, ut nos reddat odio dignos, & objecta divinæ inimicitiæ, ut latius declarat 1. 2. disp. 96. capite secundo, & disputatione centesima, capite sexto. Ultimo infert conversionem in Deum non alia ratione dici satisfactionem pro peccato, nisi quatenus a nobis excludit peccatum, & tollit omne id, quod in nobis Deo displicebat, & restituit quod ei placebat, quod facit actus ratione suæ bonitatis, & ideo ut sit condigna satisfactio, satis est, quod sit forma tantæ bonitatis, quantæ malitiæ fuit peccatum.

Offensionem sive injuriam, de qua in assertione, proprie usurpari ostenditur.

Lethale peccatum esse propriam Dei offensionem probatur ex S.Th.

48 Fundamentum autem hujus rationis, nimirum peccatum mortale, ut tale est, esse injuriam, & propriam offensionem Dei, omnino verum judicamus: nam in primis est a Theol. communiter receptum, D.Th. enim ubique docet peccatum esse Dei offensam, & in l.4. contr. gent. c.54. ration. 7. distinguit inter inordinationem peccati, & offensa Dei dicens: *Peccatum impedimentum beatitudini affert non solum inordinationem quandam animæ inducens, secundum quod eam ab ordine debiti finis abducit, sed etiam Deum offendens*, &c. & 3. p. q.1. art.2. dicit, peccatum eo, quod est contra divinam majestatem, *habere quandam infinitatem, quia tanto offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur*. Quæ ratio supponit sermonem esse de propria offensa, quæ sit injuriosa, & contra honorem personæ debitum, alias non esset verum illud principium in omni offensa late sumpta: nam licet quis furetur a persona digniori, non ideo gravior est furti offensio, quæ in sola pecuniæ ablatione injusta consistit. Eodem modo loquitur

tur q. 28. de Verit. art. 2. in corp. quem locum notavit & de vera Dei injuria intellexit Conr. 1. 2. q. 113. art. 2. Unde idem D. Th. in 4. d. 14. q. 1. art. 1. quæstiunc. 3. ad 4. & quæstiunc. 5. & q. 2. art. 1. & quæstiunc. 1. & 2. dicit, offensam in quadam inæqualitate contr. justitiam consistere, in quantum alteri subtrahitur quod ei erat debitum, & ex hoc principio declarat, quomodo peccatum sit offensa Dei, & expresse dicit, satisfactionem ei deberi ex justitia speciali ad Deum. Et d. 15. q. 1. art. 1. quæstiunc. 2. ad primum expressius dicit, quia satisfactio est quædam injuriæ illatæ recompensatio, & loquitur de satisfactione, quæ Deo propter peccatum debetur. Idemque repetit art. 3. quæstiunc. 1. Et ex hoc principio colligit necessitatem virtutis pœnitentiæ specialis, ejusque proprium munus, quia est, reddere Deo debitam satisfactionem pro peccato in eum commisso, illud detestando, non solum in quantum malum quoddam commissum est, sed etiam quatenus offensa Dei est, ut tradit 3. p. q. 85. art. 2. & 3. in quibus locis, & aliis innumeris tam proprie censet, hanc esse offensam Dei, sicut est offensa injuria, quæ fit homini in propria persona.

2. Ex ceteris Theologis. 49 Similiter reliqui Theologi in 4. d. 14. & 15. peccato attribuunt offensionem divinæ majestatis cum læsione justitiæ, ut rationem, vel necessitatem supernaturalis pœnitentiæ declarent. Ita loquitur Bonav. d. 14. art. 1. q. 3. & d. 15. art. 1. qu. 2. ubi ait, offensam Dei, quæ est in peccato, esse infinitam, & pro illa non exigi satisfactionem, sed Deum illam condonare, & in 3. d. 20. ar. 1. q. 3. & 4. illam vocat infinitam injuriam divinæ majestatis, eamque a damno distinguit. Eodem modo sentit de hac Dei injuria Richard. in 4. d. 14. art. 1. q. 2. & art. 2. qu. 1. & 2. ubi pœnitentiam dicit esse de peccato, quatenus est contra justitiam divinæ legis, & ideo esse quandam justitiam reddentem debitum Deo pro injuria, licet non possit reddere æquale, *quia magnitudo malitiæ excedit magnitudinem emendæ*: quæ ratio nullius esset momenti, nisi rationem injuriæ in peccato supponeret. Id etiam expresse declarat d. 15. art. 1. qu. 1. & 2. 6. & 7. Denique omnes antiqui Theologi & moderni disputantes de necessitate redemptionis, & satisfactionis Christi pro nostris peccatis in 3. d. 20. & in principio tertiæ partis, & de virtute pœnitentiæ, ejusque intrinseco fine, & munere in 4. d. 14. & sequent. & 3. p. qu. 86. hoc principium supponunt tanquam certissimum, quod omne peccatum mortale est injuria Dei, quia per illud privatur Deus jure suo sibi ex divina quadam justitia debito.

50 Et ad eundem modum loquitur Scriptura. Et præsertim in Psalmis pœnitentiæ Davidis multa occurrunt, quibus hæc veritas indicatur, Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, &c. Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum. Delictum meum cognitum tibi feci, & injustitiam meam non abscondi. Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino.* In quibus locis omnes expositores notant, loqui Davidem præcipue de injustitia contra Deum commissa, & ideo vocare peccatum suum iniquitatem, & aliis verbis prævaricationem seu rebellionem, aut perduellionem contra Deum significantibus, ut singulariter notat Tolet. serm. 2. & 7. in illum Ps. Et in priori loco dicit, hominem peccando manere debitorem Deo pro satisfactione, quia eum affecit injuria, & in serm. 7. ait, in omni peccato esse quandam injustitiam, qua Dei præceptum prætermittitur, cui ex justitia obediendum erat. Et hac potissimum ratione dixit idem Psalmista ad Deum Psalm. 50. *Tibi soli peccavi*, nam licet aliæ plures rationes a Patribus reddantur, cur dixerit soli Deo peccasse, illa certe videtur verissima, quod ita cruciabatur de injuria, & offensa contra Deum commissa, ut licet non ignoraret, homines etiam a se offensos, illud quasi nihil æstimaret comparatione divinæ injuriæ, ut ibi ait Theodoret. Vel quia ipsamet hominum offensio maxime propter offensionem Dei displiceret, ut ibi notat Jansenius, qui addit, in hoc sensu quemlibet peccatorem dicere posse se Deo peccasse.

Tertio scripturæ locutionibus.

51 Et est simile illud Oseæ 4. *Secundum multitudinem eorum sic peccaverunt mihi*, id est, *in me*, ut exponunt Cyril. & Theodoret. Et infra. *Fornicati sunt, & non cessaverunt, Dominum dereliquerunt, in non custodiendo.* Et simili modo solent Prophetæ per divinam offensionem, & derelictionem gravitatem peccati declarare, ut Isai. 1. *Dereliquerunt Dominum, blasphemaverunt Sanctum Israel, abalienati sunt retrorsum.* Et Jerem. 2. *Elongaverunt a me, & ambulaverunt post vanitatem, &c.* Et infra. *Duo mala facit populus meus, me dereliquerunt fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas, cisternas dissipatas.* Et cap. 17. *Et a Domino recedit cor ejus*, quibus, & similibus modis nihil aliud, quam injuria divinæ majestatis, quam homines peccando committunt, declaratur. Et ideo dicuntur etiam homines peccando maxime fieri debitores Deo. Et ad magnitudinem hujus debiti declarandam dixit Christus Matth. 18. in parabola de Rege, qui voluit ponere rationem cum servis suis: *Et oblatus est ei unus, qui debebat decem millia talenta*, id est, ingens debitum, quod ut Chrysostomus hom. 62. indicat, inde maxime crescit quod peccando Deum offendimus. Et ideo etiam qui peccat, dicitur in Scriptura contumeliam Deo facere, filium Dei conculcare, & contemptui habere, & similia, quæ hanc singularem malitiam peccati satis ostendunt. Et eisdem modis loquuntur Patres. Maxime vero notari potest locus Irenæi supra citatus l. 5. c. 17. ubi sæpe repetit, hominem peccare in Deum, & illi fieri debitorem, & ideo ab illo solo posse peccatum remitti. Et specialius, ac in propriis terminis hoc declaravit Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo* c. 11. & sequentibus, ubi ait, debitum hominis ad Deum esse, ut ejus impleat voluntatem, & subdit: *Hunc honorem debitum cui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est, & Deum exhonorat, & hoc est peccare.* Et hinc dicit oriri satisfaciendi debitum, quod exemplis humanis declarat, & concludit: *Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapit, Deo solvere, & hæc est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere:* Et pro hoc debito maxime in oratione Dominica deprecamur: *Dimitte nobis debita nostra*, ut sancti communiter exponunt, & in to. 1. de Relig. l. 3. de Orat. c. 8. declaravi.

Scripturis aliis suadetur.

52 Negari ergo non potest, quin peccatum mortale veram rationem offensæ, & injuriæ contra Deum habeat: immo & secundum fidem certum esse quidam modernus scriptor asseruit, quia tota Scriptura id significat, & nihil magis est in ore omnium fidelium, omniumque Ecclesiæ Doctorum. Quod sub illis generalibus verbis offensæ, & injuriæ fortasse verum est; in modo autem explicandi non est tanta certitudo. Non videtur tamen tam frequens locutio, & tanta exageratio divinæ offensionis sufficienter explicari in sensu improprio, & metaphorico, qualis est, quod peccator dicatur offendere Deum, quia ejus peccatum illi displicet, vel quia est transgressio legis ejus, & quasi materialis inobedientia, qualis est in transgressione legis Principis humani. Nec satisfacit responsio, quæ sumi potest ex P. Vazq. 1. p. disp. 85. numer. 48. quod peccatum non metaphorice tantum, sed etiam proprie dici potest injuria, vel injustitia, non ut opponitur speciali justitiæ, sed ut opponitur generali rationi justitiæ, prout de omni virtute dicitur, quatenus servat æqualitatem cum præscripto rationis. Hoc inquam, non satisfacit; tum quia etiam illa generalis acceptio metaphorica est, teste Arist. 5. Ethic. cap. ult. quem sequitur D. Th. 1. 2. q. 113. art. 1. tum etiam quia hæc injuria est contra Deum speciali quadam ratione spectatum, ut infra explicabimus; tum denique quia illa generalis ratio non sufficit ad ea omnia, quæ de hac Dei offensione Scriptura significat, & vera Theologia docet, qualia sunt. Primo ex hac ratione offensæ habere peccatum mortale infinitatem quandam, ob quam sit dignum pœna æterna. Secundo hominem peccando fieri speciali modo debitorem Deo ad satisfaciendum illi tanquam injuriam passo. Tertio solum Deum tanquam personam offensam posse remittere hanc injuriam, & hoc esse solius Dei proprium. Ex his ergo, & aliis proprietatibus, & effectibus peccati ad Deum comparati colligimus proprie, & vere habere rationem offensionis, & injuriæ respectu Dei.

Esse de fide docet Lorca disput. 11. de Peccatis & disp. 36 de Grat.

53 Tan-

Ostenditur ratione.

53 Tandem hoc possumus ratione propria ostendere. Et in primis de illis peccatis, quæ directe in contumeliam, & inhonorationem Dei tendunt, non video quomodo negari possit, quin propriam malitiam injuriæ, & offensionis in Deum habeant. Quia non minus est Deus suæ famæ, & honoris Dominus, quam homo, si ergo fit injuria homini infamando, vel inhonorando directe illum, quomodo non fit Deo? Item si quis non solum violet legem principiis, sed etiam verbis contumeliosis illam contemnat, peculiarem injuriam contra illum committere censetur, & maxime si quis id faciat in conspectu ejus; ergo saltem qui hoc modo peccant contra legem Dei, singularem injuriam illi faciunt; ergo etiam qui illum blasphemant, vel qui illius bonitati detrahunt, aut alio modo illum infamant, falsa de illo prædicando, ut quod sit crudelis, quod homines ad peccatum compellat, quod debitam rerum providentiam non habeat, & similia. Item qui honorem regium vellet alteri communicare, reus esset majestatis humanæ, & propriam injuriam regi faceret; ergo qui alium præter verum Deum, ut Deum colit, propriam injuriam contra justitiam in Deum committit; ergo in his peccatis non videtur posse negari propria ratio injuriæ divinæ. Hinc vero ulterius colligimus, Deum, absolute loquendo, non esse incapacem propriæ offensæ, & injuriæ, quæ sibi possit a libera creatura fieri, nam si esset incapax injuriæ, per nulla peccata irrogari ei posset. Seclusa autem incapacitate ex parte Dei, in omnibus aliis conditionibus, quæ ad rationem propriæ offensæ, & injuriæ postulari possunt, sufficiens ratio, & fundamentum in quolibet mortali peccato invenitur.

Animadvertendū ad veritatem corollarii ostendendam.

54 Quod ut breviter declarem, adverto, Deum non solum esse hominum gubernatorem, & legislatorem sed etiam verum dominum, quia pro suo arbitrio potest sine injustitia disponere de homine, & de omnibus rebus ejus prout voluerit, multo magis, quam possit figulus de luto fingere, quod voluerit, ut tradit Paulus ad Rom. 9. Hoc enim dominium convenit Deo quatenus est factor, & creator omnium, & ideo non solum dicitur Rex Regum, sed etiam Dominus dominantium Apoc. 29. & apud Isa. 45. sæpe repetit: *Ego Dominus, & non est alius, ego Dominus, & non est, alter, ego Dominus faciens omnia hæc*. Et nihil frequentius in scriptura invenitur. Unde fit, ut e contrario homo teneatur Deo obedire non tantum ut subditus, sed etiam ut vere servus, cujus omnes actiones, & opera sub vero dominio, & potestate sui domini existunt. Et ideo in lege veteri Deus laturus legem, præmittit frequenter hæc, vel similia verba: *Ego sum Dominus Deus tuus*. Exod. 20. *Audi Israel Dominus Deus noster Deus unus est*. Deut. 6. Et Levit. 18. & sequentib. non solum præmittit Deus illa verba: *Ego sum Dominus Deus vester*, sed etiam post singula fere præcepta repetit: *Ego Dominus*. Hinc etiam Paulus ad Ephes. 5. jubet servis: *Ut obediant dominis suis sicut Christo*; & iterum: *Cum bona voluntate servientes, sicut Domino*. Et ad Colos. 3. *Quodcumque facitis, ex animo operamini sicut Domino*. In quibus verbis supponit Paulus, magis obligari hominem ad serviendum Deo, ut vero Domino, quam servi obligentur carnalibus dominis. Idem enim proponit servitutem Dei, ut exemplar imitandum propter servitutem humanam. Unde etiam de Deo singulariter dicitur: *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies*, utique tanquam supremo, & vero Domino, nam (teste Isidor. lib. Different. seu de Proprier. Serm. n. 517.) *Servire dicimur tantum dominis, inservire autem cujusque præceptis*.

Jure servitutis opera nostra Deo debita.

55 Unde etiam Christus Dominus Luc. 17. ut ostendat Deo jure servitutis deberi opera nostra: *Cum feceritis* (inquit) *omnia, quam præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus*. Quia nihil possumus facere quod Deo non debeamus, magisque fit sub dominio ejus, quam nostro. Unde Cyril. apud D. Thom. ibi in Caten. *Prius* (inquit) *docet Dominus quod jus potestatis Dominicæ quasi debitam subjectionem requirit a famulis*. Et infra subjungit: *Considera, quod qui apud nos dominantur non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia, sed ex benevolentia sæpius suorum provocantes affectum, majorem eis appetitum serviendi aggenerant. Sic & Deus petit a nobis famulatum jure servitutis, verum quia clemens, & bonus est, honorem laborantibus pollicetur*. Et Ambros. ibi inde colligit: *Agnosce te esse servum omnibus obsequiis obsæneratum*. Idem late ibi Theophylactus, & alii. Et hanc servitutem agnoscebat David Psal. 115. dicens: *Ego servus tuus, & filius ancillæ tuæ*, ubi August. *filius est ancillæ secundum quod omnis creatura subdita creatori est, & verissimo Domino verissimum debet famulatum, quem cum exhibet, libera est, hanc accipiens a Domino gratiam ut ei non necessitate, sed voluntate deserviat*: quibus verbis docet, hominem servum esse Dei, tam sub proprio dominio, & potestate ejus existentem, ac cæteræ omnes inferiores creaturæ existunt, licet non necessitate naturæ, ut illæ, sed libere debeat famulari. Quod optime prosequitur in id Psalm. 122. *Sicut oculi servorum, in manibus dominorum suorum, & cætera*, & concion. 26. in id Psal. 118. *Servus tuus sum ego, &c. Neque enim* (ait) *bene mihi cessit, quando esse volui liber meus, non servus tuus*. Agnoscere ergo debemus, & confiteri in nobis hanc propriam servitutem dicentem respectum ad veram, & propriam potestatem dominativam, ob quam non solum titulo, seu dominio, quo vocant, jurisdictionis, & subjectionis quasi politicæ, sed etiam titulo veri, ac supremi dominii, & proprietatis Deo tenemur obedire.

56 Atque hinc ulterius inferimus, teneri nos ad servanda divina præcepta, & vitanda contraria peccata non tantum ex virtute obedientiæ, sed etiam ex propria quadam virtute justitiæ ad Deum. Hi enim duo tituli distincti sunt, & separari possunt in obligatione operandi, quod præcipitur, licet interdum etiam possint conjungi. Nam civis politicus leges regias servare tenetur ex obedientia, non tamen ex justitia, nisi contingat, materiam legis esse materiam justitiæ, quod est accidentarium, nam tunc obligatio justitiæ erit respectu ejus, ad quem actus præceptus ordinatur, non vero respectu principis formaliter, ut præcipiens est. Et ratio est, quia non præcipit per proprium ac rigorosum dominium proprietatis, sed virtute tantum gubernativæ jurisdictionis. At vero servus tenetur obedire privato domino præcipienti titulo justitiæ, quamvis propriam jurisdictionem in eum non habeat, quia ad utendum operibus ejus habet jus justitiæ. Et hunc usum exigit dominus a servo modo hominibus accommodato, scilicet, præcipiendo servo, ut agenti libero, & ideo servus tenetur ad parendum eodem modo, utique spontanee, & non coacte, ut Paulus in locis citatis ad Ephesios sexto, & ad Colossenses tertio significat. Et ratio est, quia non posset dominium illud in homines convenienter alio modo in exercitium reduci, quia vix, aut nullo modo potest dominus actionibus servi uti, nisi ipse voluntarie illa in conscientia exhibere teneatur. Nam licet possit cogi, tamen nisi tandem consentiat, exterior coactio non sufficiet. Præter quam quod non potest dari bellum justum ex utraque parte, per se loquendo, dominus autem juste exigit a servo ejus operas, cum earum dominium habeat; ergo servus non potest juste repugnare, tenetur ergo ex justitia parere. Cum ergo Deus utrumque dominium supremum in homines habeat, & jurisdictionis, & dominationis, seu proprietatis, utroque obligat homines suis præceptis.

Corollariū aliud, teneri hominem ad servanda Dei præcepta, ex obedientia, & justitia.

57 Ex quo tandem rationem concludimus. Nam ex dicto principio sequitur, homines peccando, propriam injustitiam, & offensionem in Deum committere, quia non tantum illi non parent, ut supremo legislatori (quod magis ad inobedientiam pertinet) sed etiam abutuntur re propria Dei contra voluntatem supremi Domini, & contra beneplacitum ejus, quod pertinet ad injustitiam, nam acceptio, vel usus rei alienæ invito domino injustitia est. Secundo, *servus, qui cognovit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis*, ex Christi sententia Luc. 12. Quam sententiam protulit Christus contra omnes peccatores, qui non secundum Dei voluntatem, sed contra illam vivunt; ergo ita peccant sicut delinquit servus, qui non facit secundum voluntatem

Vide disp. de Justitia Dei sect. 2. n. 9. Concluditur peccatum esse propriam injustitiam & injuriā in Deum.

tatem domini, quam cognovit, at servus non obediens domino per potestatem dominativam præcipienti, contra justitiam peccat, quia negat domino jus justitiæ, quod illi debet; ergo similiter in omni peccato mortali contra justitiam peccat.

58 Tertio, omnia peccata mortalia cedunt in contemptum Dei, & honorem illi plus quam ex justitia debitum lædunt; ergo continent veram injuriam Dei. Antecedens sumi potest ex illo Malachiæ primo: *Filius honorat Patrem, & servus Dominum suum: Si ergo Pater ego sum, ubi est honor meus, & si Dominus ego sum, ubi est timor meus? dicit Dominus exercituum*. His enim verbis reprehenduntur peccatores, qui nec ex amore Deum honorant, ut Patrem, nec saltem ex timore illum reverentur, ut Dominum, sed illum potius peccando contemnunt, ut ibi notant Hieronym. & Cyrillus, qui adjungit illud Isa. primo: *Filios genui, & exaltavi, ipsi autem spreverunt me*, utique leges meas transgrediendo. Ergo peccatum est injuriosum Deo, quatenus illum privat honore, & jure suo, ut supra etiam ex Anselmo retuli. Et ex re ipsa declaratur: nam in primis qui mortaliter peccat, quantum in se est, privat Deum honore ultimi finis dum suum ultimum finem in creatura constituit, qui est quidam Dei contemptus, juxta illud August. 14. de Civitate: *Amor sui usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis*. Et in Scriptura peccatores dicuntur Deum contemnere: unde est illud primo Regum secundo: *Qui contemnunt me, erunt ignobiles*, & Jer. 33. *Propitius ero in cunctis iniquitatibus eorum, in quibus spreverunt me*. Deinde qui peccat non vult Deum, ut Dominum, recognoscere, dum servitutem debitam illi denegat, juxta illud Jeremiæ secundo: *A seculo fregisti jugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti: Non serviam*. Denique qui peccat, legem Dei transgreditur in oculis ejus, at vero etiam inter homines, licet transgredi præceptum superioris in ejus absentia non sit semper specialis injuria contra reverentiam superiori debitam, tamen si id fiat ipso vidente & præsente, non fit sine speciali injuria, & contemptu ejus, ut etiam Vazquez fatetur dicta disputat. secunda 3. p. n. 21. Ergo multo magis peccata peculiari modo sunt contra honorem divinum, quia contra voluntatem ejus in conspectu ejus committuntur. Unde David ad sui criminis plenam confessionem, postquam dixit: *Tibi soli peccavi*, addidit *Et malum coram te feci*, quia hæc circumstantia divinam offensionem quodammodo complet. Unde multi priorem partem per hanc posteriorem exponunt, ut idem sit peccare Deo, quod coram Deo, ut tradit Ribera Jon c 3. in principio, quia videlicet ex eo, quod peccatum fit coram Deo, illi valde injuriosum fit. Non potest igitur negari, quin peccatum mortale multis titulis sit propria injuria, & offensio Dei.

Respondetur argumentis pro prima opinione adductis n. 3

59 Neque obstant motiva contrariæ sententiæ. Ad primum enim, quod nostris peccatis non læditur Deus, nec damnum patiatur, in primis dicimus, non esse de intrinseca ratione injustitiæ, vel injuriæ, quod alter patiatur damnum, vel detrimentum in bonis suis sed satis esse quod suo jure, quod ex proprio dominio sibi competit, privetur. Nam jus est adæquatum objectum justitiæ. Deinde dicimus, licet Deus lædi non possit in bonis suis internis, posse lædi in externis, ut sunt fama, honor, & reverentia Deo debita. Hæc enim bona, licet non afferant Deo propriam utilitatem, aut commodiatem, nihilominus illi placent, & vult habere illa, tanquam sibi debita, & majestati suæ consentanea. Possunt autem diminui per pravas hominum voluntates, ut per se constat, neque hoc est contra Dei potentiam, quia id non fit sine voluntate ejus, saltem permittente, neque est contra immutabilitatem ejus, quia hæc bona extrinseca ipsi non inhærent, & ideo sive augeantur, sive minuantur, ipse non mutatur, licet illi placeat, cum exhibentur, & displiceat, si illis privetur; utrumque tamen fit per mutationem hominum sine mutatione Dei, quia illi sunt actus liberi in Deo, qui solum respectum rationis Deo ipsi addunt. Hæc igitur qualiscunque ratio boni extrinseci, ad quod Deus jus habet, & quod illi placet, est sufficiens materia obligationis justitiæ ex parte hominis, & consequenter in actionibus oppositis est sufficiens materia injustitiæ. Sicut ex promissione facta Deo nulla utilitas ei accrescit, cadit autem in honorem ejus, ut impleatur, & ideo illi placet promissionis redditio, quod satis est, ut in suo ordine ex justitia debeatur.

60 Ad secundum respondetur, falsum esse antecedens in quo sumitur, inter nos, & Deum non posse intercedere justitiam, contrarium enim ostendimus in aliis locis, præsertim opuscul. seu disp. de illa re. Et infra lib. 12. tractando de merito, aliquid de justitia Dei nobiscum addendum erit. Nunc vero de justitia nostra ad Deum tractamus, quæ posset consistere, etiamsi non daretur justitia ex parte Dei ad nos. Quia posset homo habere obligationem justitiæ ad Deum, etiamsi in Deo non esset obligatio iustitiæ ad hominem. Non est enim necessarium, ut hæc obligatio sit reciproca, cum Deus, & homo sint diversorum ordinum. Sicut enim homo tenetur colere Deum, & Deus non debet, nec potest colere hominem, ita potest homo ex iustitia obligari ad eum honorandum, etiamsi Deus nullo modo posset obligari homini. Denique iustitia hominis ad Deum non supponit promissionem necessario, sed ex natura rei, quoad multas actiones, nascitur, quod non ita est de obligatione Dei ad hominem, ut dicto libro 12. videbimus. Et ideo, quicquid sit de propria iustitia Dei ad homines, in sapienti sufficit iustitia hominis ad Deum, cuius est optime capax, quia simpliciter est persona distincta a Deo in quam Deus habet peculiare, ac proprium dominium ac subinde rigorosum ius, quod homo pro sua libertate violare potest, & aliud servandum obligari ex rigorosa, & perfectissima obligatione ad alterum, quam nunc iustitiæ obligationem appellamus. An vero hæc iustitia habeat omnes alias conditiones humanæ iustitiæ, & quomodo ab illa differat, parum nunc refert, & in illo opusculo satis est disputatum. Ad illationes vero, quas illa sententia inferebat, nihil respondere oportet; nam ex dictis constat, omnia illa, quæ inferuntur, falsa esse, sicut ex falso principio inferuntur, quo distructo, illæ etiam cessant, cum aliæ probationes non addantur, quibus satisfacere necesse sit.

2. Solvitur.

Satisfit illationibus supra positis n. 47.

61 Ad tertium de duplici malitia in omni peccato inventa communis responsio est, peccata mortalia, præter malitiam specificam, in qua differunt, habere malitiam aversionis a Deo, in qua conveniunt, & sub hac malitia aversionis comprehendi vel odium Dei virtuale, quod includit omne tale peccatum, quatenus est charitati contrarium, vel inobedientia materialis, quam involvit, quatenus est contra præceptum Dei, vel iniuria, quam continet, quatenus est contra dominium, & honorem ei debitum. An vero hæc malitia dicenda sit contineri ibi formaliter tanquam species ultima malitiæ alteri condistincta, vel tanquam generalis quædam ratio malitiæ a Doctoribus controvertitur. Nam quidam dicunt esse ibi solum materialiter, ut de inobedientia dicunt Divus Thomas 1. 2. qu. 105. art. 1. ad primum. Alii esse per modum generis, ut Richardus in 4. dist. 14. art. 1. qu. 1. Alii esse per modum proriæ, ac formalis malitiæ specificæ in suo esse, licet generaliter comitans omne mortale peccatum. Quia rationes factæ videntur probare, & esse ibi formaliter, & habere specialem deformitatem divino iuri contrariam, & inde habentem distinctionem a malitia conversionis. Et certe hactenus probatum non est, cur hoc absurdum, vel inconveniens videatur, cum sæpe contingat, idem peccatum includere duas malitias specie distinctas, ut adulterium intemperantiam, & iniustitiam, blasphemia hæreticalis infidelitatem, & irreligiositatem, & sic de aliis. Sed punctum hoc ad præsentem disputationem non multum refert, quia, licet illa malitia dicatur esse per modum generis, nihilominus esse potest vera iniuria, & habens in suo genere propriam infinitatem, ideoque de distinctione illarum malitiarum in materia de peccatis tractandum est.

3. dissolvitur.

Dubium.

Opinio 1.

Opinio 2.

Resolutio dubii.

62 Secundo impugnat dictus auctor alterum principium, in quo ratio fundatur, & consequenter illationem eius. Nam licet supponatur peccatum esse propriam iniuriam Dei, non inde sequitur, illam iniuriam

Impugnat Vazq secundum principium de quo sup. n. 46.

1. Impugnatio.

iniuriam esse adeo magnam ut per contritionem elicitam ex auxilio gratiæ ad æqualitatem recompensari non possit. Primo quidem, quia non est in universum verum, quod in illo secundo principio sumitur, iniuriam crescere ex magnitudine, seu excellentia personæ offensæ: furtum enim contra regem commissum non est gravius ex illa circumstantia, si alias eiusdem materiæ sit. Secundo, quia etiam si ex eo capite crescat iniuria, non sequitur iniuriam personæ infinitæ esse infinitam, nisi secundum quid, & obiective. At hoc modo etiam est infinita satisfactio, quæ Deo per amorem offertur, quia amor Dei etiam est obiective infinitus. Quod si dicatur, valorem satisfactionis crescere ex dignitate personæ satisfacientis, ut in illo secundo principio dicitur. Contra hoc tandem obicitur, quia vel intelligitur ex solo illo capite crescere valorem satisfactionis, vel tantum cæteris paribus. Primum falsum est, secundum autem non enervat rationem nostram; ergo.

2. Impugnatio.

63 Probatur minor quoad priorem partem, quia in iniuriis, quæ consistunt in damno illato in aliquo genere bonorum, & per restitutionem resarciuntur, potest fieri satisfactio æqualis, si materia sit capax, ut in pecuniis, & fama si res eadem, vel æqualis reddatur, sive a persona vili, sive a nobili reddatur, quod si materia non sit capax, ut est vita; quæ non potest æquali bono compensari, tunc etiamsi persona restituens sit longe dignior, non potest ad æqualitatem satisfacere; ergo in his injuriis parum confert dignitas personæ satisfacientis. Si vero injuria sit contra honorem, ut est inter homines verbum contumeliosum, aut ignominiosa percussio: sic conferre quidem potest ad valorem satisfactionis nobilis conditio personæ satisfacientis, non tamen est simpliciter necessaria, nec sola consideranda est. Nam si persona ignobilis similem injuriam intulit personæ excellenti, & postea vitam suam pro tuenda ejus vita evidenti periculo exponat, satisfecisse judicabitur condigne pro priori offensa, saltem per modum meriti, licet non in ratione dati, & accepti; ergo in illo sensu exclusivo falsum est illud principium. Si autem non sumatur in sensu exclusivo, sic probatur altera pars minoris, nimirum inefficacem esse rationem. Nam licet homo, qui Deum offendit, sit longe inferior Deo, res ipsa, quam in satisfactionem offert, potest esse natura sua tantæ dignitatis, & excellentiæ, ut saltem per modum compensationis, & meriti, æqualis satisfactio censenda sit. Talis autem est contritio, vel dilectio super omnia, ut probant ratio secunda, & confirmationes factæ in præcedenti capite. Et præsertim si supponamus illum actum esse formam sanctificantem, & expellentem ab homine omnem maculam, quam peccatum intulit, sine dubio erit digna satisfactio pro offensa, cum hominem in divinam amicitiam restituat.

Dilemma cōfirmat impugnationem.

64 His vero non obstantibus, censemus, rationem esse solidam, & secundum principium, in quo fundatur quoad utramque partem, esse verissimum. Et in primis prima ejus pars his verbis traditur a Divo Thoma tertia parte, quæstione prima, articulo secundo ad secundum: *Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis, tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur.* Et idem sentit in quarta distinct. 15. quæstion. 1. artic. secundo ad primum, & cæteri Theologi pro assertione citati in hoc principio nituntur. Et etiam hoc communi omnium prudentum judicio receptum, tanquam lumine naturæ evidens, & quasi per se notum, ut vero clarius pateat, advertere oportet, aliud esse loqui de offensa, quæ consistit in actione, aliud de damno, quod in rebus ipsis positum est: nam huic damno respondet restitutio proprie sumpta, priori vero offensioni respondet satisfactio, licet interdum soleant hæ voces confundi, ut notavit Divus Thomas in quarto dist. 15. quæst. prima, articulo primo, quæstiuncul. secunda, & latius articul. 5. quæstiuncul. prima, ubi recte declarat, aliquando separari satisfactionem a restitutione, & e contrario, aliquando vero posse utriusque obligationem simul conjungi, seu ex eodem actu oriri. Et in hoc peccant ex parte objectiones factæ, quia hæc duo multum confundunt. Illa ergo propositio, quod offensa crescit ex dignitate personæ offensæ, non intelligitur de injustitia, per quam in rebus seu bonis externis inæqualitas committitur, nam hæc crescit ex qualitate, vel quantitate rei acceptæ, quia tota inæqualitas in subtractione, detentione, vel damno in tali re dato consistit. Intelligitur ergo de offensa, quæ consistit in injuria, contumelia aut inhonoratione personæ, quam ipsum nomen offensæ proprie significat. Et sic propositio universaliter vera est, & certa, quia quo dignior est persona, quæ offenditur, eo major est inæqualitas, & improportio, & ideo major etiam injuria.

Stat principium supra jactū.

65 Et hinc patet responsio ad primam partem objectionis, negamus enim assumptum, nimirum propositionem non esse universaliter veram: instantia vero, quæ de furto affertur, non est ad rem quia furtum, ut furtum, non est injuria personalis (ut sic dicam) sed realis, & ideo ex quantitate rei mensuratur, per se loquendo, non ex conditione personæ. Dico autem, *per se loquendo*, nam si attenta conditione personæ contingat, illam ex ablatione talis rei majus damnum in aliis bonis pati, ut in salute, si sit pauper, vel lucris si sit artifex, tunc crescit injuria ex conditione personæ, cui fit, non per se, sed quasi per occasionem, quia tali conditione ejus supposita, res furto ablata, vel moraliter censetur majoris æstimationis, vel non est sola materia injuriæ, sed cum illa conjungitur omnis alia res, in qua talis persona propter illius carentiam damnificatur. Loquutus sum etiam de *furto, ut furtum est*, quia si cum furto conjungatur contumelia, vel contemptus personæ, quæ suis bonis privatur, tunc furto conjungitur offensio personæ, & ideo, licet furtum in ratione furti non sit majus, in ratione offensæ poterit esse majus, vel ratione modi, vel propter majorem dignitatem personæ. Et sic dixit D. Thomas dicto articul. quinto, quæstiunc. secunda, in rapina, verbi gratia, conjungi cum injustitia furti offensionem personæ, cui violentia facta est, quia per illam specialis injuria, & contumelia ei facta est. Et similiter furtum commissum contra regem in domo, & bonis ejus, vel per vim factam, aut personæ ejus, aut ministris ejus, peculiarem inde habet malitiam, & injustitiam pertinentem ad offensionem personæ, quæ erit major ex dignitate personæ, & majori pœna digna, etiam si furtum in ratione furti majus non sit, nec ad majorem restitutionem obliget.

Solvitur prima impugnatio.

66 Addimus vero ulterius, priorem hanc partem illius secundi fundamenti non esse cum præcisione, seu exclusione intelligendam, sed solum ut simplicem affirmationem denotantem principalem radicem augmenti offensæ, quod ex conditione personæ offensæ quasi per antonomasiam sumi dicitur, non tamen quod in rigore ab illa sola sumatur. Nam circa eandem personam regiam, verbi gratia, potest esse major, & minor offensa; ergo signum est, non augeri offensionem ex sola dignitate personæ. Et ita etiam respectu Dei mihi non est dubium (quicquid alii sentiant) unum peccatum mortale esse majus alio, etiam in ratione injuriæ, & divinæ offensæ, quia potest fieri majori libertate, temeritate, & audacia, & per actionem magis offensivam divinæ majestatis. Unde consequenter concedo ad secundam partem objectionis, peccatum mortale non habere in ratione injuriæ Dei infinitam malitiam intensive, quia sicut potest augeri, & minui ex aliis conditionibus, ita etiam potest ex eis limitari, ut finita simpliciter sit, imo nisi limitari possit, non apparet quomodo sub ea ratione augmentum, vel diminutionem accipere possit, quia in re infinita simpliciter sub aliqua ratione non videtur id posse locum habere. Offensa igitur personæ infinitæ dicitur inde accipere infinitatem quandam quoad speciem suam, quia altioris ordinis est, & ex ea parte sine proportione excedit offensam personæ finitæ. Quomodo autem hinc non enervetur fundamentum positum ex dicendis patebit.

In ratione divinæ offensæ unum peccatū alio majus esse potest.

Solutio 2. quoad primam partem.

67 Si-

Solvitur eadē quo ad secundam partem

67 Simili modo accipienda est altera pars illius fundamenti de valore satisfactionis sumendo ex parte personæ satisfacientis: est enim verissima in vi simplicis affirmationis absque particulæ exclusivæ additione. In quo sensu, & D. Thom., & alii Theologi illam tradunt. Neque auctores contrariæ sententiæ eam negare audent, cum sit moraliter evidens quia, juxta communem hominum æstimationem, satisfactio exhibita personæ nobili ab ignobili per actiones reverentiæ, & humiliationis, quasi nihil reputatur, exhibita vero a persona excellente plurimum æstimatur. Quia cum inferior persona excellentiori se submittit, nihil fere illi præstat, cum ex propria conditione ad id teneatur, quod secus est, quando persona excellentis dignitatis satisfactionem exhibet. Nihilominus tamen etiam partem hanc fatemur non esse cum exclusione accipiendam, quia eadem etiam persona potest majorem, vel minorem satisfactionem offerre respectu personæ ejusdem dignitatis. Nam ex duobus hominibus, vel in sanctitate, vel in malitia æqualibus unus potest majorem satisfactionem Deo offerre, quam alius, vel majori contritione, & affectu se ad illum convertendo, vel meliora opera ad satisfaciendum præstando. Et ratio a priori est, quia valor satisfactionis non est ex sola dignitate personæ, sed etiam ex qualitate actionis, & ex aliis conditionibus consurgit.

Quid procedat in restitutione, & non in satisfactione vel e contra

68 Et hoc etiam suadet exemplum in ultima objectione tactum: alia enim, quæ ibi afferuntur, non sunt ad rem, quia de restitutione procedunt, in qua servari potest æqualitas sine consideratione qualitatis, seu conditionis personæ restituentis, non vero procedunt de propria satisfactione, de qua loquimur, nam in illa non potest qualitas satisfactionis, ac subinde nec æqualitas sine respectu ad qualitatem personæ satisfacientis spectari, nam inde sumendus est præcipuus valor ejus, etiamsi non ex solo illo capite talis valor consurgat, ut dictum est. Quocirca etiamsi contingat, actionem exhibitam a persona inferiori, & vili, propter alias circumstantias esse magni valoris, & æstimationis, nihilominus ex conditione personæ semper erit minor, quam esset similis actio a nobiliori persona exhibita. Imo fieri potest, ut, licet actio aliqua exhibita a persona inferiori in ratione beneficii non parvam æstimationem habeat, nihilominus in ratione honoris, ac proinde satisfactionis, quasi nihil sit, cum tamen eadem actio exhibita a persona digniori possit esse vera, & condigna satisfactio. Quod optime declarari potest exemplo in objectionibus allato: si enim persona inferior, aut servilis, quę graviter offendit dominum, aut excellentem personam, pro tuenda illius vita, suam evidenti periculo exponat, magnum quoddam beneficium illi confert, non tamen proprie honorat, nec formaliter (ut sic dicam) pro iniuria satisfacit, sed beneficium exhibet, quo possit per quandam veluti æquiparationem quasi mereri, aut redimere debitum iniuriæ, at vero si persona æqualis, vel majoris excellentiæ id faceret pro persona offensa, in magnum ejus cederet honorem, & ideo non solum beneficium, sed etiam propriam satisfactionem condignam illi præstaret. Semper igitur dignitas personæ satisfactionis plurimum confert, imo semper est moraliter necessaria, licet non ex illa sola valor satisfactionis sumatur, ut declaratum est.

Homo secundū se nō potest ad æquum Deo satisfacere pro iniuria illata

69 Ex his ergo principiis sic declaratis dicimus, optime concludi rationem intentam. Quia iniuria, quam homo, peccando mortaliter, Deo facit, adeo est infinita ex infinita majestate Dei offensi, ut illa eadem persona omnino inæqualis, & improportionata sit ad reddendam Deo satisfactionem æqualem. Quia comparata illa persona ut satisfaciens ad Deum tali injuria affectum, omnino invenitur inferior, & impotens ad satisfactionem æqualis valoris exhibendam. Primo quia si homo spectetur ratione suæ naturalis conditionis præcise, comparatione Dei est quasi nihil, & quicquid honoris illi potest exhibere, minus est, quam excellentiæ divinæ respondeat, ac debeatur. Si vero ultra hoc consideretur status inimicitiæ divinæ, in quo peccando constitutus est, ratione illius indignus est omni bono, & quicquid Deo exhibeat, non potest habere condignitatem ad satisfaciendum pro priori offensa. Accedit, quod Deus non est capax alicujus beneficii, quod a creatura suscipere possit, ne dum ab inimico; ergo neque isto modo potest tam vilis persona compensare iniuriam Dei, etiamsi inter homines aliqua ratione id possit contingere, ut explicuimus. At vero neque per modum servitii, vel honoris id potest ad æqualitatem præstare, non solum quia per hoc quasi nihil exhibet Deo, cum totum hoc illi debeat ex conditione sua, sed etiam quia ratione sui status quicquid facit, nullius est valoris apud Deum, quantum est ex parte operantis, cujus conditio in satisfactione maxime attenditur.

Corruit primum obstaculū

70 Unde non obstat primo, quod iniuria Dei non sit in suo ordine infinita intensive, quia satis est, quod habeat infinitatem quandam, cui alia æqualis, & proportionata non possit in satisfactione inveniri, si exhibeatur ab eadem persona, quæ iniuriam intulit: quia non solum non habet infinitatem aliquam ex parte satisfacientis, ut esset necessarium ad constituendam proportionem, sed etiam status ejus diminuit, & deprimit satisfactionem ad tam infimum gradum ut non possit in illo ita crescere ex aliis circumstantiis, ut possit cum iniuria divina comparari. Atque hinc etiam non obstat secundo, quod in præcedenti capite in secunda ratione oppositæ sententiæ dicebatur, tantam bonitatem esse in actu dilectionis, quanta fuit malitia peccati. Nam licet hoc demus, considerando illos actus in rationibus bonitatis, & malitiæ pertinentibus ad alia genera virtutis, & vitii, nihilominus non est verum in ratione iniuriæ, seu offensæ contra justitiam, & satisfactionis ex justitia debitæ, cujus valor ex personarum circumstantiis consideratur, ut explicatum est. Potestque a simili declarari, nam actus dilectionis Dei super omnia factus a peccatore ex auxilio prius natura, quam justificetur, quoad bonitatem charitatis, tantam habet, quantam malitiam habuit peccatum contra charitatem, & nihilominus non habet tantam efficaciam ad merendam de condigno gratiam, vel æternam vitam, quantam habuit peccatum mortale ad expellendam gratiam, & ad merendam æternam pęnam; ergo idem cum proportione est de valore, seu efficacia ad satisfaciendum, quia sicut valor meriti, ita & valor satisfactionis ex qualitate personæ pendet. Et ita cessant cætera omnia quæ in illa ratione adducebantur. Omnia enim supponunt, tam efficacem esse actum bonum ad restituendum hominem in priorem rectitudinem, quantum fuit peccatum ad deordinandum hominem: quod falsum est, quia illa inæqualitas, quam fecit peccatum inter Deum & hominem, non potest efficaciter per actum contritionis ad æqualitatem reduci, & ideo neque potest homo ad priorem rectitudinem restitui, nisi acceptatio, seu remissio Dei interveniat.

Secundū etiam nō obstat

Ad reliq; quæ ibi obiiciebantur

Ultimum solvitur

71 Nec denique obstat quod dicebatur, actum contritionis, seu dilectionis, eo quod fiat ex gratiæ auxilio, & excellentioris ordinis sit, habere vim sanctificandi hominem, & consequenter constituendi illum in statu, in quo possit ad æqualitatem satisfacere. Primo quia falsum supponit, scilicet, actum contritionis posse sanctificare hominem formaliter, & per se esse formatum absque alia gratia sanctificante personam, ut cap. 12. & 13. ostensum est. Secundo quia cum dicitur actus satisfacere ad ęqualitatem, quia sanctificat, petitur principium, quia ut actus sanctificet expellendo peccatum, & peccati debitum, necesse est, ut habeat valorem ad satisfaciendum æqualiter. Quomodo enim potest operans actione sua extinguere debitum, nisi solvat æqualiter. Et ideo non est eadem ratio de habituali gratia, & de actu ipsius hominis, nam per gratiam fit remissio, non per modum satisfactionis, sed per modum condonationis, quam ipsa gratia secum affert: & ideo tunc solus Deus tollit peccatum, non ipse homo illud a se expellit, quod secus est, si peccatum per actum hominis expellitur, nam tunc expulsio peccati non fit per modum liberalis re-

missionis, sed per modum æqualis solutionis, ac proinde per modum satisfactionis condignæ. Quia propter non potest actus esse sic satisfactorius, quia expellit peccatum, sed potius ut expellat, necesse est, ut supponatur sufficienter satisfactorius; ergo non ideo est satisfactorius ad æqualitatem, quia sanctificat animam, sed potius quia satisfactorius esse supponitur, ideo sanctificabit: nam magna pars sanctificationis est expulsio peccati. Tertio id amplius declaro, quia ad judicandum de valore illius actus ad satisfaciendum consideranda est conditio personæ operantis, prout est principium talis actus, & ut se habet prius natura, quam illum eliciat, ut sic autem, non est persona sancta, nec grata, quia usque ad illud instans supponitur in statu peccati, & in illo puncto nondum intelligitur ab illo statu peccati immunis; ergo ex circumstantia personæ, ut operantis, & offerentis satisfactionem, non potest ille actus habere valorem ad satisfaciendum Deo ratione effectus formalis ejusdem actus, qui effectus & est posterior natura, & non potest excedere qualitatem, & æstimationem moralem, quam ex suis principiis talis actus habere potest.

72 Denique hoc potest a posteriori confirmari, quia per contritionem eodem modo remittuntur peccata mortalia, sive sint multa, sive unum tantum, sive sint gravissima, sive minora, ergo signum est, non fieri remissionem per modum æqualis satisfactionis. Probatur consequentia, quia major injustitia, vel offensa invenitur in uno peccato, quam in alio, & major pœna æterna respondet multis, & gravioribus peccatis, quam paucis, vel minoribus, ergo fieri non potest, ut unica contritio, etiam minima, sit æqualis satisfactio pro omnibus, alias oportebit dicere, quamlibet contritionem esse infinite satisfactoriam, & valorem habere ad satisfaciendum pro quibuscunque peccatis etiamsi &, in gravitate, & in multitudine in infinitum multiplicentur, quod certe incredibile est, & sine fundamento assereretur. Quod alio etiam signo ostendi potest, nam de facto per contritionem non consequimur remissionem totius pœnæ temporalis pro peccatis remissis debitæ, quod potest contingere, etiamsi peccata remissa pauca sint, vel unum tantum; ergo signum est, non esse in illo actu infinitum valorem ad satisfaciendum, Eo vel maxime, quod plus esse videtur, consequi remissionem pœnæ æternæ, debitæ centum gravissimis peccatis mortalibus, quam obtinere remissionem pœnæ æternæ, & temporalis debitæ pro uno peccato: & nihilominus ad priorem remissionem sufficit quælibet contritio, etiam minima, & non sufficit ad posteriorem, ergo signum est, non fieri talem remissionem per condignitatem, & æqualitatem satisfactionis. Ac denique si quælibet contritio esset æqualis satisfactio pro peccato, & pro pœna æterna, etiam totam pœnam temporalem tollere deberet: nam ubi est facta æqualis solutio, nullum debitum remanere potest. Vel saltem si uno actu tollitur pœna æterna per vim justitiæ, profecto per secundum actum contritionis circa eadem peccata remissa tota pœna temporalis remittenda esset, quod tamen cum fundamento dici non potest. Concludimus ergo, peccatorem per ultimam dispositionem ad gratiam per auxilium gratiæ elicitam non habere potestatem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem pro injuria, in illum peccando, commissa.

Confirmatio a posteriori

Tertia assertio. Contritioni, vel dilectioni non deberi connaturaliter immediatam peccati remissionem.

73 Unde tandem dicimus tertio, actum contritionis, vel dilectionis non esse talem formam, cui immediate sit connaturaliter debita remissio peccati, tanquam propriæ formæ expellenti peccatum. Hæc assertio facile probatur ex dictis, quia vel hæc remissio esset debita illi formæ solum quatenus est quædam qualitas recte afficiens voluntatem hominis in ordine ad Deum, vel quatenus actus satisfactorius est. Primum dici non potest, propter omnia adducta in c. 8. & 13. quia hæc remissio peccati non debetur illo modo nisi formæ perfecte justificanti, & quasi deificanti hominem, hoc autem non præstat solus actus, ut ibi probatum est, ergo nec est forma, cui eo titulo remissio peccatorum immediate debeatur. Altera vero pars de actu ut satisfactorio probatur, quia vel est sermo de satisfactione secundum æqualitatem, seu condignitatem, vel secundum congruitatem. Prior vel nunquam invenitur in actu contritionis, vel amoris, vel si aliqualiter in talem actum convenire potest, necesse est, ut supponatur peccatum remissum per gratiam, ut explicatum est, ergo talis actus non est forma, cui debetur illa remissio, sed illam supponit. Posterior autem satisfactio secundum congruitatem invenitur quidem in contritione, etiam ut ordine naturæ gratiam habitualem, & remissionem peccati antecedit, tamen illa non sufficit, ut ipsi contritioni, tamquam propriæ, & immediatæ formæ sanctificanti, remissio peccati debeatur. Primum supponimus ex dicendis lib. seq., & 12. idque ad summum probatur illis rationibus, quibus alii probare conantur, hujusmodi actum sanctificare, vel satisfacere ad æqualitatem. Nam ad congruitatem hanc connaturalem non est necessaria tota illa perfectio, æqualitas, vel proportio, quam nos consideramus, sed satis est, quod hujusmodi actus est optimus, & perfectissimus, quem peccator offerre potest Deo, quia est perfecta conversio ad ipsum, & de se opponitur obliquitati, & conversioni peccati, quia unit animam Deo super omnia, quæ illam ab ipso avertere potuerunt. Et hoc est satis, ut contritio ex natura sua sit aliqualis satisfactio de se apta ad justificationem, quamvis ad illam obtinendam liberalem Dei acceptationem requirat, & ideo de facto non sit sufficiens satisfactio, nisi supposita lege, & institutione Dei, qua talem satisfactionem a peccatore exigit, & illa decrevit esse contentus. Nam hac lege posita, jam peccator exhibet, quod potest, & quod creditor vult, & ita ejus satisfactio dicitur congrua, aptitudine quidem, ex natura rei, actu vero, ex institutione, & acceptatione divina.

Assert. 3 resolutioque capitis

Probatur assertio

74 Nihilominus vero probatur alterum membrum, quia hoc satis non est, ut actus contritionis sit forma, cui immediate peccatorum remissio debeatur, sed ad summum ut sit congrua dispositio ad formam, quæ natura sua talem remissionem secum afferat. Unde hinc potius sequitur, actum non esse formam expellentem peccatum, quia dispositio ad formam licet connaturaliter postulet formam, non tamen expellit formaliter contrariam formam, sed ad summum dispositive, ut in naturali generatione, & corruptione substantiæ videre licet, ergo quamvis actus charitatis v. g. sit ex natura sua dispositio ad habitum charitatis, & consequenter ad habitum gratiæ, per quem formaliter expellitur peccatum, non propterea remissio peccati debetur illi actui, tanquam formæ immediate repugnanti peccato, sed solum ut dispositioni. Quin potius, ut dicebam, quia illa dispositio non adæquat offensionem peccati, in rigore non est naturalis dispositio omnino sufficiens in tali subjecto, sed est congrua dispositio, quæ ab homine cum divino auxilio exhiberi potest, & propterea acceptatur a Deo ut sufficiens; quia non exigit ab homine plus, quam cum divina gratia possit. Unde obiter intelligitur, in rigore loquendo, majorem quandam proportionem, saltem moralem, habere illum actum in subjecto carente peccato, ut præparet illud ad infusionem habitus, quam habeat in peccatore, quia subjectum carens peccato minus resistit, ut fuit in Adamo, & in Angelis in sua prima creatione. Est ergo ille actus conveniens dispositio ad remissionem peccati, ut dixit Concil. Trid., non vero forma.

Contritio est dispositio formæ expulsivæ peccati

CAPUT XV.

An forma necessaria ad excludendum peccatum, sit proprius habitus infusus, & ab anima, ejusque potentiis realiter distinctus?

Forma expellens peccatum est habitus

1 Ex dictis in superioribus manifeste concluditur, peccatum remitti per aliquam formam permanentem in homine justificato per modum habitus. Nam ostensum est, peccatum expelli per realem formam inhaerentem, & praeterea probatum est, hanc formam non esse actum, ergo necessario relinquitur esse formam permanentem per modum habitus. De hoc autem habitu tria supersunt declaranda. Primo an hoc sit intelligendum de habitu proprio, & realiter infuso animae? Secundo an de habitu gratiae, vel charitatis, vel utroque simul? Tertio an de illo solo, vel alicui conjuncto?

Joannis Vincent. opinio singularis admodum

2 Primum propono propter singularem opinionem Joannis Vincentii, quam supra huc remisi, & ex parte tetigi in libro praecedenti cap. 3. Ille enim in Relect. de Grat. Christi quaest. 1. paulo post 6. conc. prius quidem solum dicit, non esse de fide justificationem fieri per proprios habitus infusos realiter distinctos ab anima, & potentiis ejus, etiam si de fide sit, fieri per realem, & habitualem, ac spiritualem, supernaturalemque animae immutationem in illa manentem, etiam dum ab actibus cessat, quia posset, inquit, haec immutatio fieri per aliquem modum realiter identificatum animae, aut voluntati, & formaliter ab illa distinctum. Unde plane sentit, hunc modum esse possibilem, licet affirmare non audeat, justificationem ita nunc fieri. Subjungit tamen, quod si fieret, in adultis, fieret per proprium eorum actum dilectionis Dei super omnia. Postea vero loquens non tantum de possibili, sed etiam de facto, haec verba profert. *Et existimo (quanquam nonnulli ex novioribus Theologis contradicant) quod ipse charitatis actus ex propria sui natura, & ratione vim habet efficiendi immutationem praedictam in voluntate creata, cujus ratione voluntas, etiamsi Deus ei non infunderet charitatis habitum, habitualiter man ret conversa ad Deum.* De qua conversione dicit inferius, quod sine alio habitu constitueret animam formaliter *Deo gratam, dilectam, & objectum proportionatum divinae amicitiae,* ac subinde, *a peccato immunem.* Ex quibus verbis colligimus primo, hunc auctorem non tribuere hanc immutationem actui dilectionis formaliter, sed effective: vult enim esse effectum physicum, & non vitalem, sed, *habitualem,* id est, (ut declarat) *permanentem in voluntate cessante actu,* quod repugnat effectui formali ejusdem actus, ergo tribuit illum effective, quia non vult fieri tantum dispositive; tum quia expresse dicit, actum habere vim efficiendi illam mutationem; tum quia hanc ponit differentiā inter adultos, & parvulos, quod in parvulis, qui non habent actus, Deus solus potest immediate facere illā immutationē, quia formaliter non requirit actum vitalem, licet ab adultis possit per illum fieri. Secundo colligo ex sententia illius auctoris, actum charitatis ex natura sua habere vim faciendi dictam immutationem habitualem in voluntate, espressis enim verbis asserit: *quod ipse actus charitatis ex propria sui natura, & ratione vim habet efficiendi immutationem praedictam in voluntate creata.*

1. Illatio

2. Illatio

3. Illatio

Probatur

3 Ex quo ulterius infero tertio, non posse illum auctorem, consequenter loquendo, cum probabilitate negare actum charitatis de facto nunc facere illam immutationem in voluntate peccatoris. Probatur quia ille actus habet naturalem virtutem effectricem talis immutationis, sed in usu illius virtutis non est agens liberum, sed ex parte sua naturaliter, id est, necessario operatur, sicut actus naturalis virtutis, licet libere fiat a voluntate, naturaliter efficit habitum quantum potest. Ergo sicut actus charitatis non potest illam mutationem efficere, ita etiam illam facit. Probatur consequentia, quia nihil est, quod impediat. Aut enim esset ex parte subjecti, seu passi, aut ex parte Dei: aliunde enim non potest cogitari impedimentum, cum illa efficientia ab aliis, causis aut conditionibus non pendeat; neutrum autem illarum dici potest: ergo. De primo videtur res evidens, quia subjectum illius efficientiae est ipsa voluntas, quae de se est capax illius immutationis, ut supponitur, & est conjunctissima principio efficienti, cum sit in ipsa, & non habet habitum, vel aliam formam, quae possit illam immutationem impedire. Nam peccatum habituale non potest illam impedire; tum quia nihil physicum est, praeter carentiam habitus, vel illiusmet modi habitualis, solumque addit moralem respectum; tum etiam quia actus dicitur habere hanc efficaciam contra ipsum peccatum. Alterum etiam membrum de Deo probatur, quia ex parte Dei solum potest requiri concursus generalis proportionatus tali causae secundae. At Deus non denegat alicui causae secundae habenti nativam activitatem cum aliis requisitis ad agendum concursum ei connaturaliter debitum, ergo Deus non ponit impedimentum illi effectui negando concursum. Ergo necessario efficit nunc contritio talem immutationem in peccatore, ergo frustra dicitur hanc immutationem habitualem esse possibilem & negatur, nunc fieri.

Impugnatio evasionum

4 Dicetur forte, Deum praevenire voluntatem infundendo habitus proprios, & realiter distinctos, & ita impedire actum, ne aliam immutationem habitualem efficiat. Sed contra hoc est primo, quia si causa secunda habet vim agendi sufficientem, non est, cur illam Deus impediat, & praeveniat. Imo si habitualis illa immutatio, quam naturaliter efficit actus charitatis, sufficit ad habitualem ejus conversionem, rectitudinem, & justificationem realem, & inhaerentem perseveranter, supervacaneus est alius habitus, quem Deus infundit. Potest tamen responderi ex sententia illius auctoris, illam habitualem dispositionem, quam efficit actus, non habere vim ad eliciendum similem charitatis actum, & ad hoc infundi habitum. Sed hoc in primis gratis dicitur, cur enim conversio illa habitualis, quam dicitur efficere habitus virtute sua nativa, non inclinabit ad similes actus? Et si inclinat, cur non erit illorum principium? Nam omnis habitualis dispositio per actus genita ad similes inclinat, estque illorum principium: neque afferri potest ratio, cur hoc negetur huic habituali dispositioni, quam facit actus charitatis, potius, quam aliis. Et praeterea hinc confirmatur argumentum factum, quod de facto actus charitatis efficiat illam dispositionem habitualem, & evasio data refutatur. Nam si illa dispositio non est principium efficiens actus, est omnino diversae rationis ab habitu infuso, qui est principium actus, ergo licet Deus infundat habitum, nihilominus actus charitatis illam habitualem immutationem sibi connaturalem faciet: nam cum illi effectus sint diversarum rationum, unus ex natura rei non impediet alium, ergo Deus ex vi infusionis habitus non impedit efficientiam actus, ergo si non denegat concursum sola sua voluntate, ut probatum est, non est unde illam efficientiam actus impediat, erunt ergo simul, neque proprie loquendo, una praeveniet aliam, cum non sit una causa alterius, sed concomitanter se habeant.

Dicta doctrina refutatur

5 Hoc autem admitti non posse, multis modis probari potest. Primo quia alias nunc de facto daretur in homine duplex causa formalis justificationis homini inhaerens: nam illa dispositio, vel immutatio, quam facit actus, dicitur esse sufficiens, & habitus infusus sine dubio est sufficiens, ut idem auctor non negat: consequens autem parum consentaneum est Concilio Triden. ponenti unicam causam formalem justificationis, eamque in justitia infusa constituenti. Secundo inferri potest, per peccatum mortale non amitti omnem habitualem conversionem supernaturalem in Deum, neque omnem justitiam supernaturalem, quod dici non potest, ut per se constat. Sequela probatur, quia per unum actum non amittitur dispositio habitualis acquisita per actum, praesertim si per plures actus firmata sit. Ergo licet homo peccando, privetur omnibus habitibus infusis, non statim destruetur illa conversio habitualis physica, & realiter identificata cum potentia, quam actus dile-

dilectionis efficit, nam illa re vera est acquisita per actus, & non est infusa, & actuale peccatum non est illi formaliter oppositum; tum quia actus, & habitus non formaliter opponuntur; tum quia illa conversio facta est per actum amoris Dei, & peccatum non est formale odium Dei, sed virtuale, seu interpretativum moraliter, & eadem ratione neque effective poterit unum peccatum illam dispositionem habitualem corrumpere; tum quia fieri potest, ut sit magis intensa, & radicata, quam sit contraria activitas unius actus; tum etiam quia actus peccati sæpe non potest inducere, nisi habitum vitii, qui non est physice repugnans cum illa habituali dispositione. Imo aliquando nihil physicum potest efficere in potentia, quia in omissione consistit; tum denique quia alias quoties peccator convertitur ad Deum, per dilectionem efficiendo in voluntate sua illam habitualem dispositionem, excluderet vitium, vel habitualem conversionem physicam, quam peccatum reliquit, quod probabile non est.

Duo certa sunt ad quæstionis resolutionem

6 Certum ergo existimo in primis, de facto non fieri in peccatore, cum convertitur per dilectionem Dei, habitualem dispositionem physicam permanentem in voluntate, distinctam ab habitu infuso, & de se, ac natura sua expulsivam maculæ peccati formaliter. Hoc enim convincunt rationes proxime factæ, & sufficienter sumitur ex Concilio Tridentino, ut statim ponderabo. Deinde non minus certum esse censeo, actum charitatis non habere vim effectivam talis dispositionis habitualis sibi connaturalem. Hoc etiam persuadent priores rationes, nulla enim ratio probabilis afferri potest, cur illam non efficiat de facto, si ex natura sua potens est illam efficere. Et addi potest alia ratio, quia illa habitualis dispositio, etiamsi sit distincta ab habitu charitatis infusæ, dicitur esse supernaturalis, hoc enim dictus auctor expresse affirmat, & necessario sequitur ex ejus sententia, cum dicat, illam immutationem per se sufficere ad formaliter sanctificandum hominem, & gratum ac dilectum, & amicum constituendum. At vero actus infusus non habet naturalem vim activam supernaturalis habitus, vel (quod perinde est) dispositionis permanentis per modum habitus. Alias meliori, & faciliori ratione diceretur, actum charitatis Dei habere vim efficiendi proprium habitum virtutis charitatis realiter distinctum a potentia, & similium actuum productivum, sicut per actus ordinis naturalis fieri solet: hoc autem non admittunt Theologi, ut libro sequenti, & ultimo videbimus, ergo neque talis activitas fingenda est in actu charitatis respectu illius habitualis conversionis. Confirmari etiam hoc potest ex naturalibus actibus, habent enim majorem vim activam ad immutandam potentiam sibi proportionatam connaturaliter, quam habeant actus supernaturales, & excedentes capacitatem naturalem potentiæ, sed actus naturalis dilectionis Dei, præter conversionem actualem, quam formaliter confert, non confert aliam permanentem in potentia, & identificatam realiter cum illa, neque ullus philosophorum talem immutationem in potentia permanentem excogitavit, aut intellexit, sed solam acquisitionem habitus, qui sit propria qualitas realiter distincta a potentia, ergo nec in ordine supernaturali intelligi potest talis modus immutationis, nec actui supernaturali tribui potest connaturalis efficacitas ad illam efficiendam. Denique pari ratione diceretur, conversionem habitualem ad creaturam, quam relinquit actuale peccatum cum virtuali aversione a Deo, esse aliquid physicum in voluntate distinctum ab habitibus vitiorum, & identificatum realiter cum voluntate, quod nec ab aliquo assertum est, nec intelligi potest.

Non est [illegible]

7 Unde ulterius colligo, illum modum physicæ, & inhærentis immutationis habitualis supernaturalis, & realiter identificatæ cum voluntate non solum non fieri, neque posse fieri per actum dilectionis infusæ, sed etiam esse sine fundamento confictum, vixque intelligibilem. Probatur primo a posteriori, quia si ille modus habitus est possibilis, nullum superest fundamentum ad asserendum, vel gratiam, vel virtutes

Prob. 1.

potentiarum, sive infusas, sive acquisitas, esse res, qualitates, aut formas realiter distinctas ab anima, & potentiis ejus: nam omnia, quæ de illis vel experimento cognoscuntur, vel scribuntur, dicentur posse salvari per modos formaliter tantum distinctos a potentiis, imo etiam de ipsis actibus id dici posset. Cur enim potest voluntas habitualiter mutari, & physice, ac realiter aliter se habere, quam antea per modum realem, seu formalitatem realiter identificatam cum illa, & non poterit etiam actualiter se habere aliter, quam antea per solum actualem modum sine actu realiter distincto? Nam licet actus sit vitalis, dici poterit esse modus quidam pendens ab actuali influxu vitæ. Secundo probatur, quia voluntas verbi gratia est natura sua ita indivisibilis entitas, ut nec intendi, nec remitti valeat, vel novo modo inclinari, aut immutari per modum intrinsecum identificatum cum illa, sed solum per modum potentiæ passivæ, ac receptivæ plurium qualitatum, vel actionum, aut affectionum, seu habituum, ergo non potest intelligi, quod in se recipiat physicam, & inhærentem mutationem supernaturalem, per quam ad hunc, vel illum finem, vel objectum convertatur, sive actualiter, sive habitualiter, sive illa in se efficiat talem modum, sive Deus solus illum efficere dicatur, quia repugnantia est in ipso objecto, seu effectu, nimirum, quod novus effectus formalis absolutus, & realis, qui ex natura sua propriam formam requirit, sine illa fiat per solam formalitatem, seu modum, qui realiter idem sit cum potentia, quæ immutari dicitur. Ut si quis diceret posse Deum facere, ut expellantur tenebræ ab aere sine lumine per immutationem aeris secundum aliquem modum illi identificatum, qui verbis dici, aut explicari, aut mente concipi profecto non potest. Item fieri non potest, nec intelligi, quod anima in substantia sua immutetur supernaturaliter, & fiat particeps divinæ naturæ sine additione alicujus propriæ formæ realiter ab illa distinctæ, per solum modum aliquem illi realiter identificatum, ergo nec de voluntate potest intelligi, quod in ea fiat nova inclinatio, & conversio physica supernaturalis ad Deum, ut supernaturalem finem, sine nova forma ordinis supernaturalis per solum modum identificatum cum ipsa: non enim potest unum magis, quam aliud intelligi, aut explicari.

Prob. 2.

8 Ex quibus tandem concludo, formam inhærentem, per quam expellitur peccatum, esse rem aliquam a Deo infusam habentem proprium esse supernaturalis ordinis, propriamque entitatem ab anima, vel voluntate realiter distinctam, & in ea permanentem, etiamsi ab actu contritionis, vel dilectionis esset. Unde consequenter fit, illam esse qualitatem propriam pertinentem ad speciem habitus juxta discursum factum in libro præcedenti cap. secundo. Et ex ibi dictis cum his, quæ contra præcedentem sententiam hic adjecimus, resolutio hæc sufficienter ratione confirmata relinquitur. Authoritate vero efficaciter probatur ex Concilio Triden. sessione 6. cap. 7., cujus verba satis ponderavimus in præcedenti libro cap. 3. Et sane qui attente consideraverit ejus verba, statim intelliget, loqui Concilium de hac forma expellente peccatum, tanquam propria forma extrinsecus immissa, & infusa a Deo, & in homine permanente, quamdiu justus est. Unde licet affirmare non possimus esse proprie, & expresse de fide, hanc formam esse entitatem propriam, & realiter distinctam a tota anima cum suis potentiis, quia sub his terminis hoc non est definitum, & quia hæ metaphysicæ quæstiones ad fidem per se non spectant. Nihilominus assero esse rem certissimam, & quæ sine magno errore in dubium revocari non potest: tum quia evidenter sequitur ex veritate definita, ut satis ostensum est: tum etiam quia definitiones fidei accipiendæ sunt secundum propriam significationem, quam verba definitionis habent secundum communem usum Ecclesiæ, & Doctorum ejus intelligentiam. At vero cum Concilium dicit, remissionem peccatorum fieri cum interna hominis renovatione, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, certe nomine gratiæ, & donorum intelligit, sicut intelligun-

Resolutio capitis, & in q. sub titulo proposita

Forma expellens peccatum distinguitur realiter ab anima ejusq; potentiis

ſiguntur ab Eccleſia, virtutes, & formas ſuperioris ordinis animæ inditas. Quæ in ſpecie poſtea explicantur nominibus, *fidei*, *ſpei*, *& charitatis*, quæ verba eſſe intelligenda de fide, ſpe, & charitate diſtinctis ab actibus, ſupra oſtendimus, nemo autem per has voces intellexit hactenus modos aliquos identificatos cum voluntate, vel intellectu, ſed proprias formas, & virtutes, quæ ſint principia talium actuum. De his ergo loquitur Concilium. Ac denique eodem modo loquitur ſub nomine juſtitiæ Dei, qua nos juſtos facit, quamque unuſquiſque recipit ſecundum ſuam diſpoſitionem. Nam per juſtitiam etiam non ſolent intelligere Philoſophi, aut Theologi, niſi propriam quandam formam animæ, ita ergo loquitur Concilium. Neque ad obſcurandam tam claram doctrinam, vel tantam certitudinem minuendam expedit fingere alium modum phyſicæ immutationis, & converſionis ſupernaturalis identificatæ cum voluntate, ac permanentis poſt actum, & ex ejus efficacia in ea relictæ, cum hoc non ſolum nullo fundamento nitatur, verum nec mente concipi poſſit, ut declaravi.

CAPUT XVI.

Quænam ſit habitualis forma infuſa formaliter excludens peccatum.

2. Quæſtio poſita initio ca. 15.

1 HOc eſt ſecundum punctum in principio præcedentis capitis propoſitum, eſtque ſimile illi, quod ſupra de forma juſtificante, quoad poſitivum effectum, tractavimus, habet tamen novam rationem dubitandi. Quia licet ſupra dictum ſit, juſtitiam inhærentem includere plures habitus, &, ut eſt forma integre juſtificans, coaleſcere ex pluribus habitibus, ut poſitivum juſtificationis effectum conferat, nihilominus dubitari poteſt, an idem ſentiendum ſit quoad effectum excludendi peccatum, quia peccatum ut ſic, non videtur includere privationem plurium habituum infuſorum, nec illis formaliter opponi, ſed ſoli gratiæ.

Fides, & ſpes non requiruntur eſſentialiter ad remiſſionem peccati

2 In hoc ergo puncto in primis ſuppono, habitus fidei, & ſpei, licet prærequirantur ad remiſſionem peccati, vel ex lege Dei, vel ex connaturali ratione talis juſtitiæ, nihilominus non pertinere eſſentialiter, vel ſubſtantialiter ad remiſſionem peccati quoad culpam, neque ad integritatem talis effectus, vel formalis cauſæ ejus. Prior pars ſupponitur ut certa, & clara, & ſatis a Concilio Trid. definita ſeſſione 6. cap. 7. ubi docet, peccatum nemini remitti, niſi ſimul habeat infuſas tres virtutes fidei, & ſpei, &c. Et ratio eſt, quia iſtæ virtutes ſunt per ſe neceſſariæ ad juſtitiam infuſam, ut ſupra declaratum eſt, *quia ſine fide impoſſibile eſt placere Deo.* Idemque eſt de ſpe. Altera vero pars probatur, quia culpa peccati, prout manet tranſacto actu, per ſe non excludit habitus fidei, & ſpei. Quod quidem de aliis peccatis extra infidelitatem, vel deſperationem eſt certum, nam talia peccata actualia illos habitus non excludunt, juxta definitionem Concilii Trid. *ſeſſ. 6. can. 28.* ergo nec macula, ſeu habitualis culpa, quæ ex illis relinquitur, illos habitus excludit, unde in peccatore ſimul cum peccato manent.

Infidelitatis habitualis culpa non neceſſario eos idem excludit, &c.

3 Addo vero etiam culpam habitualem ex infidelitate, vel deſperatione relictam non per ſe, ac neceſſario includere carentiam illorum habituum. Nam licet actuale peccatum hæreſis, verbi gratia, deſtruat habitum fidei (ſive effective, ſive diſpoſitione, vel demeritorie illum excludendo, quod infra tractabitur, & nunc non refert) nihilominus tota ratio peccati, & culpæ habitualis ex illo peccato actuali relictæ poteſt manere in homine, etiamſi habitus fidei, vel ſpei iterum illi infundantur. Nam ſi is, qui incidit in hæreſim, poſtea retractet errorem, & voluntate, ac mente integre ſe ſubjiciat Eccleſiæ, ac revelationi divinæ, incipiet credere fide infuſa, & illi infundetur habitus fidei, ut nunc ſuppono, & nihilominus ſi contritionem prioris lapſus non habeat, non juſtificabitur, ac proinde in eodem ſtatu peccati quoad culpam permanebit. Ergo ſignum eſt, habitum fidei (& idem eſt de ſpe) non pertinere ad formam excludentem formaliter peccatum. Patet conſequentia, quia tunc non excludit tale peccatum, ergo nec diminuit illud quoad culpam, quia culpa non remittitur ex parte, & ex parte relinquitur, ut ſuppono, ergo talis culpa habitualis integra poteſt eſſe ſimul cum illo habitu, tam de lege, quam ex natura talis habitus. Unde privatio habitus fidei, quæ ſequitur ex peccato infidelitatis, non pertinet intrinſece (ut ſic dicam) ad habitualem culpam infidelitatis, quaſi conſtituendo illam vel integre, vel ex parte, vel materialiter, vel formaliter, nullo enim ex his modis concurrit ad conſtituendam illam culpam, quæ ſine illa privatione poteſt integra manere, ſed vel eſt quædam pœna talis peccati, ut talis eſt, vel eſt effectus illius actus voluntatis, ut quædam phyſica, vel moralis diſpoſitio eſt, ut libro 11. dicemus. Et ideo licet poſtea infundatur, ſine gratia non remittitur aliquid culpæ, ſed aliqua pęna, quæ ſæpe remitti poteſt antequam remittatur culpa, vel etiam quia ſublata indiſpoſitione ad talem habitum Deus gratis confert illum, etiamſi culpam non remittat, quia ad hunc effectum adhuc ſubjectum eſt indiſpoſitum, ergo talis habitus, vel infuſio ejus intrinſece non pertinet ad formam expellentem peccatum, etiamſi talis forma ſine illo habitu non infundatur. Et idem eſt cum proportione de habitu ſpei, ut ex diſcurſu facto, applicando illum facile patebit.

4 Atque hinc ſecundo ſtatuimus, habitus virtutum moralium, vel etiam donorum intrinſece non pertinere ad formam excludentem peccati offenſam, ſeu maculam. Hoc in primis probari poteſt veluti a fortiori, quia perfectiores ſunt habitus fidei, & ſpei, magiſque neceſſarii ad juſtitiam coram Deo, quam prædicti omnes, ſed fides, & ſpes formaliter non conſtituunt, vel complent formam expellentem peccatum: ergo multo minus prædictis habitibus id conveniet. Unde multo minor eſt certitudo de omnibus illis habitibus, an pertineant ad juſtitiam, quam de habitu fidei, & ſpei, ut ſuperiori libro viſum eſt. Et, ſaltem hypothetice loquendo, optime intelligimus, ſi abſque his habitibus gratia, & charitas infunderentur, eſſe ſufficientiſſimas ad expellendum quicquid in peccatore rationem culpæ habet. Et e converſo quamvis poneremus, manere in peccatore virtutes morales infuſas (quod aliqui cenſent, non eſſe improbabile) recte, & facile intelligeremus totam rationem culpæ, & peccati in tali homine permanere, ergo ſignum eſt, neque tales habitus pertinere intrinſece ad formam expellentem peccatum quoad culpam, cum non habeant directam oppoſitionem cum illa, neque carentiam talium habituum, quæ nunc ſemper conjuncta eſt cum peccato mortali ſecundum veram doctrinam, pertinere formaliter, & intrinſece ad malum culpæ, ſeu ad conſtitutionem, vel integritatem peccati habitualis, ut rationem culpæ habet, quia tota culpa intelligitur integra ſine tali privatione, ſeu cum contrario habitu. Pertinet ergo vel ad quandam pœnam cujuslibet peccati mortalis, vel ad quendam effectum conſequentem expulſionem gratię, cujus iſta dona, & virtutes ſunt quaſi proprietates. Sicut etiam quando infunduntur ei, cui peccatum remittitur, non dantur, quia ſint per ſe, ac formaliter neceſſariæ ad expellendam culpam, ſed quia conſequuntur formam, per quam expellitur culpa.

Aſſert. 2.

Probatur a majori ad minus

5 Solum ergo ſupereſt difficultas de gratia, & charitate, an utraque ſimul compleat illam formam, vel altera tantum, & quæ illarum effectum illum conferat. Et ratio dubitandi eſſe poteſt, quia peccatum in voluntate proxime exiſtit, illamque a ſuo fine ultimo avertit, ergo forma expellens formaliter peccatum in voluntate recipi debet, ut eam in finem ſuum convertat, talis autem forma eſt charitas. Item proxima diſpoſitio ad illam formam in voluntate exiſtit, ergo & ipſa forma. Item actuale peccatum proxime eſt in voluntate, ergo & habituale, quod nihil aliud eſt, quam actuale, ut moraliter perſeverans, ergo forma expellens peccatum eſſe debet in voluntate, eſt ergo charitas. In contrarium vero eſt,

Difficultas cum ratione dubitandi pro utraque parte

quia licet anima per voluntatem se avertat, vel convertat, nihilominus anima ipsa est, quæ principaliter in illam aversionem, vel conversionem influit, & ideo ipsa est, quæ principaliter peccato maculatur, & fit digna odio Dei, ergo forma immediatius sanctificans animam in ejus substantia est forma excludens ab illa peccatum. Quod si quis dicat, his rationibus probari, formam hanc excludentem peccatum non esse unam simplicem qualitatem, sed coalescere ex gratia, & charitate, quibus & Deus ad hominem, & homo ad Deum convertitur. Obstare videtur, quia hinc sequitur etiam peccatum habituale quoad culpam, & maculam esse partim in voluntate, partim in essentia animæ, & coalescere ex privatione gratiæ, & charitatis. Hoc autem videtur inconveniens, nam inde fieret, culpam esse quid compositum, ac subinde esse quid divisibile, & posse partim remitti, & partim relinqui, ut si Deus alicui gratiam infunderet, & non charitatem, vel e contrario, quod sine dubio facere posset.

Præoccupatio

6 In hoc puncto mihi dicendum videtur, formam expellentem peccatum esse gratiam habitualem sanctificantem, quam nos censemus esse in essentia animæ, distinguique realiter a charitate. Verumtamen etiamsi dicatur esse in voluntate, & esse eandem rem cum charitate, dicendum est, illam rem, ut habet rationem gratiæ, expellere peccatum, potius, quam ut habet rationem charitatis. Sententia hæc sumitur ex D. Thom. 1. 2. quæst. 113. art. 2. ubi ad remissionem peccati dicit esse necessariam gratiæ infusionem & licet expresse non dicat esse necessariam, ut inductionem formæ expellentis formaliter peccatum, tamen ex ratione ejus colligitur, sic enim ratiocinatur. Deus remittit nobis peccatum, diligendo nos (utique aliter, quam antea diligebat) sed forma, qua nos constituit sic diligibiles, ac dilectos ex parte nostra est gratia, quæ est primus, ac per se effectus illius dilectionis Dei, ergo eadem forma gratiæ est necessaria ad remissionem peccati, non quomodocunque, sed plane ut forma primario, ac per se peccatum expellens. Majorem probat D. Thom., quia peccatum est offensa Dei, offensa autem tunc remittitur offendenti, quando persona offensa pacatur illi: sic ergo Deus nobis remittit culpam, quando pacatur nobis, pacatur autem nos diligendo, ergo dilectio est, per quam ex parte sua nobis remittit offensam. Minor autem, scilicet gratiam esse primarium terminum hujus amoris, tanquam formam constituentem hominem, ut objectum illius amoris, in superioribus probata supponitur. Consequentia autem est evidens, quia peccatum est quasi forma constituens hominem Deo invisum, & odio dignum, ergo forma, quæ constituit hominem amabilem Deo speciali amore amicitiæ, est forma expellens peccatum.

Resolutio

Ratio D. Thom.

7 Estq; hęc ratio consentanea verbis Christi Ioa. 14. *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum*; & infra: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, utique veniemus, & inhabitemus per gratiam, tanquam in templo sanctificato, & a peccatis mundo. Eodemque modo consonant verba illa: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*. Zachariæ primo, ubi, ut supra notavi, promittit Deus remissionem peccatorum homini, sed ad illum convertenti, & hanc remissionem propheta significat per conversionem Dei ad hominem. Convertitur autem Deus ad peccatorem, diligendo ipsum dilectione illa singulari, de qua dixit Ioannes 1. canon. capite tertio: *Videte qualem dilectionem dedit nobis Pater, ut Filii Dei nominemur, & simus*. Per hanc ergo dilectionem quasi active remittit peccata, formaliter autem per gratiam, quæ est effectus, & terminus illius dilectionis. Denique nulla esse potest forma, cui majori ratione conjuncta esse debeat peccati remissio, quam illa, quæ hominem constituit Dei filium, & Deum per participationem, & Spiritus sancti templum, sed hoc præstat gratia sanctificans, ergo &c.

Scripturæ fundamentum

8 Unde infero primo, sicut charitatis habitus omnino est consequens ad gratiam, & posterior illa ordine naturæ, ita etiam esse consequentem ad remissionem peccati, & posteriorem natura, quam illam. Quia remissio peccati vel est omnino idem cum infusione gratiæ, ut multi volunt, vel est secundarius effectus formalis ita conjunctus primario, ut omnino antecedat ordine naturæ ad proprietates quasi resultantes a gratia per modum passionum, sive potentiarum, inter quas charitas computatur: semper enim effectus formalis præcedit effectivum, præsertim quia remissio peccati ita est connexa cum infusione gratiæ, ut in aliquo genere præcedat illam, tanquam necessaria, & connaturalis dispositio. Secundo infero, habitum charitatis non esse formam proprie formaliter concurrentem ad exclusionem peccati quoad rationem culpæ, quæ in ipso est. Probatur ex præcedenti corollario, quia habitus charitatis supponit ordine naturæ remissum peccatum simpliciter, & in omni genere causæ. Et hoc etiam mihi probat ratio supra facta, quod remissio peccati una forma indivisibili fit, quæ simul, & indivisibiliter excludit totum id, quod habet rationem culpæ habitualis, quia non potest culpa quasi per partes remitti. Non enim potest anima esse digna amore, & dilecta in se ipsa, & in substantia sua, & esse digna odio secundum potentiam, ergo cum gratia animæ infusa eam constituat simpliciter dignam amore, & dilectam perfecte, ipsa excludit totum id, quod habet rationem culpæ, ergo charitas postea adveniens non excludit formaliter culpam, neque aliquid, quod rationem culpæ habeat, vel compleat.

Infertur 1 charitatē consequi ad remissionem peccati

Infertur 2 a charitate non expelli formaliter peccatum

9 Tertio infero, quod si Deus infunderet habitum gratiæ, & non habitum charitatis peccatori (quod sine dubio non repugnat fieri, ut nunc suppono) nihilominus illi remittere plene, & integre peccatum quoad totum id, quod habet rationem culpæ, quantum est ex vi formæ gratiæ. Probatur ex dictis; tum quia non potest culpa ex parte remitti, & ex parte relinqui; tum etiam quia ille homo simpliciter esset deificatus, & in filium adoptatus, ac dignus vita æterna, ergo nihil damnationis in illo maneret, & consequenter illi esset remissum peccatum quoad totam rationem culpæ. Dices, adhuc maneret voluntas privata charitate: ergo maneret deordinata a fine ultimo, in hoc autem consistit ratio culpę, ergo adhuc maneret in homine aliquid culpæ. Respondeo distinguendo primum consequens, maneret deordinata contrarie, seu privative moraliter, negatur illatio, maneret deordinata, seu potius non ordinata negative tantum, seu privatione physica, sic conceditur illatio, & negatur, carentiam habitus charitatis sub ratione illa habere rationem culpæ, sed vel cujusdam pęnæ ex peccato relictæ, quam Deus in illo casu remittere nollet, vel naturalis cujusdam impotentiæ, quam Deus supplere nollet. Quia nimirum, tunc solum esset in voluntate carentia interni principii natura sua proportionati ad eliciendos supernaturales actus dilectionis Dei, & proximi, qui defectus esset physicus, & pęnalis non tamen esset moralis, nec culpabilis, quia jam secundum præsentem justitiam non esset tali homini voluntarius, nec esset debitus ex intrinseco principio, vel ratione culpæ in homine manentis, quin potius esset debitus habitus charitatis voluntati talis hominis ratione gratiæ existentis in essentia animæ, & hoc satis est, ut tota anima, etiam quoad voluntatem, intelligatur esse jam immunis a peccato, licet voluntas talis hominis nondum esset habitualiter intrinsece perfecta ex sola libera voluntate Dei nolentis illi restituere habitum charitatis. Declararique hoc potest a simili ex D. Thoma, qu. 10. ar. 4. ad quartum, ubi dicit, quod, licet anima careret potentiis, esset rationalis, quia illi debentur natura sua tales potentiæ: sic ergo gratia, licet sine charitate daretur, esset perfecta forma expellens peccatum, & omnem moralem deordinationem, etiam a potentiis, seu voluntate, quia secum afferret debitum charitatis, quod satis est, ut voluntas sit extra culpæ statum eo modo, quo ad illam pertinere potest.

Infertur 3 per solam infusionē gratiæ posse remitti culpam

10 Quarto

Infertur 4 non remitti peccatum per infusione charitatis sine gratia

10 Quarto infero, quod si Deus infunderet alicui peccatori charitatem sine gratia sanctificante, non illi remitteret peccatum quoad culpam, quantum est ex vi formæ, quam illi infundit. Hic casus non habet locum, si gratia non est in re alia forma a charitate, quia tunc vel non distinguerentur actualiter in re, sed tantum virtualiter, seu ratione cum fundamento in re (ut mihi videtur probabilius in illa opinione) & ita non posset illa forma esse in re sub una ratione, & non sub alia, vel etiam si fingatur aliqua distinctio formalis, & actualis inter illas duas rationes, nihilominus in illa qualitate ratio gratiæ esset prior, & inseparabilior ab ipsa, quia haberet rationem gratiæ in quantum, & a divino amore amicitiæ procedit, & informando animam media voluntate, illam constitueret amabilem, seu objectum proprium talis amoris Dei, charitas autem diceretur, quatenus principium est talium operationum, quæ ratio nullo modo posset in tali qualitate intelligi sine priori, quia prius est informare, quam esse principium operandi. Tamen supposita distinctione reali utriusque formæ, non videtur posse negari, quin possit Deus infundere unam illarum formarum sine alia convertibiliter, quia ex parte distinctionis invicem separabiles sunt, & aliunde non est inter eas tam essentialis dependentia, aut connexio, ut ex illa separatione possit repugnantia oriri. In illa ergo sententia, & posito prædicto casu, probatur illatio, quia sola charitas non constituit Dei filium, nec deificat animam, faciendo illam participem divinæ naturæ, unde non est essentialis justitia, ut supra visum est, ergo neque excludit ab anima veram rationem culpæ, nec sola sua vi secum affert remissionem peccati, ut sibi debitam. Confirmatur primo, quia macula peccati habitualis primario consistit in privatione nitoris gratiæ sanctificantis: ergo nulla forma inhærens sine hac gratia potest esse sufficiens ad expellendum peccatum, saltem in statu viæ, nam de lumine gloriæ, vel visione beata nunc non disputo. Denique charitas sine gratia esset informis, ut ex D. Thoma in superioribus allegavi, dicitur autem informis, quia non constitueret hominem intrinsece dignum vita æterna, nec daret jus ad illam, ergo eadem ratione sic informis esset de se insufficiens ad expellendum peccatum.

Solvuntur priores rationes dubitandi initio positæ

11 Neque contra hoc obstant priores rationes dubitandi supra positæ. Ad primam enim negatur consequentia, quia licet actuale peccatum principaliter sit in voluntate, & suo modo in aliis potentiis, quæ sunt principia proxima ejus, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2., quæ. 74. nihilominus malitia ejus, ut sic dicam, penetrat totam animam, & substantiam ejus maculat, redditque Deo invisam, & odibilem, ideoque habituale peccatum, quoad culpam, essentialiter inest animæ, & per formam illi inhærentem debet expelli. Unde est differentia notanda inter peccatum habituale, & formam expellentem illud, quod peccatum fit ab ipso homine, formam vero illi contrariam facit solus Deus, & ideo effectio peccati incipit per actum hominis, qui in voluntate recipi necessario debet, quamvis ejus effectio, ut dixi, in animam ipsam redundet: effectio autem gratiæ, seu formæ expellentis peccatum, quia est a solo Deo, immediate fit in essentia animæ, & ab ea incipit, ut sic dicam, & inde redundat in potentias modo supradicto. Et licet hæc remissio supponat actum aliquem in voluntate, ut susceptio gratiæ, & donorum voluntaria sit, ut dixit Concilium Tridentinum, ille actus non est forma, sed dispositio ad formam expellentem peccatum, & per illum tollitur aversio voluntatis, quantum est ex parte hominis, non tamen sine remissione Dei, quam mediante infusione gratiæ confert. Unde ad secundum negatur consequentia, quia hæc dispositio non tam physica est, quam moralis, & ideo non est necesse, ut sit in eodem proximo subiecto, in quo est forma expellens peccatum. Et similiter ad tertium negatur sequela, quia licet actuale peccatum sit in voluntate, habet vim maculandi ipsam animæ essentiam, & in illa est principaliter quoad

Satisfit 2. rationi dubitandi

privationem nitoris gratiæ, licet cum relatione ad actum præcedentem. Deus autem, cujus perfecta sunt opera, quasi radicaliter evellit peccatum infundendo gratiam, illi directe, & maxime contrariam.

CAPUT XVII.

An solus habitus sit integra forma expellens peccatum, vel actum etiam requirat?

Tractatur 3. quæstio proposita initio c. 15

1 Hoc est tertium punctum supra propositum, simile quidem illi, quod de effectu positivo justitiæ tractavimus: habet tamen hic specialem rationem dubitandi. Quia effectus positivus justitiæ potest esse mere physicus, & in solo actu primo, effectus autem excludendi peccatum est magis moralis, & pendens ab actu hominis, sicut pendet etiam peccatum. Unde argumentor in hunc modum, quia peccatum essentialiter est aliquid morale, & liberum homini vel formaliter, & intrinsece, ut actuale peccatum voluntatis, vel saltem per relationem ad illum actum, ut peccatum habituale, seu macula peccati, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. qu. 86. artic. 1. ad 3. ubi ait, maculam non esse solam privationem nitoris gratiæ, sed cum ordine ad suam causam, quod est peccatum, utique actuale. Ergo forma expellens hoc peccatum, debet etiam esse voluntaria, ergo debet includere actum, quo sit voluntaria. Probatur consequentia; tum quia solus habitus non potest delere totum id, quod in peccato erat deordinationis, & malitiæ ex ordine ad actum, per quem fuit commissum: nam habitus per se solam sui carentiam excludit quasi materialiter, non vero formaliter, prout dicit habitudinem ad actum præteritum; tum etiam quia forma moralis per formam ejusdem ordinis expellenda est, peccatum autem est veluti moralis forma, seu privatio, quam moralitatem habet quatenus voluntarium est; ergo gratia non expellit peccatum, nisi ut aliquo modo est forma moralis, & voluntaria, quod non habet, nisi ut est coniuncta alicui actui hominis, ergo non solus habitus, sed ut coniunctus alicui actui est forma sufficiens expulsionis peccati. Et ad hoc etiam possunt induci verba Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. *Per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*. Et ita videntur sentire aliqui moderni auctores. Imo sunt, qui putent, etiam de potentia absoluta non sufficere infusionem habitus ad expellendum peccatum, nisi per aliquem actum peccatoris simul retractetur. Sed de potentia absoluta dicemus postea, nunc de lege, & ordinaria potentia naturis rerum consentanea tractamus.

Assert. 1. generaliter resolvens caput

2 Dicimus ergo gratiam habitualem esse sufficientem formam expellentem peccatum, licet in justificatione adultorum requirat necessario aliquem actum, non ut partem formæ expellentis peccatum, sed ut dispositionem moraliter necessariam ad talem effectum. Hæc videtur esse communior sententia Theologorum, quos cap. 12. & sequentibus allegavi, ut vero illam probemus, supponimus in primis, non esse sermonem de habituali gratia, ut præcise dicit formam existentem in essentia animæ, prout in capite præcedenti de illa loquuti sumus, quia nunc non comparamus habitus inter se, sed cum actibus, & ideo simpliciter de justitia habituali loquimur, in quocunque habitu constituatur. Deinde distinguere necesse est inter justificationem peccatoris in solo peccato originali existentis, & ejus, qui actualia peccata commisit, sive reatum illorum habeat cum originali coniunctum, sive jam fuerit ab originali liberatus, hæc enim diversitas nihil ad necessitatem formæ justificantis refert, ut facile patebit. Denique oportet distinguere inter justificationem parvulorum, & adultorum non solum ex ea parte, qua solent adulti habere actualia peccata simul cum originali, sed etiam, si contingat, adultum habere solum originale, quia ex sola differentia status, quoad facultatem utendi ratione, aliqua differentia in modo justificationis inter eos nascitur.

Asser. 2. pro parvulis

3 Primo enim in justificatione parvulorum certissimum est, habitualem gratiam esse sufficientem formam sine aliquo actu proprio ipsius recipientis, non solum ut partiali forma, sed etiam ut dispositione.

Probatur ex Conc. Trid.

Hæc est veritas fidei tradita in Conc. Trid. sess. 5. ca. 4. & 5. nam in priori definit, parvulis vere tribui baptismum in remissionem peccatorum, quia per baptismi regenerationem a peccato originali, quod verum peccatum est, mundantur, in 5. vero docet remissionem illius peccati fieri per gratiam, quam baptismus confert, quæ sine dubio habitualis est, neque in parvulis alia esse potest. Et in sess. 7. can. 13. supponit, & docet idem Concilium, parvulos, cum baptizantur, non habere actum credendi, ex quo evidenter fit, illos non habere actum, quo ad justificationem disponantur, quia prima dispositio ad justitiam est actus credendi. Remittitur ergo illis peccatum originale per solam habitualem justitiam. Quod si ad eos argumentum factum applicetur, quia peccatum originale etiam est quid morale, & voluntarium. Omissis aliis responsionibus, de quibus statim, responderi facile poterit, sicut peccatum originale non est voluntarium parvulo voluntate propria, sed primi parentis, & capitis totius naturæ, ita justitiam non esse illi voluntariam voluntate propria, sed sui capitis Christi vel per se ipsum, vel per Ecclesiam suam, vel per ministros, aut eos, per quos baptismo offeruntur, & se credere profitentur, juxta doctrinam Aug. lib. 3. de Peccator. merit. & baptismo parvulorum cap. 2.

Asser. 3. de adulto cum solo originali peccato

4 Secundo dicendum est, si contingat, adultum habere solum originale peccatum, per solam gratiam habitualem sibi infusam, tanquam per formam, ab illo liberari, licet sine actu propriæ voluntatis talem formam non recipiat. Hanc posteriorem partem supponimus ex dicendis lib. seq., & ex dictis in materia de Baptismo.

Probatur 1. pars

Nam inprimis in omni adulto necessarius est ad justitiam actus fidei, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, quod de adultis, & de actu fidei a Paulo dictum est ad Hebræos 11. fides autem voluntaria est. Deinde si justificetur talis adultus per sacramentum, susceptio illus debet esse voluntaria: si vero justificetur ante sacramentum baptismi in re susceptum, requiritur votum eius, quod etiam voluntarium est. Unde in utroque modo justificationis aliqua voluntaria dispositio prærequiritur, non quidem propriæ pœnitentiæ, si actuale peccatum non præcessit, ut suppono, sed dilectionis Dei, vel propositi profitendi, & servandi legem eius.

Probatur 2. pars

Quod ergo hic actus non sit necessarius, tanquam partialis forma expellens peccatum originale a tali persona, probatur, quia gratia baptismi, seu habitualis est de se sufficiens forma ad expellendum tale peccatum, ut in infantibus cernitur, sed in his adultis non est illud peccatum alterius rationis, nec magis voluntarium illis, quam parvulis; ergo ex parte formæ expulsivæ talis peccati non est minus sufficiens gratia habitualis in his adultis, quam sit in parvulis, nec est magis necessarius proprius actus in illis, quam in istis. Probatur minor, quia, etiam si homo sit adultus, non propterea est illi originale peccatum voluntarium propria voluntate, quia non fuit per illam causatum, vel acceptatum: nam hæc ipsa acceptatio jam esset novum actuale peccatum: supponimus autem adultos, de quibus tractamus, nullum addidisse peccatum actuale ultra originale, ergo non est illis magis voluntarium originale peccatum, quam parvulis, ac proinde ex hac parte non est necessaria in adulto alia forma expulsiva talis peccati, quam in parvulo. Solum ergo ex parte dispositionis, & convenientis modi introducendi talem formam in eo, qui jam potest propria voluntate uti, actus propriæ voluntatis merito postulatur, sive ut sacramentum verum suscipiat, sive ut in gratiam Dei recipiatur, quia in his, quæ ad salutem pertinent, voluit Deus, homines ratione utentes propria duci voluntate, etiamsi per gratiam Dei semper juvanda sit. Cuius signum est, quia etiam ante peccatum, & in ipsis angelis semper operatio, & consensus voluntatis fuit postulatus, cum tamen non sit per se necessarius ut forma justificans, etiam partialiter, ut supra ostensum est, sed solum propter convenientem modum recipiendi talem formam. Idem ergo est in justificatione peccatoris, quantum est ex parte remissionis, seu exclusionis solius peccati originalis.

Asser. 4. de peccatore cum peccato actuali

5 Tertio dicendum est, etiam in justificatione impii, qui peccata actionis commisit, esse necessarium actum ut dispositionem, & propter convenientem modum recipiendi formam expellentem peccatum, non ut partem formæ, ac proinde solum habitum esse sufficientem, seu totam formam expellentem talia peccata. Hæc assertio videtur mihi efficaciter probari ex Concil. Trid., non est enim dubium, quin de huiusmodi justificatione præcipue loquatur in sess. 6. & omnino in 14. ideo enim actus pœnitentiæ ad illam justificationem requirit. Et tamen in illis locis, actibus peccatoris solum tribuit causalitatem dispositivam, & ab illis actibus distinguit formam, quæ & ad illam dispositionem consequitur, & hominem ita renovat, & immutat, ut omnino illum sanctificet, & a peccatis mundet, ergo ex mente Concilii justitia habitualis, quam Deus infundit homini disposito per actus, sicut est tota forma positive justificans, ita est tota forma expellens peccata, sive originis, sive actionis.

Ratio a priori

6 Ratio vero a priori est, quia sufficit forma natura sua habens formalem incompossibilitatem cum peccato, ut ad ingressum illius istud excludatur, sed ostensum est, formam gratiæ habere hanc incompossibilitatem cum peccato, ergo hoc satis est, ut formaliter excludat peccatum quoad id totum, quod in ratione peccati quasi habitualis manet in peccatore ex peccato actuali. Ut autem servetur proportio, etiamsi peccatum ut voluntarium consideretur (ut alias rationes omittam in cap. 19. tractandas) satis est, quod susceptio gratiæ sit voluntaria ratione actus concurrentis per modum dispositionis, etiamsi non concurrat per modum formæ expellentis peccatum, sed solum per modum actus aliquo modo contrarii illi actui, quo peccatum commissum est. Nam etiam peccatum habituale non est formaliter, & intrinsece voluntarium, sed denominatione tantum extrinseca a præterito acta non retractato. Unde per actum illum, quo quis ad gratiam disponitur, licet non tollatur peccatum, dici potest jam non esse voluntarium, ac proinde reddere hominem dispositum ad recipiendam a Deo remissionem peccati per gratiam. Et confirmatur, nam hac ratione, licet contritio in lege naturæ, & scripta esset necessaria dispositio ad remissionem peccati mortalis, & nunc etiam sit, ubi non intercedit efficacia sacramenti, nihilominus in sacramento attritio sufficit, quæ tamen solum ut dispositio potest concurrere removendo obicem, quia nullo modo opponitur peccato formaliter, cum possit esse simul cum illo, donec sacramentum suscipiatur, tunc sola gratia habitualis est forma excludens peccatum, ergo eadem est in justificatione extra sacramentum. Probatur hæc ultima consequentia; tum quia in omni iustificatione eadem est causa formalis, ut ex Concilio supra probavimus: tum etiam quia si in iustificatione cum sacramento ratio voluntarii in peccato inventa non obstat, quominus per solum habitum formaliter excludatur, nec extra sacramentum obstabit, & alioqui non minus in una iustificatione, quam in alia, tota forma expellens peccatum debet esse, non solum inhærens, sed etiam permanens intrinsece in iustificato, quamdiu iterum non peccat.

Dubitandi ratio deciditur

7 Ad rationem ergo dubitandi in principio positam non solum respondeo, probare quidem, de facto, & ex lege Dei non posse peccatum actionis remitti sine aliquo actu, quo præcedens peccatum reddatur aliquo modo involuntarium, inde tamen non sequi, actum illum concurrere ad expulsionem peccati per modum partialis formæ, sed ad summum per modum necessariæ dispositionis, ac præparationis subiecti, ut iam non habeat voluntatem adhærentem peccato, nec actualiter, nec virtualiter, nec etiam habitualiter seu imputative

(ut

(ut sic dicam) seu interpretative. Unde ad maiorem claritatem possunt hæc duo distingui, scilicet, esse in peccato, & esse voluntarie in peccato: potest enim optime intelligi, aliquem esse in peccato, quod voluntarie commisit, iam non voluntate, sed necessitate, ut si habeat aliquem dolorem illius peccati ex motivo attritionis cum vero desiderio carendi tali peccato, nam tunc adhuc permanet in peccato, licet invitus. Imo juxta aliquorum Theologorum opinionem, etiam perfectum dolorem habere potest pro aliqua morula temporis simul cum peccato, quod jam necessitate durat, non voluntate, ita enim sentiunt qui certam moram durationis in contritione requirunt, ut peccatum remittatur. Quæ sententia, licet de facto sit falsa, non tamen mihi dubium, quin res ipsa fuerit possibilis, si Deus talem legem statuere voluisset. Et hoc satis est ad intelligendum, posse peccatum habituale jam esse absolute involuntarium, & permanere: ergo tunc optime intelligitur, remitti peccatum per solum habitum, etiam si non sit aliter voluntarius, quam per eundem actum, quo peccatum redditum est involuntarium. Unde hoc modo adultus attritus, qui jam est amens, potest justificari, vel per baptismum, vel per absolutionem, si antea erat confessus, & tunc per infusionem habitus excluduntur peccata, quia per attritionem præcedentem jam facta fuerunt sufficienter involuntaria, simulque voluntas erat satis disposita ad effectum sacramenti. Non est ergo de ratione formæ expellentis peccatum, quod auferat voluntarium eius, ut sic dicam, sed satis est, quod absolute excludat peccatum, seu esse in peccato, quod facere optime potest solus habitus, supposita, ut dispositione, retractatione prioris voluntatis.

8 Ad argumentum ergo in forma conceditur prima consequentia, scilicet, esse necessariam formam voluntariam: in secunda vero distinguendum est consequens, nimirum, quod forma excludens peccatum debet includere actum voluntatis. Potest enim intelligi, quod debeat illum includere, ut partialem formam, & in hoc sensu neganda est consequentia, quia ut justitia sit voluntaria, non est necesse, ut actus voluntatis sit pars eius, sed satis est, quod illum supponat, vel quod ab illo in aliquo genere causæ, saltem dispositivæ, causetur. Unde alius sensus illius consequentis esse potest, formam excludentem peccatum, includere actum voluntatis, ut dispositionem, vel potius supponere illum ordine naturæ, & sic conceditur illatio, illud vero nihil obstat assertioni positæ, ut ex dictis constat. Neque amplius concludunt probationes, quæ ibi adjunguntur: nam ad priorem dicendum est, quod relatio illa peccati habitualis ad actuale præteritum per illam contrariam voluntatem quæ, ut dispositio antecedit infusionem gratiæ, quasi interrupta est, & moraliter, ac sufficienter ablata, ut gratia postea adveniens peccatum ipsum penitus delere possit. Ad alteram vero partem dici potest, quod licet peccatum, ut commissum, fuerit quid voluntarium, nihilominus, ut jam detestatum, est involuntarium, & ideo per formam habitualem, & physicam omnino auferri potest. Vel etiam dici potest, illud voluntarium, quod in justificatione intervenit ratione talis dispositionis, sufficere, ut forma justificans aliquo modo sit moralis, etiam ex parte recipientis, quatenus aliquo modo est effectus liberæ voluntatis. Et in eodem sensu dixit Conc. Trid., justificationem fieri per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, ut in superioribus etiam explicui. Atque hæc quidem pro quæstione de facto, & de lege ordinaria satisfaciunt, an ultro aliquid addendum sit de potentia absoluta, in capitibus sequentibus dicam.

Solutio argumentorum ex n. 1.

probationes diluuntur

Concil. Trid. explicatio

CAPUT XVIII.

Utrum actualis justitia possit infundi peccatori, de potentia Deo absoluta sine remissione peccati mortalis?

1 QUamvis nunc præcipue de gratia habituali tractemus, tamen ut paulatim ab actibus ad habitus procedamus, & ita plenior, & clarior sit doctrina, dicemus prius de actibus, eosque cum actuali, & habituali peccato conferemus, & postea de habituali justitia dicemus. Per actualem autem justitiam, dilectionem Dei super omnia, vel contritionem intelligimus, quæ & ad actuale peccatum, & ad habituale comparari potest, unde duo dubia insurgunt.

Iustitia actualis quid

2 Primum dubium est, an de potentia absoluta possit actus gratiæ perfectus, ut est amor Dei super omnia, vel perfecta contritio, esse simul cum actuali peccato mortali. Et ratio dubitandi ex dictis sumi potest quia actus gratiæ per se sumptus non sanctificat animam formaliter, neque reddit illam gratam Deo, vel acceptam ad beatitudinem, ergo non repugnat esse simul cum peccato etiam actuali. Deinde actuale peccatum potest esse per solam omissionem alterius actus distincti ab actu charitatis, ergo nulla est repugnantia, quod eodem tempore, in quo aliquis actu peccat, omittendo, v.g. Missam, vel orationem vocalem quam facere tenetur, simul exerceatur in aliquo actu amoris Dei. Nam hæc duo nec ex obiecto sunt contraria, vel contradictoria, nec propter rationem meriti, & demeriti de potentia absoluta repugnant, ut ostensum est.

Dubium i.

3 Nihilominus dicendum est, implicare contradictionem, hominem actu peccantem mortaliter, actu diligere Deum super omnia, vel perfectam contritionem habere de peccato. Hanc assertionem ut claram supponunt omnes Doctores hoc loco, & Richar. in 3. dist. 31. ar. 1. q. 1. ad 1. & sumitur ex Scoto in d. 49. q. 6. quatenus impeccabilitatem Beatorum in hoc ponit, quod semper actu diligunt Deum super omnia cum qua dilectione non stat peccare, & sequitur ibi suplem. Gabrielis q. 2. ar. 3. dub. 6. & Gabr. in 2. d. 7. q. unic. ar. 1. conc. 1. secundi ordinis, & ibi Greg. q. 1. ar. 2. circa finem, & Ocham. in q. 2. 19. Estque sententia hæc consentanea multis locis Scripturæ, & Patrum, in quibus significatur, eum, qui diligit, non peccare. Joan. 14. *Si diligitis me, mandata mea servate*; & infra: *Qui habet mandata mea, & servat ea, ille est qui diligit me*; & infra: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*: quamvis enim in his locis non sit sermo de potentia absoluta, nihilominus in eis satis declaratur inseparabilis connexio dilectionis Dei cum observatione mandatorum, ex qua sequitur tanta repugnantia inter actualem amorem, & actuale peccatum, ut omnino inter se repugnent, & simul esse nullo modo possint. Et in eodem sensu dicitur 1. Joan. 2. *Qui dicit se nosse Deum, & mandata ejus non custodit, mendax est*. Quod de notitia practica affectiva, & per charitatem operante intelligendum est, juxta Aug. lib. de Fide, & operib. c. 22. & tract. 1. in eandem epist. cum aliis expositoribus ibi. Ille ergo mendax dicitur, qui contradictoria dicit, dum ait, se ita nosse Deum, cum peccat. Atque hinc etiam Conc. Trid. sess. 14. c. 4. dixit, veram contritionem excludere voluntatem peccandi.

Assertio dubio 1. respondens

4 Ratio vero assertionis est, quia duo actus vitales contrarii, & includentes contradictionem in obiectis suis non possunt esse simul, etiam de potentia absoluta, quia invicem unus destruit objectum alterius. Quod etiam patet inductione, nam impossibile est, ut simul aliquis assentiatur, & dissentiatur eidem propositioni, vel quod simul credat contradictoria esse vera, sive uno, sive multis actibus. Item est impossibile, ut aliquis pro uno, & eodem tempore efficaciter velit moveri, & quiescere, vel quod velit, & nolit moveri. Hoc autem modo comparantur inter se vera dilectio Dei super omnia, seu vera contritio, & actuale peccatum mortale, nam contritio includit displicentiam de se efficacem omnis peccati mortalis, seu

probatur ratione

seu nolitionem illius, seu absolutam voluntatem, & propositum non peccandi mortaliter, & totum hoc includit etiam vera dilectio efficax super omnia, ut in superioribus ostensum est, cum hoc autem proposito manifestam repugnantiam involvit actuale peccatum mortale, quia non committitur sine actuali voluntate illi proposito contraria. Quæ ratio per se est sufficiens, & ex responsione ad argumenta fiet evidentior.

Ratio dubitandi solvitur. 5 Ad rationem autem dubitandi respondeo, parum referre, quod actus dilectionis per se non sit forma sanctificans, quia repugnantia non oritur ex vi sanctificationis, sed ex oppositione, quæ invenitur inter actualem volitionem, & nolitionem, seu inter actuales voluntates contradictoriorum objectorum, ut sunt peccare, & non peccare. Cujus argumentum est, quia illa repugnantia non solum in actu contritionis, sed etiam dixit Concilium supra debere voluntatem peccandi excludere, quia requirit propositum efficax non peccandi mortaliter, cum quo proposito ex quocunque motivo concipiatur, repugnat, esse simul actuale peccatum. Imo licet attritio non sit universalis, sed in certa materia, verbi gratia, castitatis, cum illa repugnabit simul esse actuale peccatum in eadem materia, propter eandem rationem. Ad confirmationem autem dico, peccatum omissionis quoad veram culpam non committi actu sine actuali voluntate omittendi, quæ voluntas repugnat cum dilectione. Et licet fingamus esse puram omissionem per liberam suspensionem debiti actus voluntatis, hæc ipsa repugnat contradictorie cum dilectione, quia dilectio includit voluntatem efficacem faciendi quod quis tenetur, ergo cum illa voluntate non stat carentia alterius voluntatis præceptæ.

Instantia & ejus solutio. 6 Dices: potest aliquis non advertere ad illam repugnantiam, & per inadvertentiam habere utramque voluntatem, quia illa repugnantia est magis virtualis, quam formalis, & ideo latere potest, saltem secundum actualem considerationem. Respondeo, si inconsideratio sit naturalis, seu invincibilis, omissionem, vel similem voluntatem non imputari ad culpam, & ita non esse simul dilectionem, & peccatum, sed tantum id, quod est materiale peccato, de quo non tractamus. Si autem sit inconsideratio culpabilis, impossibile est, esse simul cum actuali dilectione Dei super omnia. Nam qui diligit, ut dixit Christus, præcepta servat, & non est in mora culpabili: quapropter, aut non erit vera dilectio super omnia, & efficax, aut inconsideratio, quæ simul cum illa fuerit, erit inculpabilis.

2. Dubium. 7 Secundum dubium est, an perfecta dilectio Dei actualis stet simul cum habituali peccato mortali, Deo non infundente habitum charitatis, vel gratiæ, quod sine dubio, & extra omnem controversiam facere potest.

1. Opinio. In eo ergo casu tantum illi auctores, qui existimant actum dilectionis per se sufficere ad expellendum peccatum habituale ex vi suæ informationis, & entitatis physicæ, dicunt, implicare contradictionem, manere peccatum habituale in eo, qui sic diligit Deum. Et in hoc loquuntur consequenter, quia non potest esse forma sine suo effectu formali, quando subjectum afficit. Rationem etiam addunt, quia non potest Deus, cum sit summe bonus, non diligere

2. Opinio diligentem se. Alii vero per contrarium extremum dixerunt, non solum de potentia Dei absoluta, sed etiam de ordinaria, & de facto sæpe contingere, ut homo actu diligens Deum super omnia, imo & contritionem habens, in statu mortalis peccati perseveret, quia Deus illud non remittit. Ita docuit Michael Bajus, dicens, adultum non baptizatum non consequi remissionem peccatorum, etiam si diligat Deum super omnia, vel contritionem habeat, donec actu baptizetur. Sed illa sententia ex hoc fundamento erronea est, ut suo loco ostensum est. Aliqui etiam Scholastici, qui certam durationem, vel intensionem

3. Opinio nem in his actibus requirunt, ut sint ultima dispositio ad gratiam, fatentur, tales actus quoad suam substantiam, vel entitatem pro aliquo tempore simul esse cum habituali peccato. Tamen illi non appellant actum illum pro illo statu contritionem, sed attritionem, nec dilectionem super omnia, sed imperfectam. Et ideo eorum sententia non est ita non probata, sicut præcedens, satis tamen falsa est. Denique etiam Canus Releɫt. de Pœnit. p. 3. dixit, posse dari dilectionem super omnia in peccatore, & non justificari, nec consequi remissionem peccatorum, quia non habet formalem dolorem de peccatis. Unde ipse hoc non concedit de contritione, & ideo ejus sententia non tam severe reprobatur, merito tamen ut falsa reiicitur, ut in tomo de Pœnit. diximus. Nos ergo supponimus, de lege non dari hunc actum in peccatore sine remissione peccati: nam regula est divinæ Scripturæ, cum, qui diligit, diligi, & latius id probavi in loco allegato. Imo etiam addo, hanc legem esse satis fundatam in natura, & perfectione talis actus, saltem ut dispositionis, sicut ex dictis in præcedentibus capitulis satis intelligi potest. 4. Opinio 5. Opinio

2. Assert. pro 2. dubio. 8 At vero loquendo de potentia absoluta, dico, non repugnare, Deum non remittere mortale peccatum homini habenti actum dilectionis super omnia, vel contritionis. Ita quoad utramque partem sentit Bellar. lib. 2. de Justific. c. 16. dicens, non posse sine miraculo manere peccatum in homine habente actum dilectionis Dei. Dum enim ait, sine miraculo fieri non posse, sentit illum ordinem esse connaturalem, & lege ordinaria statutum: dum vero cum limitatione dicit, sine miraculo fieri non posse, satis insinuat, cum miraculo fieri posse, ac subinde non repugnare. Et idem a fortiori sentiunt omnes auctores statim referendi, sequiturque manifeste ex dictis.

Rationes 9 Primo quia actus non est forma delens peccatum: ergo non est necesse, ut existente tali actu, inducatur forma remittens peccatum, nam posita ultima dispositione, potest Deus non inducere formam, remittens peccatum, ergo potest etiam non tollere peccatum. Secundo ostensum est, remissionem peccati esse liberale gratiæ beneficium distinctum ab ipsa contritione, seu dilectione, ergo liberum est Deo non conferre hoc beneficium, etiamsi talis actus fiat. Quis enim potest illi necessitatem imponere? Tertio ostensum est, per hujusmodi actum non satisfieri Deo ad æqualitatem pro injuria illi facta per peccatum, ergo non repugnat illam non remittere, nullus enim creditor cogitur remittere debitum non solutum: Quarto denique nulla implicatio contradictionis assignari potest, præsertim quia actus, & habitus formaliter non repugnant: nam potest manere habitus erroris in eliciente verum assensum: ergo & habitus peccati in detestante illud quocunque actu. Supra ca. 14. n. 27. Supra ca. 14. n. 14.

Diluitur oppositũ fundamẽtum 10 Ad fundamentum ergo contrariæ sententiæ negamus, actum per se solum esse sufficientem formam sanctificantem animam, ut jam late probatum est. Et quamvis sanctificaret quoad positivum justitiæ effectum, non sequeretur, quod excluderet necessario omne malum tanta necessitate, ut oppositum implicet contradictionem, ut paulo inferius videbimus de habitu gratiæ. Ad confirmationem vero quod Deus diligat diligentem se, respondent aliqui, illud esse verum de lege, seu potentia ordinaria, non tamen de potentia absoluta, quia Deus est superior, & non cogitur ad diligendum sibi subditum, etiamsi ab ipso diligatur. Maxime cum homo debeat infinitis aliis titulis dilectionem Deo. Sed dico ulterius, ipsammet dilectionem Dei in homine esse singulare beneficium a Deo ipso collatum, quod non potest esse, nisi ex amore ipsius Dei: quoad hoc ergo fieri nullo modo potest, ut homo diligat Deum, quin diligatur ab ipso. Item ille actus non potest non placere Deo, & ita Deus necessario habet complacentiam in homine diligente se, quatenus illum actum exercet, quæ complacentia genus quoddam amoris est, sicut etiam complacet Deus in actu virtutis cujuscunque, quatenus talis est, licet sit in peccatore. Ultra hunc vero amorem non est necessarium de potentia absoluta, ut Deus diligat talem hominem ut amicum, & consequenter neque ut illi peccatum remittat.

C A-

CAPUT XIX.

An de absoluta potentia possit Deus non privare habitibus gratiæ, & virtutum, hominem, dum actu mortaliter peccat?

Virtutes morales infusas potest Deus cum peccato conservare.

1 IN hoc puncto nulla est quæstio de fide, vel spe, quoad totam earum entitatem, quia etiam de facto certum est, manere in peccatore non infideli, nec desperante: posset tamen de illis moveri quæstio quoad peccata eis opposita, quam obiter attingam. Item de virtutibus moralibus per se infusis, quamvis de facto probabilius sit, non manere in peccatore, ut l. 11. dicemus, nihilominus non videtur posse in dubium cadere, quin posset Deus, si vellet, illas conservare, non obstante quocunque peccato, quia nulla ratio probabilis occurrit, quæ implicationem contradictionis, vel aliquam formalem repugnantiam ostendat. Quia cum sint realiter distinctæ a gratia, & charitate, potest Deus illas ab istis separare, illæ autem sic separatæ non sanctificant, nec justificarent perfecte habentem ipsas, ergo licet in peccatore conservarentur, nulla sequeretur repugnantia. Idemque censeo de habitibus donorum propter similem rationem. Et utrumque ex dicendis amplius confirmabitur. Tota ergo quæstio reducitur ad gratiam, & charitatem, quæ quidem unica tantum erit, juxta opinionem, quæ illos habitus realiter non distinguit: supposita vero distinctione in illis, aliqua diversa ratio considerari potest, ut videbimus, nunc autem ut ab illis abstrahamus, de forma justificante loquemur.

Gratia, & charitas de lege non possunt manere simul cum peccato

2 Prius autem de utraque forma, tam gratiæ, quam charitatis supponimus ut certum, de facto, seu de lege, ac ordinaria potentia fieri non posse, ut in homine actualiter peccante actu maneat gratia vel charitas infusa habitualis. Ita D. Thom. 1.2. q. 71. ar. 4. & 2.2. q. 24. ar. 10. 11. & 12. quibus locis de charitate loquitur & de gratia in 1.2. q. 113. ar. 2. Idemque constanter docent omnes Theologi, & ut manifestum supponunt, tantumque de modo, quo peccatum actuale gratiam, vel charitatem excludat, disputant, ut l. 11. videbimus. Idemque supponit, & docet Conc. Trid. sess. 6. cap. 14. 15. & canon. 23. 27. 28. & 29. Quam veritatem ex eo maxime confirmat, quod quid vel unum peccatum mortale commisit, regnum Dei non possidebit 1. ad Timot. 1. primo Corinth. 6. & in dicto lib. 11. latius est probandum.

Lorca disp. 40 de Grat.

3 Solum invenio modernum quendam non indoctum præsentem quæstionem disputantem, dicentemque, quoties homo justus mortaliter peccat, simul permanere in illo justitiam, pro uno primo instanti, in quo peccatum consummat saltem per internum voluntatis consensum. Et in eandem sententiam citat Scotum in 3. dist. 37. §. *Ex ipsa solutione*, quia in fine illius dicit prius voluntatem se avertere naturaliter, quam Deus cesset conservare gratiam. Unde ille auctor sic argumentatur. Exclusio gratiæ est simpliciter posterior, quam peccatum, ergo in aliquo instanti simul sunt peccatum, & gratia. Antecedens probat, quia exclusio gratiæ in nullo genere est causa peccati actualis, sed tantum effectus, quia propter peccatum homo gratia privatur. Consequentiam autem non probat, sed ut manifestam supponit. Probari autem potest, quia in illo primo instanti, in quo talis homo elicit actum consensus in peccatum, & in primo signo illius instantis, in quo intelligitur prodire in actum, nondum est privatus gratia, ergo habet illam, sicut antea habebat, ergo non potest pro eodem instanti illa privari, alias pro eodem instanti homo haberet gratiam, & privationem ejus, quod repugnat, ergo potius dicendum est, in illo instanti permanere gratiam sub peccato, postea vero amitti.

Fundamentum hujus opinionis.

Reiicitur

4 Hæc quidem sententia, ut sonat, tam absurda mihi visa est, ut vix mihi persuadere possem, verba illius auctoris intelligenda esse, ut sonant, de instanti temporis: ideoque in aliquo alio sensu illum interpretari desideravi non tamen potui. Quia non potuit loqui de instanti naturæ; tum quia ex professo probat, peccatum, & expulsionem gratiæ nullo modo esse simul natura, ergo neque sunt simul in eodem instanti naturę: tum etiam quia plus est esse simul natura, quam esse simul tempore, seu duratione reali, nam illud prius supponit, seu includit hoc posterius, & non e converso, multa enim sunt simul duratione, quæ non sunt simul natura, ut per se notum est, nullæ autem res possunt esse simul natura, quin supponantur simul existere eo modo, quo tales res sunt capaces existentiæ, scilicet, vel propriæ, si res illæ fuerunt positivæ, vel ad instar ejus, si altera earum fuerit privatio realis. Et ratio est, quia simultas naturæ non est, nisi necessaria, & mutua connexio in existendo sine aliqua causalitate, sicut correlativa dicuntur esse simul natura, vel si quæ sunt similia.

5 Non loquitur ergo ille auctor de solo instanti naturæ, sed de instanti temporis, cum gratia præexistat eamque intrinsece durare dicat usque ad instans, in quo fit peccatum, & in illo simul esse cum illo. Unde consequenter cogitare debuit in illo instanti desinere gratiam per ultimum sui esse, & non per primum non esse. Et in hoc sensu censeo, assertionem esse absurdam, & majori nota dignam, a qua nunc libenter abstineo, alii judicabunt. Probatur autem primo, quia est contra omnes Theologos in re gravissima, quod videbimus in libro undecimo. Secundo quia est contra illi Conc. Trid. sess. 5. cap. 5. *In renatis nihil odit Deus, quia nihil odit Deus in his, qui vere consepulti sunt Christo.* Nam in eo, qui peccat mortaliter, statim, & in eodem instanti Deus odit peccatum, tanquam aliquid æterna damnatione dignum: ergo in illo jam esse non potest de facto, & secundum legem gratia illa, per quam homo renatus dicitur. Et eodem modo induci possunt omnia testimonia Scripturæ de oppositione gratiæ cum peccato, & amissione per illud. Tertio quia ostensum est, gratiam expellere peccatum, eique repugnare ex natura rei, & non tantum ex lege, ergo sine ingenti miraculo non possunt esse simul, vel pro uno instanti: nam rationes, quibus illa repugnantia ostenditur, non minus, imo fortius, in peccato actuali procedunt, quam in habituali, ut in sequenti capite ostendam. Affirmare autem, non posse gratiam per peccatum amitti, nisi prævio illo miraculo, & omni auctoritate caret, & ab omni recta ratione abhorret.

De quo instanti intelligatur Lorca

Ostendit. falsitas hujus opinionis

6 Unde argumentor ultimo, quia sine ullo probabili motivo auctor ille in eam sententiam inductus est. Nam sive Theologice, sive Philosophice rem spectemus, nihil repugnat, totam rationem proximam expellendi gratiam esse peccatum, & nihilominus gratiam corrumpi per primum non esse in eodem instanti, in quo homo peccato consentit. Probatur primo Theologice, quia si cum Scoto, & aliis teneamus, peccatum excludere gratiam demeritorie, nihil repugnat, pęnam aliquam in eodem instanti infligi, in quo peccans illam meretur. Nam e contrario aliquod præmium boni meriti datur in eodem instanti ut patet de augmento gratiæ, quod quis meretur, præsertim per intensiorem actum in omni sententia, ergo idem esse poterit in præmio mali meriti, quod est pęna, & talis est privatio gratiæ. Si vero dicamus, peccatum expellere gratiam effective, cum effectus ille sit indivisibilis, & simul totus fiat, fieri poterit in eodem instanti, in quo causa incipit esse, sicut illuminatio incipit cum sole. Idemque est, si dicatur, peccatum dispositive expellere gratiam, quia etiam, posita ultima dispositione, in eodem instanti inducitur forma, vel expellitur contraria. Si enim posita ultima dispositione ad gratiam, etiamsi homo toto priori tempore fuerit in peccato, in illomet instanti expellitur ab eo peccatum per introductionem gratiæ, cur e contrario posito actuali peccato mortali tanquam ultima dispositione ad expulsionem gratiæ, non statim in eodem instanti fiet? Denique idem argumentum est, si dicatur, formaliter expellere gratiam tanquam forma illi opposita connaturaliter: sic enim formæ contrariæ non sunt simul pro eodem instanti in subjecto, sed in eodem instanti intrinseco, in quo una incipit esse in subjecto, Deus suspendit concursum, quo alteram conservabat, & ideo in eodem instanti incipit non esse: ergo eodem modo in eodem momento,

Ratione Theologica idem convincitur

to, quo homo peccat, suspendit influxum, quo gratiam conservabat, ne formæ naturaliter repugnantes sint simul, ergo in eodem instanti desinet esse gratia per suum primum non esse. Unde recte dixit Bonaventura in 4. d. 17. prima parte, articulo primo, quæst. 1. ad ultimum, quod gratia expellit peccatum, quando est, & simul est, & expellit. Unde quia peccatum totum simul expellitur, simul etiam expellitur, & non est. Idem Alens. 4. p. q. 13. memb. 1. art. 3. ad ult.

Augetur argumento philosophico

7 Atque ita simul ex principiis Philosophiæ ostenditur falsitas illius sententiæ, supposita connaturali, vel morali repugnantia gratiæ cum peccato, quam ille auctor non negat, nec negare potest. In universum ergo est evidens in Philosophia, non repugnare aliquid simpliciter, & in omni genere esse prius natura alio, & nihilominus esse simul duratione cum illo, etiam pro eodem instanti. Nam sol v. g. prius natura est in tali loco sufficienter approximatus ad illuminandum, quam fit in aere illuminatio, & nihilominus in eodem instanti existunt. Et similiter in eodem instanti, in quo interponitur fenestra inter solem, & aerem excluditur lumen ab aere, & tamen interpositio fenestræ est omnino prior natura, quam expulsio luminis, quia est causa illius in aliquo genere, & in nullo est effectus illius. Ad hunc autem modum expellitur gratia per peccatum, ut optime exponit D. Tho. citatis locis, est enim veluti densissima nebula, quæ influxum divinæ gratiæ in peccatore impedit. In eodem ergo momento, in quo tale obstaculum Deo obiicitur, desinit conservare gratiam, ac proinde non durat, nec est simul cum peccato in eodem instanti, sed potius e contrario peccatum, & expulsio gratiæ simul sunt.

Refellit. fundamẽtũ Lorcæ

8 Et ita ratio illius opinionis nullius est momenti, nam ex prioritate naturæ peccati respectu expulsionis gratiæ non sequitur prioritas instantis suam durationem realem, ergo nec sequitur duratio gratiæ cum peccato in eodem instanti. Et ideo male etiam allegatur Scotus, qui de prioritate naturæ non durationis realis loquitur: nam in eadem quæst. §. *Ad quæstionem*, dicit cum Aug. lib. 3. de Lib. arb. *Neque ad momentum est dedecus culpæ sine dedecore iniustitiæ, ut scilicet ipsa voluntas seipsam privans justitia, in hoc se privat maximo bono sibi conveniente*. Neque etiam probatio consequentiæ, quam nos addidimus, vim habet, quia licet verum sit, hominem, qui toto tempore præcedenti fuit justus, in hoc instanti prius natura, quam eliciat actum peccati, nondum intelligi privatum gratia non ideo debet concipi tanquam habens gratiam absolute, sed tanquam ex vi status præteriti habiturus illam in eodem instanti, nisi illi ponat impedimentum, & quia in posteriori naturæ intelligitur illud apponere, ideo in eodem instanti durationis, licet in alio posteriori naturæ, intelligitur illa privari. Sit ergo certum tam de lege, quam ex natura rei gratiam, vel charitatem nunquam esse simul in eodem instanti cum actuali peccato. Atque ita solum de potentia absoluta est diversitas opinionum.

1. Opinio absolute negans

9 Prima sententia negat, posse conservare Deum gratiam in homine actu peccante mortaliter. Hanc ex modernis auctoribus præcipue docet Ioannes Vincentius in relectio, de Gratia Christi in præfatio. §. *Primum consentarium*, & §. ultimo, ubi dicit, se alibi id probaturum efficacissimis rationibus contra aliquos recentiores Theologos. Latius hoc defendit Pater Vazquez prima secundæ, disp. 204. qui rationes varias proponit, quarum vim totam in sequenti dubio expendemus. Allegantur etiam pro hac sententia Capreolus, & Aureolus in primo distinctio. 17. quia dicunt, gratiam, vel charitatem non ex sola acceptatione Dei sanctificare, & justificare animam. Ex quo principio non statim sequitur repugnantia inter peccatum actuale, & gratiam in ordine ad potentiam Dei absolutam, neque illi auctores illam controversiam tractant. Citatur etiam Ruardus de cujus sententia in fine sequentis dubii dicam. Expresse illam docet Richard. in quarto d. 17. ar. 1. qu. septima dicens actuale peccatum, quamdiu durat, prohibere, ne anima suscipiat habitum charitatis, & plane loquitur in ordine ad potentiam absolutam, de qua ibi disputat.

10 Possumus autem sententiam hanc probare primo, quia peccatum habituale non potest simul esse cum gratia, cum per illam formaliter expellatur, ergo multo minus esse poterit cum peccato actuali. Antecedens tractabitur in sequenti dubio. Consequentia probatur, quia omnes repugnantiæ, quæ cogitari possunt inter habituale peccatum, & justitiam, ut esse amicum, & inimicum, dignum, & indignum amore, & gloria Dei, & similes inveniuntur in peccato actuali, & tanto fortius, quanto actuale peccatum majorem habet rationem offensionis, & iniuriæ. Secundo incipiendo a charitate declarari hoc potest, quia repugnat, hominem averti ab aliquo objecto, vel fine, & conservari conversum, nam hæc duo contradictionem involvunt, sed homo per habitum charitatis est conversus ad Deum, ut ultimum finem, & per peccatum mortale avertitur a Deo, ut ab ultimo fine, ergo fieri non potest, ut cum hac aversione actuali conservetur illa conversio, ergo neque habitus ipse charitatis conservari potest, quia non potest ibi manere, & non conferre suum effectum formalem, ergo multo minus poterit manere gratia, quæ excellentior est, magisque hominem deificat.

Statuitur primum hujus opinionis fundamẽtum

2. Fundamentum

11 Tandem confirmari potest ex illo 1. Joan. 3. *Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est*. Quæ verba non possunt intelligi in sensu diviso, ut ajunt, alias semel justificatus non posset amplius peccare, & justitiam amittere, quod hæreticum est, ut infra videbimus, ergo debent intelligi in sensu composito, nimirum, impossibile esse, ut is, qui manet in Deo per gratiam, possit peccare, & simul in eodem statu gratiæ permanere. Nec dici potest, Joannem loqui de potentia ordinaria, non de absoluta; tum quia per priorem assertionem de inesse, seu de facto: *Qui natus est ex Deo peccatum non facit*, satis explicaverat ordinariam legem, seu potentiam, nam id, quod secundum legem statutum non fit, non est etiam possibile secundum ordinariam potentiam: & tamen aliquid addit Joannes, dum dicit. *Et non potest peccare*, ergo intelligit de impossibilitate simpliciter: tum etiam quia non reddit rationem ex eo, quod Deus ita statuit, sed *quoniam ex Deo natus est*, significans, talem nativitatem nullo modo posse secum admittere actuale peccatum simpliciter, seu mortale.

Confirmatur ex 1. Ioa. 3.

12 Alia sententia est, non implicare contradictionem, conservare Deum justitiam infusam in eo, qui actualiter peccat, atque hoc modo posse fieri de absoluta Dei potentia, ut in eodem momento, ac tempore, in quo homo, qui antea erat justus, peccatum mortale committit, habitualem justitiam in se retineat. Ita tenet Ocham. in 4. q. 3. lit. E. ubi ait, licet non possit gratia in esse gratiæ conservari in homine actu peccante, qualitatem autem gratiæ quoad totum suum esse absolutum posse in eo conservari. Idem tenet Gab. in 4. d. 4. quæst. 1. ar. 1. notab. 3. & distinct. 14. qu. 1. ar. 2. post. 5. conclus. idem docet Scot. in 4. dist. 16. q. 2. præsertim in probationibus primæ conclusionis. Hi vero auctores procedunt in illo fundamento, quod gratia, & charitas non est qualitas natura sua faciens gratum, vel habens oppositionem connaturalem cum peccato. Et ita possunt pro hac sententia citari Joannes Medina, & alii supra allegati pro illa sententia: nam ex illo fundamento necessario sequitur hæc assertio. Sed illud nobis omnino displicet, ut supra diximus, & ideo neque illa sententia, ut in illo fundata, est probabilis, neque Theologi, qui ex illo fundamento illi adhæserunt, auctoritatem illi conciliant. Potest pro eadem sententia citari Richardus in 3. d. 31. ar. primo, quæstio. prima, ubi de charitate loquitur, dicitque desinere esse per peccatum mortale, solum quia Deus statuit illum habitum non conservare in eo, qui mortaliter peccat, unde sentit potuisse Deum illam conservare in homine actu peccante, si vellet. Sed Richardus, ut dixi alibi, contrarium docuit. Et eodem modo potest pro hac sententia citari Cajet. 3. parte,

2. Opinio extreme opposita

parte, quæst. 86. art. 2., quatenus ait, peccatum, ut est offensa Dei, demeritorie expellere gratiam, nam hinc sequitur non expellere per incompossibilitatem immediatam, ac formalem, ac proinde ex hac parte non repugnare, ut simul maneant. Deinde addit, solum expelli gratiam per peccatum, quia Deus per peccatum offensus, se gerit circa peccatorem, ut ab illo offensus; & ideo eum a sua gratia abiicit. At vero non cogitur DEUS vel pœnam reddere meritis malis, vel se gerere ut offensum, non conservando qualitatem gratiæ, ergo juxta illa principia recte sequitur, posse Deum gratiam in homine actu peccante conservare. At vero cum idem Cajetan. 2. 2. quæst. 24. ar. 10. dicat, charitatem expelli effective per actuale peccatum, tamen idem inde sumi potest argumentum, quia Deus potest impedire causalitatem effectivam causæ secundæ: sed de modo quo peccatum gratiam expellit, in lib. 11. ex professo dicendum est.

Apertius tradentes 2. opinionem

13 Expressius ergo docuerunt hanc sententiam Medina 1. 2. qu. 110. ar. 4. & qu. 113. ar. 2. circa finem dubii penult. & Cumel. eadem qu. 110. ar. 4. disp. 4. ubi dicit, quod *major pars Theologorum hujus ætatis hanc eandem partem defendit*: idem tamen in qu. 113. ar. 2. d. 3. ad 1. varie loquitur, prius enim in discursu quartæ conclusionis dicit, peccatum, & gratiam ex natura rei repugnare, & ideo non posse simul esse absque miraculo. In solut. autem ad 1. aperte dicit, implicare contradictionem, quod sint simul, nisi forte ibi de habituali peccato loquatur. Et hoc modo defendit eandem sententiam novissime P. Lorca 1. 2. disp. 40. de Grat. Denique huic sententiæ favet Bellarminus dicto lib. 2. de Justific. cap. ultimo, ad primam rationem, dum ita concudit. *Itaque sine miraculo non potest post actum peccati manere gratia, nec post actum dilectionis super omnia manere peccatum*. Non enim putat unum esse impossibilius, quam aliud, & dum utrumque negat fieri posse sine miraculo, satis profecto significat; utrumque fieri posse per miraculum, & absque implicatione contradictionis.

Assert. 1. in hac dif- ficultate

14 Mihi hæc posterior opinio videtur valde probabilis. Quia vero supposita distinctione inter habitus gratiæ, & charitatis, minorem difficultatem habet dicta sententia in habitu charitatis, quam gratiæ, de illis sigillatim dicam. Dico ergo primo, potuisse Deum conservare habitum charitatis in homine actualiter peccante mortaliter, si voluisset. Probatur, quia nulla vera, nec probabilis repugnantia potest assignari. Duplex enim cogitari potest, unam physicam voco, aliam moralem, quæ distinctio pro omnibus punctis tractandis in hoc, & sequentibus capitibus notanda est. Physicam repugnantiam appello, quæ inter physicas formas positivas, aut inter formam positivam, & ejus carentiam etiam physicam invenitur: prior reperitur inter assensum, & dissensum ejusdem propositionis, posterior inter lumen, & tenebras in eodem subiecto. Moralem autem repugnantiam appello illam, quæ repugnat prudentiæ, vel honestati, ita ut non possit prudenter, vel honeste fieri, ut mentiri, non implere promissum, & similia, quæ eo ipso, quod talia sunt, Deo repugnant. Fortasse tamen aliquis contendat, etiam hæc posteriora dicenda esse physice repugnantia Deo, quia simpliciter, & absolute sunt illi impossibilia eo ipso, quod Deus est. Sed est æquivocatio in voce, qua sublata, non est de nomine contendendum. Non enim dicitur hæc repugnantia moralis quasi per additionem diminuentem, veluti ad denotandum, illam non esse repugnantiam simpliciter, quæ nullo modo vinci possit, nec contradictionem implicet, sed solum secundum quid repugnare Deo dicatur, quod regulariter, ac moraliter non expedit fieri. Non enim in illo sensu accipitur illud adverbium, *moraliter*: nam in illo sensu facile concederemus repugnare, habitum charitatis conservari in peccatore, ut dicemus. Vocamus ergo repugnantiam physicam, & moralem ad denotandum principium, & radicem utriusque repugnantiæ, una enim oritur ex defectu entitatis, ut sic dicam, in objecto, & hæc dicitur physica, alia ex defectu bonitatis honestæ, & hæc dicitur moralis. Vel ex parte Dei, quædam intelliguntur habere repugnantiam respectu omnipotentiæ per se, ac præcise spectatæ, & hæc dicuntur physice repugnare, ut lucidum esse tenebrosum, quia objectum illud non comprehenditur sub latitudine entis veri, ac physici, alia vero repugnant Deo non considerata nuda omnipotentia, sed ut conjuncta bonitati, & sapientiæ ejus, ut mentiri, & hæc dicimus repugnare moraliter, id est, ex principiis moralibus, quamvis repugnantia sit absoluta, & simpliciter, & inducens contradictionem in ordine ad bonitatem, vel sapientiam Dei, & consequenter in ordine ad omnipotentiam ratione illarum.

15 Neutro autem ex his modis invenimus repugnantiam in hoc effectu conservandi habitum charitatis in homine peccatore. De Physica probatur, quia peccatum actuale non consistit formaliter, vel materialiter in carentia physica habitus charitatis, ut videtur per se notum, nam materialiter consistit in aliquo actu elicito voluntatis, vel solo, vel principaliter, ac simul cum alio actu per illum imperato, formaliter autem consistit in carentia alicujus rectitudinis debitæ, vel in aliqua relatione ad legem, ut alii volunt, ergo ex hac parte non habet actuale peccatum physicam repugnantiam privativam cum habitu charitatis. Nec etiam habet contrariam repugnantiam formalem, quia actus & habitus non opponuntur tanquam formæ contrariæ formaliter repugnantes, quia neque sub eodem genere continentur, quia est de ratione contrariórum, nec afficiunt potentiam ita uniformiter, ut sibi repugnent: nam habitus communiter dat solum inclinationem ad opus, & in charitate dat facultatem operandi, actus vero dat formaliter ipsum operari, habere autem inclinationem ad unum, & operari contrarium non opponuntur, & multo minus repugnant, posse operari unum, & agere, vel pati contrarium. Sicut grave habet inclinationem, & facultatem ad descensum, etiam cum violenter movetur sursum. Et hac ratione in potentiis animæ, quę sunt facultates activæ contrariorum, operando unum, non minuitur facultas agendi contrarium, & in habitibus acquisitis, habitus permanet in potentia, etiam dum actum contrarii habitus operatur. Unde non solum non invenitur illa repugnantia formalis physica inter habitum charitatis, & alia peccata, quæ virtute tantum sunt contraria amori Dei, verum etiam nec inter illum, & actum formalem odii, ex eo capite quod solum se habent ut potentia ad unum actum, & alius actus oppositus. Denique non habent contrariam oppositionem physicam effectivam; tum quia actus contrarius charitatis non excludit habitum charitatis effective physice, quia non efficit formam excludentem illum formaliter, ut in lib. 11. latius dicam; tum etiam quia licet efficiendo excluderet, inde non posset colligi repugnantia in ordine ad absolutam potentiam, quia facile posset Deus efficientiam talis actus impedire, non præbendo suum concursum, sine quo forma creata nullam efficaciam physicam habere potest. Et eadem ratione cogitari non potest repugnantia physica in genere causæ dispositivæ; tum quia peccatum actuale, ut peccatum est, non est dispositio physica, sed moralis ad expulsionem charitatis: peccatum vero quatenus talis actus est, disponit ad habitus acquisitos, non vero ad infusos; tum etiam quia qualiscunque dispositio esse figatur, non inducet repugnantiam in ordine ad absolutam potentiam, quia quod forma cum contraria dispositione conservetur, nullam contradictionem involvit.

Habitus charitatis non repugnat physice cum peccato

Non repugnat etiā contrarie formaliter

Declarat. exemplo

16 Superest, ut alteram partem de repugnantia morali in sensu a nobis explicato probemus. Quia licet peccatum mortale ex justitia mereatur privationem talis habitus, & hominem reddat illo indignum, & indispositum ad usum ejus, non tamen cogit, vel obligat Deum, ut influxum suum, quo habitum illum conservat, suspendat, cum nihil omnino repugnans effectui formali talis habitus, vel conservationi ejus in voluntate ponat. Et declaratur aliter, quia illud dicitur fieri non posse a Deo propter moralem

Non opponitur etiam moraliter.

Dilemma rem conficiens.

lem repugnantiam, quod si Deus faceret, aut contra virtutem aliquam moralem, aut contra sapientiam suam faceret, neutrum autem horum sequitur ex eo, quod Deus hunc habitum conservet in homine actu peccante, ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia in primis non esset Deus iniustus, si id ageret, quia licet peccator ex se mereatur de justitia illam pœnam, Deus non obligatur ex rigore justitiæ omnem pœnam peccato ex se debitam exequi, quia est supremus Dominus, & gubernator, & potest vel dispensatione, vel misericordia uti, prout voluerit, vel propter alios fines providentiæ suæ expedire judicaverit. Nec etiam propterea posset Deo imputari peccatum, quia per conservationem talis habitus nullo modo ad peccatum cooperaretur, vel occasionem ejus præberet, imo de se magis quodammodo talem hominem a peccando retardaret, conservando in illo habitualem inclinationem charitatis de se omni peccato contrariam. Neque vero argui posset Deus, quod peccatorem plus justo diligeret tam perfectam qualitatem in illo conservando, quia illa dilectio, quantacunque sit, non est dilectio peccatoris, ut peccatoris, sed ut hominis, juxta distinctionem ab Augustino usitatam quæstio. 2. ad Simplic. lib. 1. & alibi sæpe; dilectio autem hominis quantacunque sit, semper est bona, quamdiu redundat in favorem, vel dilectionem ipsius peccati, quod in præsenti dici non potest, ut ostensum est. Ex nullo ergo capite sequitur aliquid contrarium virtuti, aut bonitati divinæ ex illo miraculo, si Deus illud faceret.

17 Denique idem fere discursus de divina Sapientia, & prudentia fieri potest. Duobus enim modis cogitari potest aliquid esse contra prudentiam, & sapientiam, scilicet, vel intrinsece, & ex objecto (ut sic dicam) vel intrinsece ex defectu boni finis. Priori modo illa tantum actio, quæ per se est contra virtutem, seu bonitatem, est etiam intrinsece contra prudentiam, sicut mentiri, actio autem, de qua disputamus, non est hujusmodi, ut ostensum est, ergo per se, & ex objecto non est contra prudentiam. Multo vero minus potest repugnare divinæ sapientiæ, & prudentiæ ex defectu ordinationis ad aliquem finem Deo, ejusque sapientia dignum, quia infinita Dei sapientia est mirabilis in rationibus providentiæ suæ, potestque infinitas rationes, & fines suorum operum habere, quos homo cogitare non valeat, ergo etiam in illo opere non deessent Deo optimi fines, si id facere voluisset. Imo si id Deus fecisset, nobis non deessent rationes, & congruentiæ, quibus tale factum cohonestaremus. Magis enim stupendum est, Deum mori pro peccatoribus, quam conservare habitum charitatis in peccatore. Et si Deus illud prius non fecisset, fortasse cogitationi humanæ, aut Deo indignum, aut contra divinam justitiam videretur. Et tamen postquam factum est, infinitas rationes justitiæ, misericordiæ, & sapientiæ in illo opere invenimus. Sic ergo, si Deus decrevisset illum habitum in peccatore conservare, & misericordiæ opus videri posset, ut ille homo potentior semper esset ad resurgendum a Peccato, & opus eximiæ gratiæ ostendens summum dominium, & libertatem in conferendis hujusmodi donis, quibus vult, & quomodo vult, & aliæ rationes similes facile possunt excogitari, ergo ex nullo capite invenitur in hoc opere repugnantia.

Altera pars dilemmatis

Ratio probabilis

10 Possumusque hunc discursum, & assertionem exemplis fidei, vel spei confirmare. Nam Deus nunc de facto conservat habitum fidei in peccatore fideli, & non conservat illum in hæretico propter peculiarem repugnantiam connaturalem illius peccati cum vera fide. Et nihilominus utrumque potuisset Deus immutare, si voluisset: nam si malitiam mortalis peccati, ejusque indignitatem, ac demeritum spectemus, justissime potuisset Deus privare peccatorem omnibus donis infusis propter quodlibet peccatum mortale, sicut propter peccatum Adæ concipiuntur parvuli cum peccato, & sine fide: nam vulnus ignorantiæ per originale peccatum contractum etiam carentiam habitus fidei includit, quia si Adam non peccasset, homines cum justitia, ac subinde cum habitu fidei conciperentur. Et nihilominus nunc noluit Deus peccatores fideles tam gravi pœna mulctare propter majorem suavitatem dispositionis providentiæ suæ, magisque rebus ipsis, & dispositioni subjecti consentaneam, ergo quantum est ex vi demeriti, & justitiæ idem potest facere in habitu charitatis. Unde e converso licet Deus nunc privet hæreticum habitu fidei, quia peccatum hæresis est contrarium fidei, & formali objecto ejus, redditque ineptum ad actus veræ fidei exercendos, quamdiu in illo errore permanet: nihilominus potuisset Deus habitum fidei infusæ in hæretico conservare sine repugnantia morali, quia posset non ita severe illum punire, & sine repugnantia physica, quia licet actus infidelitatis repugnet actibus fidei, & indisponat intellectum ad actualem usum talis habitus, non tamen reddit illum incapacem talis habitus, quia capacitatem innatam, & inseparabilem habet, & formalis effectus talis habitus non est directe, & vitaliter, ut sic dicam, contrarius actui infidelitatis. Et idem discursus fieri potest de spe respectu hominis actualiter desperantis. Simili ergo modo licet peccatum mortale reddat hominem moraliter indispositum, & ineptum ad habitum charitatis, & ideo de facto illo privetur, suspendente Deo concursum suum, nulla inde oritur repugnantia, quominus Deus de potentia absoluta contrarium facere valeat, si velit.

Illustratur exemplis superior discursus

19 Secundo dico. Respectu divinæ omnipotentiæ nude consideratæ non est physica repugnantia, quod gratia in anima actu peccante mortaliter conservetur: an vero sit repugnantia moralis respectu bonitatis, & sapientiæ Dei, in dubio sequenti dicetur. Prior pars eisdem fere rationibus, quibus similis pars præcedentis assertionis, probanda est. Nimirum, quia peccatum actuale non consistit in physica privatione habitualis gratiæ, sed in actu inordinato, vel in omissione ejus. Unde illa duo non involvunt immediatam contradictionem. Secundo quia existente peccato actuali, ut habitus gratiæ expellatur, necessarium est ut Deus suspendat influxum, quo illum conservat, at peccatum non infert Deo necessitatem physicam suspendendi talem influxum, neq; apparet unde talis necessitas absoluta provenire possit. Nam licet habitus gratiæ fortasse natura sua postulet, ut non conservetur in subjecto ita prave affecto, & indigno, nihilominus hoc non satis est ad tam absolutam necessitatem, Deus enim potest non agere secundum exigentiam naturalem formæ creatæ, & hoc modo potest supernaturaliter conservare simul ea, quæ naturaliter repugnant, ergo idem erit in præsenti.

Assert. 2.

Probatur concl. 1.

Probat. 2

20 Tertio quia formalis effectus physicus gratiæ est constituere hominem peculiari modo dilectum a Deo, & participem divinæ naturæ, effectus autem actualis peccati est constituere hominem dilectorem creaturæ, & actualiter aversum a Deo, sed hæc duo, loquendo physice, non ita formaliter repugnant, ut sequatur aliqua contradictio ex eo, quod simul sint, ergo. Probatur minor, quia amare alium, & non amari ab illo formaliter non opponuntur, ut per se constat, ergo non repugnabit Deum amare hominem, a quo non amatur, sed offenditur. Item in ordine naturali hoc est manifestum, nam si homo conditus in pura natura Deum offenderet, non statim anihilaretur a Deo, sed conservaretur in suo esse naturali, ac subinde diligeretur amore quodam naturali, licet ab ipso homine Deus non diligeretur etiam amore naturali, sed potius vel formaliter, vel virtute odio haberetur. Cur ergo physice repugnabit, Deum amare hominem illo particulari amore semper naturali gratiæ, conservando illam in homine, etiamsi ab homine non diligatur supernaturaliter, sed potius offendatur? Item, ut supra dicebam, diligere personam propter bonitatem naturæ, & odio habere illius actionem, non habent inter se physicam repugnantiam, ergo nec diligere personam propter habitualem gratiam, & odisse illam quatenus efficit actum odio dignum, physice non repugnant.

Probat. 3

21 Tandem explicari potest in hunc modum, nam si fingamus substantiam aliquam supernaturalem haben-

Expositio

bentem per suam naturam substantialem illam perfectionem, & connaturalem habitudinem ad visionem beatam, quam nunc habet homo per gratiam habitualem, illa certe substantia peccare posset, eo ipso, quod creatura esset, & actu non videret Deum, & tamen non necessario statim annihilaretur, imo repugnaret annihilari pro eodem instanti, in quo peccaret, ergo posset simul esse cum peccato actuali, ergo simili modo non repugnat nunc conservari gratiam habitualem in homine peccante. Nec refert, si dicatur, illam substantiam esse impossibilem, nam hoc non obstante, deservit hypothesis ad explicandum non esse intrinsecam, seu physicam repugnantiam inter peccatum, & quancumque perfectionem substantialem naturæ creatæ, etiamsi esset tanta, quanta nunc est in gratia accidentali: nam hinc etiam intelligitur, non involvi contradictionem inter hanc gratiam, & actuale peccatum, quia se habet ad modum cujusdam naturæ substantialis. Potest ergo Deus illam naturam conservare, etiamsi homo peccando, quantum est ex se, illam abiiciat. Alteram partem de morali repugnantia in sequens dubium remitto, quia eisdem rationibus resolvenda est.

Præoccupatio objectionis

Ad opposita. Ad primum

22 Unde ad primam rationem contrariæ sententiæ, quoniam de gratia procedebat, in sequenti etiam dubio dicendum erit, quia maxime fundabatur illatio in morali repugnantia. Nam si de physica sit sermo, major, & formalior oppositio cogitari potest inter peccatum habituale, & gratiam, quam inter actuale, quia peccatum habituale videtur in suo conceptu includere privationem gratiæ habitualis, quam actuale peccatum non includit. Sed hoc ipsum in dubio sequenti expendendum est. Ad secundum ex dictis patet responsio, demonstratum enim est, conversionem, quæ est in homine per habitum charitatis, non repugnare formaliter, & directe cum actuali peccato; tum quia aversio peccati actualis est, conversio autem per charitatem est habitualis, quæ nihil aliud est, quam physica facultas, vel inclinatio ipsius habitus, de qua ostendimus non repugnare cum opposito actu; tum etiam quia aversio peccati solum est moralis, id est, per moralem privationem rectitudinis debitæ inesse actui, conversio autem illa habitualis est tantum physica, unde sunt diversorum generum, & ideo ex illo etiam capite non repugnant, saltem physice. Neque etiam moralis repugnantia oriri potest ex conversione habitus, maxime supposita distinctione charitatis a gratia, quia charitas solum est quædam specialis virtus operativa, quæ licet sit excellentior cæteris, & omnibus imperans, nihilominus per se non est forma deificans hominem (ut sic dicam) nec facit simpliciter dilectum, sed dilectorem in actu primo, unde potest intelligi aliquo modo informis, si a gratia separetur, & ideo ex sola conversione, vel inclinatione habituali, ac physica, quam ad suum objectum, & actum confert, non erit moralis repugnantia, quæ inducat aliquam repugnantiam contradictionis ex eo, quod simul cum actuali peccato consideretur. Quid vero de gratia dicendum sit, paulo post videbimus.

Ad secundum

23 Ad ultimam confirmationem ex verbis Joannis respondetur, illa priora verba: *Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit*, secundum Augustinum ibi tract. 5. intelligi quidem de mortali peccato, & cum compositione. Nam qui habet in se semen divinæ gratiæ, quamdiu illud in se retinet, non peccat, quoniam si peccet, statim illud amittit. Et in eodem sensu dicitur postea, *non potest peccare*, id est, non potest simul peccare, & esse filius Dei. At vero totum hoc sufficienter intelligitur ex natura rei, & de lege: nam Joannes non tractabat de miraculis, quæ potest Deus facere. Neque contra hoc obstant replicæ in argumento factæ, quia non oportet, ut posteriora verba addant prioribus impossibilitatem in ordine ad absolutam potentiam, sed satis est, ut declarent radicem, & causam, ob quam cum semine gratiæ non stat peccatum, scilicet, quia per illam homo nascitur filius Dei, quæ nativitas immunis esse debet a peccato ex natura sua, & intrinseca perfectione. Imo Augustinus lib. de Natur. & grat. cap. 14. non reprobat explicationem, *Non potest peccare*, id est, *non debet:* non cogunt autem admittere majorem repugnantiam, quia vero de gratia optime intelliguntur, adhuc super est videndum, an respectu illius major repugnantia, saltem moralis, intercedat. Secundo potest intelligi illa sententia formaliter de nato ex Deo, quatenus talis est, nam si, ut talis est, operetur, non peccat, nec peccare potest, quia gratia, vel charitas non possunt esse principia peccandi, licet voluntas, & anima quibus insunt, non secundum illas operari, & peccare possit. Quem sensum tradidit August. libro primo de Gratia Christi cap. 21. & libro de Perfectio. justit. cap. 18. & lib. 2. de Peccatorum merit. & remissio cap. 7. & 8. & lib. 3. contra duas Epistol. Pelag. cap. 3. Et juxta illam facile admittimus, esse omnino impossibile gratiam ipsam, vel charitatem inducere hominem ad peccatum, aut esse principia peccandi. At hoc modo nihil ad præsentem causam facit illa sententia, nam homo habens charitatem, potest non operari secundum illam, & sic peccare, & licet tunc mereatur charitatem amittere, potest Deus pro sua libertate illam non auferre, neutrum autem est contra illam sententiam in dicto sensu intellectam, ut per se manifestum est.

Locus D. Joan. explicatur

CAPUT XX.

An possit Deus conservare, vel infundere justitiam in homine, qui peccavit mortaliter, non remittendo ei peccatum?

1 Hoc dubium, sicut & præcedens, indifferenter tractant Doctores de habitu gratiæ, & charitatis. Ego autem supposita distinctione illorum habituum, non dubito, quin possit habitus charitatis infundi sine habitu gratiæ peccatori, & consequenter possit habitus charitatis a gratia separatus de absoluta Dei potentia conservari, vel infundi homini existenti in statu peccati mortalis, & permanenti in illo. Hoc mihi probant omnia adducta capite præcedenti. Et breviter explicatur, & confirmatur probando duas partes hujus resolutionis. Prior erat, posse charitatem infundi sine gratia de potentia absoluta. Probatur autem, quia sunt formæ realiter distinctæ, ut supponitur, quæ etiam subjectis realiter distinctis infunduntur, scilicet, substantiæ animæ, & voluntatis, quas realiter distingui supponimus, quanquam in rigore ad præsentem probationem non esset necessarium, nam prior distinctio sufficit. Deinde non habent inter se essentialem dependentiam, quia gratia est forma absoluta prior natura, quam charitas, & in nullo genere causæ pendens ab illa, ut est per se notum in sententia admittente illam formam, quam supponimus. Charitas autem licet secundum ordinem consentaneum naturis talium formarum sit posterior, & gratiam supponat, non tamen pendet a gratia per veram, & physicam causalitatem, ut in fine libri præcedentis tactum est, & quamvis penderet, esset solum effective, nam alia causalitas magis intrinseca, aut quæ involvat causalitatem formalem ibi cogitari non potest, effectivam autem causalitatem Deus supplere potest, ergo potest Deus, & facillime, quancumque illarum qualitatum sine altera infundere.

Charitas potest infundi sine gratia

Stabilitur.

Ostenditur 2.

2 Dices, quamvis Deus possit infundere charitatem sine gratia homini non habenti peccatum, non tamen illi, qui jam est sub peccato, quia jam non potest illi infundere habitum charitatis, nisi reddendo illum amicum, & consequenter gratum, ac proinde infundendo gratiam. Sed hæc evasio, si attente consideretur, petitionem principii continet: nam supponit, illum habitum non posse conservari, aut esse, nisi in homine grato, & amico, de quo est controversia. Unde probando alteram partem propositam, refutabitur hæc responsio. Nunc vero eadem pars confirmatur, ac declaratur in hunc modum: nam si ex parte ipsarum formarum non repugnat infundi charitatem sine gratia, certe ex parte subjecti in peccato præexistentis

Objectio ejusque solutio

existentis non repugnabit. Aut enim solus charitatis habitus sufficit expellere peccatum habituale, quia cum illo simul esse repugnat, aut ad hoc non sufficit. Si dicatur primum, infundi quidem poterit tali homini charitas sine gratia, expellet tamen ab illo peccatum, & hoc videndum superest, an sit necessario consequens in ordine ad potentiam absolutam, vel quo fundamento dicatur. Si vero eligatur secundum, profecto dispositio peccati existentis in subjecto non obstabit, quominus Deus illi infundat charitatem sine gratia, quia nec peccatum habituale essentialiter includit carentiam physicam illius qualitatis, cum sufficienter salvari possit in morali macula, ut paulo post videbimus: nec e converso habitus charitatis est sufficiens forma expellens peccatum habituale, illique repugnans in ordine ad potentiam absolutam, ut in secundo membro dilemmatis accipitur, & supponitur.

Charitas potest simul esse cum peccato habituali

3 Probo ergo alteram partem in principio positam, nimirum, charitatem, si sola infundatur, posse simul esse cum peccato habituali. Primo, quia supposita distinctione gratiæ a charitate, sola charitas non sanctificat animam, quia non deificat illam, nec facit gratam simpliciter, aut dignam vita æterna, ergo non est, unde tantam, tamquam formalem repugnantiam habeat cum peccato habituali, ut implicet contradictionem cum illo simul conjungi. Antecedens probatur ex dictis supra de forma justificante, quam ostendimus, essentialiter esse gratiam sanctificantem. Idemque optime confirmatur ex illis locis D. Thomæ, in quibus dicit, gratiam esse formam charitatis, adeo ut sine gratia etiam actus ipsius charitatis non habeat valorem vitæ æternæ condignum, ut patet ex q. 27. de Verit. ar. 5. ad 5. & 9. & ar. 6. ad 7. Nam inde aperte sequitur, charitatem sine gratia fore informem in ordine ad sanctificandum hominem, & reddendum illum dignum vita æterna. Ergo non est, unde repugnet omnino, manere illum habitum in homine peccatore. Unde potest hoc confirmari, quia omnes contradictiones, vel repugnantiæ, aut absurda, quæ solent inferri ex eo, quod peccatum habituale maneat cum justitia inhærente, cessant in habitu charitatis, si solus ille absque gratia cum tali peccato conservetur. Quia facile negabitur, illum habitum solum vel perfecte justificare, aut facere hominem filium Dei, dignum gloria, vel similia. Nunc enim tribuuntur hæc charitati, quia non separatur a gratia, cui ex natura sua est conjuncta, cessarent autem si Deus per miraculum non conservando gratiam, habitum charitatis conservaret. Et simili modo cessaret omnis moralis repugnantia, quæ in eo facto cogitari potest, ut ex sequenti puncto magis patebit.

Probatur ratione primo.

Probatur secundo

4 Unde possumus secundo idem probare discursu facto in præcedenti dubio, quia illa repugnantia non oritur ex physico formali effectu habitus charitatis, neque ex morali, ergo nulla talis est. Prior pars antecedentis patet, quia physicus effectus habitus charitatis solum est dare intrinsecam, & proximam facultatem connaturaliter effectivam actuum supernaturalium amoris Dei, & proximi & consequenter inclinare physice ad illos actus, quantum unaquæque forma in actu primo, & pondere naturali ad suas actiones inclinatur, hic autem effectus non habet physicam repugnantiam cum habituali peccato, quia nec actuale peccatum illi effectui per se, ac formaliter opponitur, ut in præcedenti dubio declaravi: nec effective inducit aliquid, quod illi effectui formaliter, ac physice repugnet, quia nec formam physice contrariam efficit, ut per se notum est, nec potest effective inducere solam privationem, ut infra in lib. 11. ex professo ostendam.

Probat. 3.

5 Tertio supra ostensum est, posse actum charitatis esse simul cum habituali peccato, ergo idem dicendum est de habitu. Probatur consequentia, quia in conversione perfecta ad Deum conveniunt, & licet habitus excedat actum in permanentia, vel in substantia, inde non videtur sequi specialis repugnantia, vel contradictio, nec ostendi potest, ut magis ex sequentibus patebit. Denique hæc resolutio sequitur necessario ex alia data in dubio præcedenti, quia si habitus charitatis potest esse simul cum peccato mortali, dum actu committitur, ut ostendimus, multo magis esse poterit in homine, qui illud commisit, postquam ab illo cessavit, etiam si illud non retractaverit, nec Dei gratiam fuerit consequutus. De quo argumento paulo post latius dicam.

Controversia difficultas

6 Tota ergo controversia est de justitia inhærente quoad habitum gratiæ, sive cum habitu charitatis conjunctus sit, sive solus in peccatore conservetur, sive infundatur. In quo puncto auctores supra citati in prima sententia præcedentis dubii putant, hoc implicare contradictionem, & in hoc puncto de peccato habituali eis consentit Lorca, ut paulo post dicam. Habet autem hæc sententia plura fundamenta, & variis modis defenditur, quæ postea proponam. Communior vero opinio est, non implicare contradictionem, etiam habitum gratiæ, atque adeo totam justitiam inhærentem habitualem conservari in homine peccatore quoad omnem positivam perfectionem sive remissione, seu exclusione peccati. Hanc opinionem tenent in primis omnes Theologi, qui dicunt gratiam posse conservari in homine actualiter peccante, uno vel alio moderno excepto. Et ultra supra citatos in dubio tertio, sumitur hæc sententia ex Scoto in 2. dist. 37. §. *Ad quæstionem tertiam*, & Petr. Aliac. in 2. quæst. 9. art. 2. & ex aliis, qui docent, gratiam solum demeritorie expelli ratione peccati, quos in proprio loco referemus. Videtur enim ex illo principio sequi, non obstante malo merito peccati, posse facile Deum non retribuere peccatori hanc pœnam. Item qui affirmant, qualitatem gratiæ non ex natura sua, sed institutione divina habere, quod justificet, & gratum faciat, consequenter docent posse manere in peccatore, non ut gratia est, sed ut qualitas est. Denique Scotus, & alii, qui dicunt, habituale peccatum mortale nihil aliud esse, nisi ordinationem ad pœnam æternam ex lege Dei, facile inferunt, non obstante illa qualitate, posse Deum ad eandem pœnam hominem ordinare, quam peccatum actuale meruit. Nos autem ex nullo istorum fundamentorum sententiam hanc probare possumus. Et ideo supponimus, habituale peccatum quod moraliter manet in homine ex actuali peccato commisso, & non retractato, non esse ordinationem ad pœnam, quæ a Deo est, & bona, sed esse verum malum culpæ, quod ab ipso homine factum est, & ipsum reddit coram Deo maculatum, & pœna dignum, ut latius in materia de Peccatis tractatur. Deinde supponimus, qualitatem gratiæ de se, & natura sua habere etiam ex natura sua repugnantiam, quasi contrariam cum mortali culpa habituali.

Opinio 1.

2. Communior opinio

Defensores communis sententiæ

7 Rejectis ergo his fundamentis eandem opinionem tenet Medin. 1. 2. q. 113. ar. 2. in penul. dub. ad 3. ubi in primis simpliciter approbat, quod in qu. 110. art. 4. dixerat, gratiam posse a Deo conservari in homine peccatore, quia licet gratia natura sua faciat hominem gratum, nihilominus Deus potest hunc effectum impedire, & ita facere, ut gratia maneat in homine peccatore, ubi per peccatorem non intelligit solum hominem actu peccantem, sed etiam permanentem in peccato mortali, nam de illo in toto illo argumento disputaverat, & de illo loquuntur auctores, cum quibus contendit, & proprietas vocis id requirit. In eandem sententiam consentit Cumel. 1. 2. qu. 110. ar. 4. postea vero discordare videtur qu. 113. ar. 2. disp. 3. ad finem, ut supra notavi. Eandem sententiam docet Alfons. Curiel controvers. 3. in 2. Pet. 2. num. 182. & sequentibus. Potest autem suaderi hæc sententia, quia, non obstante illa oppositione, & repugnantia connaturali, potest Deus de sua absoluta potentia illam vincere, & conservare gratiam in eo, qui peccavit, non remittendo illi peccatum. Hoc autem potest probari primo, quia gratia, & peccatum non opponuntur tanquam actus vitales contrarii, nec tanquam carentia, & habitus privative, ac physice opposita, ergo non est, unde absolute repugnent in ordine ad potentiam absolutam. Prior pars antecedentis manifesta est, quia de habitibus loquimus.

Altera

Altera vero pars probatur, quia peccatum actuale mortale non includit formaliter, & in suo conceptu privationem habitualis gratiæ, ut in præcedenti dubio probatum est, sed habituale peccatum per se, ac formaliter constituitur per moralem relationem ad actuale peccatum commissum non retractatum, nec remissum; ergo etiam habituale peccatum non includit per se, & in suo formali conceptu privationem gratiæ habitualis.

Explicatio factæ probationis. 8 Dico autem, *per se, ac formaliter*, quia loquendo de facto, & ex natura rei supposita hominis ordinatione ad finem supernaturalem, & sanctificatione ejus per participationem divinæ naturæ, macula peccati mortalis per se, ac necessario includit privationem physicam gratiæ cum morali habitudine ad peccatum actuale, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2. qu. 86. art. 2. ad 3. Tamen inter illa duo privatio se habet ut materiale, habitudo autem ad præcedens peccatum est quasi formale constituens illam privationem in ratione maculæ. Cujus signum est, quia illa privatio si esset a solo Deo, ut esse posset, non haberet rationem maculæ, & nunc etiam physice, & effective, eo modo, quo fieri potest per suspensionem concursus, est a solo Deo, ut in lib. 11. videbimus, & ut sic non habet rationem peccati habitualis, sed tantum pœnæ. Solum ergo habet rationem maculæ moralis per relationem ad actum commissum, & per denominationem ab illo. Unde loquendo de ista macula secundum hoc totum, quod includit, evidentissimum est, non posse cum gratia conjungi, quia non possunt privatio, & habitus simul esse. Tamen quia illa duo, materiale scilicet, & formale vere sunt distincta, dicimus, ad rationem peccati habitualis solum illud formale sufficere, materiale autem non esse de intrinseca ratione peccati actualis.

Roboratur argumentatio. 9 Unde consequentia principalis argumenti probari potest primo, quia seclusa privativa oppositione, & contrarietate vitalium actuum, Deus potest alia contraria, vel formaliter inter se repugnantia simul ponere, vel conservare, ut constituit duo corpora in eodem spatio, licet naturaliter repugnent, & in eodem corpore simul ponit duo ubi in locis, seu spatiis distantibus, etiamsi naturaliter repugnent, & in eodem ligno posset calorem, & frigus ponere in gradu intenso, quia non sequitur contradictio, etiamsi naturalis repugnantia divina virtute superetur. Ergo similiter poterit conjungere in eodem subjecto gratiam cum peccato quoad formalem culpam ejus. Neque obstat, quod peccatum non possit fieri a Deo in homine habente gratiam, nam satis est, quod fieri possit ab homine, non obstante habitu gratiæ, & quod non possit gratia excludi a peccato actuali, tanquam a forma, vel dispositione aliquo modo contraria. Unde fit, ut non excludatur gratia a peccato, nisi ad modum unius contrarii per aliud. Quo circa sicut unum contrarium non excludit aliud, nisi Deus suum influxum, quo formam contrariam conservabat, suspendat, ita peccatum actuale non excludit gratiam, nisi Deo suspendente concursum, quo gratiam conservabat; ergo sicut potest non suspendere concursum quo unam qualitatem contrariam conservat, etiam si alia introducatur, ita potest non suspendere influxum, quo gratiam conservabat, etiam si peccatum habituale ex actuali relinquatur.

2. Ratio. 10 Secundo potest probari eadem illatio ex dictis in præcedenti capite: nam Deus in illomet tempore, in quo homo actu peccat, potest conservare gratiam in homine, nolendo suspendere influxum, quo illam conservat; ergo multo magis poterit idem facere, transacto illo actu peccati; ergo poterit conservare simul gratiam cum habituali peccato. Prior consequentia videtur evidens, non solum a paritate rationis, sed etiam a fortiori, quia non est major aversio a Deo in illa relatione ad actum præteritum, quam sit in ipso actu, imo in hoc est major; tum quia propter quod unumquodque tale, & illud magis; tum etiam quia actualis aversio, est per se voluntaria, ac formaliter libera, habitualis autem solum per denominationem ab illa. Unde ipsum peccatum actuale dum durat, reddit hominem invisum, & odio dignum, & indignum vita æterna, non minus, quam postquam cessat nondum retractatum; ergo si his omnibus non obstantibus in actuali peccato, potest cum illo conservari gratia, multo magis poterit conservari gratia illo transacto quoad actum. Tunc autem videtur secunda consequentia evidens, quia peccatum transiens actu, manet reatu, ut loquitur Augustinus, id est, manet quoad moralem maculam, & dignitatem pœnæ; ergo si transeunte actu peccati, adhuc conservari potest gratia, erit simul cum habituali peccato.

11 Hæc vero ratio non est efficax contra eos, qui Antecedens illud de conservatione gratiæ in homine actualiter peccante non admittunt, sed ejus vis revocanda est ad rationes illas, quibus illud principium præcedenti capite probavimus, ubi solum id diximus, attenta repugnantia physica, de morali autem statim dicemus. At vero videtur efficacissima ratio facta contra quosdam novos Theologos, qui cum absolute concedant, posse Deum conservare gratiam sanctificantem in homine actualiter peccante, negant posse illam conservare simul cum habituali peccato. Quam opinionem refert Cumel. prima secundæ qu. 110. articulo quarto, disput. quarta, & tribuit Medinæ, apud quem illam non invenio, sed potius contrarium ut supra notavi. Illum vero dicendi modum sequitur novissime Lorca dicta disput. 40. de Gratia, neminem tamen allegat. Fundatur autem non quidem in eo, quod non possit Deus gratiam conservare, cessante peccato actuali, multo facilius, quam antea, id enim nulla verisimilitudine cogitari potest, ut evidenter probant rationes factæ. Et præterea quia etiam tunc licet Deus hominem actu peccantem pro eo tempore sua gratia privet, statim ac cessat peccare, potest illi habitum gratiæ infundere, ut est per se clarum, quia potest illum immediate post justificare, sicut fortasse fecit in Paulo: *Nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia*: ergo majori ratione, si ponatur, Deum conservare gratiam in homine actu peccante de sua potentia absoluta, poterit eandem conservationem in eodem continuare, etiam si ille ab actu peccandi cesset. — Superior ratio quos urgeat. — D. Ambr. lib. 1. in Luc.

Illius opinionis fundamentũ. 12 Fundatur ergo illa opinio in hoc, quod licet gratia conservetur in tali homine post actum peccati, nihilominus non conservatur simul cum habituali peccato. Et ita ad rationem a nobis factam, data prima consequentia, negatur secunda. Ratio autem est, quia transacto actuali peccato, ex vi habitualis gratiæ ibi permanentis fit, ut in tali homine nulla peccati commissi macula maneat, nec moralis aliqua aversio habitualis, nam supernaturalis conversio, & sanctificatio gratiæ impedit illam. Potestque exemplo a nobis allato confirmari, nam si Deus nunc immediate post mortale peccatum commissum infundat illi habitum gratiæ sine alia mutatione actuali voluntatis ejus, tollet omnino peccatum habituale, ut capite sequenti videbimus; ergo idem faceret in eo casu conservando gratiam, quia non est minus potens ad tollendum habituale peccatum gratia noviter infusa, quam sit ad impediendum illud gratia conservata. Unde etiam inferunt aliqui sic opinantes, in eo casu, in quo Deus conservare ponitur gratiam in homine actu peccante mortaliter, peccatum actuale non inducere maculam, quia licet de se sit potens illam inducere, impeditur a fortiori agente conservante formam scilicet gratiam privative oppositam maculæ, quam repugnat simul esse cum illa, quia de essentia talis maculæ est privatio physica gratiæ. Alii vero dixerunt actuale peccatum inferre quidem suam maculam, & illam conservare, quamdiu durat, etiamsi gratia in subjecto conservetur, nihilominus tamen eo ipso, quod illa macula desinit conservari ab actuali peccato, expelli per gratiam propter excellentiam talis formæ. — Confirmatur ex supp positione.

Rejectio. 13 Sed hæc non videntur mihi dici consequenter, nec satis probabiliter admissa illi hypothesi, quod habitus gratiæ possit simul conservari cum actuali peccato mortali. Primo, quia, posito illo casu, gratia conservata in homine actu peccante, non diminueret in illo actu rationem peccati, malitiæ, culpæ, & offensæ ac injuriæ Dei, quia hæc inseparabilia sunt a tali actu libere,

libere, & cum sufficiente cognitione facta, prout ad peccandum mortaliter necessarium est; ergo ex illa positione necessario sequitur, illum hominem dum peccat, esse Deo odibilem ratione talis peccati, & esse dignum æterna pœna, & carentia visionis Dei, & consequenter non diligi a Deo vere ut amicum, quia non potest Deus non odio habere peccatum, & consequenter etiam peccantem ratione illius. Si autem hæc omnia ut fundata in actuali peccato non repugnant cum habituali gratia ibi permanente, & suum primarium effectum formalem conferente, nulla ratio probabilis afferri potest, cur similes denominationes ut fundatæ in habituali macula peccati relicta ex peccato actuali repugnent esse simul cum habitu gratiæ, ergo nec repugnabit habitum gratiæ conservari cum morali macula habitualis peccati. Sed respondebunt, non posse dari maculam habitualem peccati sine privatione gratiæ, quia in ea maxime macula consistit. Sed hoc non minus gratis dicitur: nam licet id sit verum de macula physica, prout nunc inducitur, non vero de macula morali, quæ cum illa inducitur, nec ratio redditur, cur non sit separabilis, seu (quod perinde est) cur non possit conjungi cum gratia præexistente, & conservata in subjecto, si actuale peccatum simul cum illa potest conservari.

Tacitæ objectionis impugnatio.

Instantia 2.

14 Unde argumentor secundo in hunc modum, quia peccatum actuale eo ipso quod committitur, quamvis cesset quoad actum, & nullam mutationem physicam, & habitualem in anima efficiat, sive positivam, sive privativam, nihilominus semper relinquit moralem quandam inordinationem in anima, sufficientem, ut hominem denominet peccatorem, & Deo offensum, ac pœna dignum: hoc videre licet suo modo in peccato veniali, quod nec tollit, nec minuit habitum gratiæ, & nihilominus moraliter censetur manere, quamdiu non retractatur, nec remittitur. Item id cernitur in peccato commisso ab homine in puris naturalibus, quia relinqueret maculam moralem sine physica privatione gratiæ. Nam licet aliqui dicant, illud de se inducere privationem, quia de se facit hominem indignum gratia, quod antea non habebat: hoc nihil obstat propositioni assumptæ, quia per illam indignitatem non fit in homine aliqua mutatio physica, quod solum assumpsimus. Quocirca si attente res consideretur, illa indignitas nihil aliud est, quam vel ipsamet malitia, & moralis aversio peccati actualis, vel moralis maculæ, quæ ex illo tunc maneret. Datur ergo tunc moralis macula sine physica mutatione, vel privatione habituali propria, ac physica. Item peccator nunc, quando iterum mortaliter peccat, novam maculam contrahit sine physica mutatione, vel nova privatione gratiæ, sed illa, quæ jam inerat, quia novo titulo esse incipit, nova macula dicitur, re tamen vera solum id, quod est morale in macula accrescit. Ergo simili modo peccatum hominis, in quo Deus habitum gratiæ conservavit, relinquet post se maculam moralem non obstante habitu gratiæ. Probatur consequentia, quia illa macula moralis per se non requirit aliquid physicum de novo, & distinguitur omnino a physica privatione habitus gratiæ, & licet ex natura rei secum illam afferat, multo magis illam secum affert actuale peccatum, si ergo non obstante illa naturali consecutione Deus facere potest, ut ex actuali peccato non sequatur illa privatio in re, cur non poterit etiam facere, ut licet ex actuali peccato sequatur moralis macula, nihilominus ex hac non sequatur privatio physica gratiæ? Est enim eadem, vel major ratio, quia peccatum actuale non minus facit indignum gratia, quam macula moralis, & nihilominus potest facere Deus, ut homo indignus gratia propter actuale peccatum, habeat nihilominus illam, quia ipse vult eam conservare; ergo eadem ratione potest facere, ut licet ex macula morali sit indignus gratia, & dignus privatione ejus, nihilominus in re ipsa physice illa non privetur.

Impugnatio 3.

15 Tertio argumentor in hunc modum, quia impossibile est actuale peccatum non relinquere hominem moraliter peccatorem in habitu eo ipso, quod committitur, & non retractatur, nec a Deo remmittitur; ergo si homo habens habitum gratiæ a Deo conservatum peccatum commisit actuale, & illud non retractavit, nec remissionem ejus a Deo obtinuit, necessario manet peccator in habitu, non obstante habitu gratiæ, & consequenter necessario manet in illo peccatum secundum habitum quendam moralem simul cum habitu physico gratiæ. Major probatur, quia nunc ita fit in omni peccato tam veniali, quam mortali in quocunque statu, ut declaravi, illud autem non fit per propriam efficientiam, quæ possit impediri per denegationem divini concursus, sed fit per illum modum resultantiæ, quo posito fundamento, & termino, consurgit relatio, quæ resultantia nullo modo potest impediri, sic enim hominem esse peccatorem, nihil aliud est, quam habitudo, quæ resultat in homine ex eo præcise, quod peccavit, & non retractavit actum, nec Deus illud peccatum remisit. Ergo cum hoc totum fundamentum cum termino ponatur in illo casu, non potest gratia existens, vel Deus illam conservando impedire, quominus resultet illa relatio, a qua homo dicitur esse in peccato.

Evasio.

16 Dicitur fortasse, licet in eo casu desit retractatio ex parte hominis, ut pro aliquo tempore semper contingit, nihilominus eo ipso, quod Deus conservat habitum gratiæ, necessario remittere peccatum, & ex hac parte destrui illius relationis fundamentum. Sed contra, quia quamvis probabiliter hoc dicere possint, qui negant, posse conservari habitum gratiæ cum actuali peccato, quod mox videbimus, supposito autem contrario dogmate de actuali peccato, non potest id dici rationabiliter. Nam juxta illam sententiam, licet Deus conservet gratiam in homine actu peccante, non necessario remittit illi tale peccatum, quia nec potest facere, quin peccatum illud sit sibi invisum, & odiosum, vel quod non sit pœna dignum, neque cogitur Deus habere propositum non puniendi illud neque habitus gratiæ, vel voluntas conservandi illam potest hanc necessitatem Deo inferre, imo posset Deus velle conservare gratiam in tali homine peccante, & nihilominus habere propositum puniendi illum, si non egerit pœnitentiam, vel etiam privandi illum habitu gratiæ propter tale peccatum, si tanto tempore in illo peccato duraverit, aut alio tempore, vel modo a se præscripto: in his enim omnibus nulla cogitari potest repugnantia, supposito, quod nulla sit in conservanda gratia eo tempore, quo actualiter peccatur. Neque potest certe concipi, quod Deus possit conservare gratiam in eo, qui actu illum offendit, & cui ipse non remittit talem offensam, & quod non possit conservare gratiam in eodem postquam peccare cessavit, nisi remittendo illi offensam contra se commissam. Si autem Deus illam non remittit, nec homo illam retractat, profecto manet moraliter, quoad moralem deformitatem, licet non maneat quoad physicam privationem gratiæ.

Enervatur.

17 Neque ratio contrariæ sententiæ aliquid urget, consequenter in illa loquendo. Nego enim habitum gratiæ a potentiori causa conservatum, ex vi solius suæ physicæ informationis necessario impedire introductionem, vel conservationem maculæ moralis, si ex vi suæ informationis non necessario impedit actuale peccatum, quia privatio physica gratiæ non majori necessitate est connexa cum morali macula habituali, quam cum peccato actuali. Quia sicut peccatum actuale non includit directe, & formaliter privationem physicam gratiæ, ita nec macula moralis, quæ ab illo relinqui potest, & sicut talis privatio ex natura rei comitatur talem maculam, ita etiam ex natura rei comitatur actuale peccatum multo potiori ratione; ergo si Deus conservando efficaciter gratiam non cogitur impedire, vel remittere actuale peccatum, neque etiam cogitur impedire aut remittere habituale peccatum quoad solam moralem maculam. In exemplo autem de gratia noviter infusa post transactum peccatum actuale cum eadem proportione loquendum est: fatemur enim, ad illam ex natura rei sequi exclusionem culpæ habitualis relictæ ex actuali peccato præterito, nihilominus tamen in ordine ad potentiam absolutam necessario dicendum est, posse Deum gratiam infundere, non remittendo nec excludendo totum id, quod habet rationem culpæ in

Solutio oppositæ rationis.

pæ in habituali peccato, scilicet, id, quod est morale in tali macula supposito, quod possit conservare gratiam in homine actu peccante. Nam si potest illam conservare in homine peccante; ergo poterit illam infundere eidem, si antea illa carebat, quia non magis peccato repugnat in ordine ad absolutam potentiam gratia denuo infusa, quam gratia prius existens, & conservata; ergo si potest Deus infundere gratiam inimico suo in eodem tempore manenti in inimicitia, imo operanti illam, multo magis poterit eam dare inimico, qui actu illum non offendit, sed antea offendit. Concludo igitur, illos actores non consequenter loqui, & ex illa hypothesi de actuali peccato evidenter concludi, non esse majorem repugnantiam, imo nec forte æqualem in habituali.

Tertia impugnatio a nulla repugnantia.

18 Tertio vero possumus simpliciter de utroque idem probare, quia nulla implicatio contradictionis ostendi potest in tali opere, quod non possumus melius ostendere, quam expendendo repugnantias, quæ assignari solent, & eas examinando. Prima est, quia sequitur eundem hominem esse sanctum vera, & perfecta sanctitate, & peccatorem per peccatum, ac malum simpliciter, hæc autem est contradictio; ergo. Sequela patet, quia qualitas gratiæ est vera, & perfecta animæ sanctitas, peccatum autem mortale, & macula ejus est maxima ejusdem animæ immunditia, hæc autem duo involvunt contradictionem, quia de ratione sanctitatis veræ, ac perfectæ est maxima puritas, & de ratione formæ, quæ sanctum constituit, est ut eum, quem informat, purum a simili macula reddat. Vel potest aliter eadem difficultas proponi deducendo ad inconveniens: nam sequitur justitiam inhærentem, qua nunc justificamur, non esse perfectam sanctitatem: consequens est falsum; ergo. Sequela probatur, quia sanctitas vera, & perfecta est, quæ secum non admittit talem maculam, quæ personam simpliciter immundam, & deformem reddat, non est autem talis hæc justitia, si potest simul esse cum peccato; ergo. Minor probatur, quia repugnat Concilio Tridentino sess. 5. capit. 5. ubi de his, qui in Christo per gratiam renascuntur, dicit: *Veterem hominem exuentes, & novum qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt.* Dicuntur autem renati induere novum hominem, qui secundum Deum creatus est, ratione inhærentis justitiæ, quam recipiunt. De qua etiam justitia dicit idem Concilium sess. 6. capit. 7. esse *Sanctificationem & renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, unde homo ex injusto fit justus, ex inimico amicus.*

Solvitur repugnantia in primo modo proposita

29 Ad hanc autem repugnantiam priori modo propositam respondetur, negando simpliciter sequelam, quia bonum ex integra causa, & malum ex quocunque defectu. In illo ergo casu non posset homo ille simpliciter denominari bonus, sed potius malus, unde nec posset denominari simpliciter sanctus, sed potius peccans, vel peccator. Ad probationem autem sequelæ respondemus, gratiam quidem in se esse perfectam sanctitatem, & de se illam communicare personæ, cui inest, & constituere, ac denominare illam simpliciter sanctam, nisi impediatur, in illo autem casu impediri illam denominationem a superveniente, vel simul existente peccato, seu morali malo. Nam denominatio sancti simpliciter dicta duo includit, scilicet positivam perfectionem sanctitatis, seu justitiæ, & gratiæ, & carentiam omnis moralis malitiæ, quæ ab ultimo fine avertat, & hominem Deo odibilem reddat. Et licet qualitas gratię utrumque conferat, non tamen eodem modo, nam perfectionem positivam confert per se primo, remotionem autem peccati per se secundo, & naturali quadam consecutione. Nam perfectionem positivam confert ex vi suæ physicæ informationis, quam necessario habet in subjecto eo ipso, quod illi inest, nam per hoc illi se communicat, quæ physica perfectio non est alia, quam facere hominem divinæ naturæ consortem, ac proinde filium de se adoptivum. At vero carentiam moralis maculæ peccati præbet secundario, & ex consequenti, & non sine peculiari remissione, & (ut ita dicam) cooperatione Dei, quamvis debita ipsi gratiæ, connaturali utique debito. Ideoque potest hoc posterius ab illo primo separari per potentiam, & voluntatem Dei, vel supposito peccato, quia Deus vult in homine peccatore gratiam producere, & nihilominus non operari remissionem peccati secundum exigentiam gratiæ, sed negare illud, quod ex parte illius necessarium est ad destruendum omnino peccatum ultra physicam productionem gratiæ: vel quia supposita gratia in homine, & permittendo illum peccare, non vult suspendere influxum, quo gratiam conservat: in neutro enim modo istorum invenitur repugnantia, ut probatum est.

Solvitur repugnantia in 2. modo proposita.

20 Unde ad alium modum proponendi eandem difficultatem negatur sequela, nam ut justitia infusa, & gratia sit pura, & perfecta sanctitas, duo requiruntur, & sufficiunt. Unum est, quod ab illa nullum possit esse peccatum, etiam veniale, quia hoc repugnat bonitati ejus, justitia enim injustitia esse non potest, & consequenter, nec esse principium venialis peccati, quod quædam injustitia est, licet sit parva. Aliud est, quod considerata ejus excellenti natura, & debito, quod secum affert, nullum mortale peccatum simul cum illa esse possit. Non est autem de ratione perfectæ sanctitatis creatæ, ut implicet contradictionem cum illa conjungi in eodem subjecto peccatum mortale. Hoc enim nulla ratione probatur, nam ut calor sit perfectus calor, & summe intensus, non est necesse, ut implicet contradictionem simul conjungi cum frigiditate, nec quod det talem denominationem calidi, ut in suo conceptu involvat carentiam frigiditatis, sed satis est, quod taliter constituat calidum, ut de se expellat ab illo frigiditatem, & ut hoc sit illi connaturaliter debitum, etiam si Deus possit contrarium facere. Et similiter habitualis scientia in sua specie, & gradu perfecta, vel certe collectione omnium scientiarum dici quodam modo potest perfecta veritas, id est forma perfecte informans in ordine ad verum, & expellens de se errorem, quamvis non implicet contradictionem cum talibus habitibus conservari habitus falsos, vel actus erroneos, imo etiam naturaliter possent simul esse cum illis habitibus, in quo excedit perfectio gratiæ, quæ naturaliter esse non potest cum habituali, vel actuali peccato.

Infirmantur aliæ repugnantiæ.

21 Secundo hinc facile solvuntur omnes aliæ repugnantiæ sumptæ ex contradictoriis denominationibus, quas gratia, & peccatum tribuere solent subjecto, cui insunt: nam gratia facit, & denominat dignum gloria, peccatum vero constituit indignum. Gratia constituit objectum amoris, peccatum odii, unde illa facit gratum, & amicum, hoc ingratum, & inimicum: illa quasi componit hominem cum Deo in ratione pacis, & justitiæ, facit enim, ut homo non sit offensus, nec injuriosus Deo, peccatum autem, cum intrinsece sit iniquitas, & offensio Dei, necessario hanc pacem, & æquitatem dissolvit. Istæ autem denominationes neque possunt a gratia, vel peccato cum partitione accommoda separari, neque in eodem subjecto simul conjungi; ergo neque peccatum, & gratia. Respondemus autem omnes has repugnantias in verbis, eorumque æquivoca significatione, vel usurpatione confuse, & absque debita distinctione usurpata, positas esse. Nego igitur sequi denominationes contradictorias, sed quasi contrarias, & sub diversis rationibus, & ex distinctis fundamentis, hujusmodi autem denominationes facile possunt esse simul de potentia absoluta.

Expositio.

22 Declaratur res ipsa discurrendo per singula exempla. Quia gratia facit dignum gloria dignitate connaturalitatis, peccatum autem facit indignum gloria, & dignum pœna indignitate demeriti, seu mali meriti dignitate, hæc autem duo non repugnant contradictorie, cum diversarum rationum sint. Potestque exemplum ex naturalibus sumi, nam anima rationalis de se, & in pura natura sumpta digna est beatitudine naturali, & tamen si peccatum mortale committat, erit eadem beatitudine indigna. Et idem cum proportione est in aliis prædicatis, gratia enim de se, præsertim si habeat charitatem adjunctam,

Explicantur exemplo.

ctam, facit amicum, quia ex natura sua postulat remissionem offensæ, tamen non necessitat Deum ad concedendam illam, & ideo ratione culpæ, si perseveret, vel introducatur, potest impediri status amicitiæ, & perfecta redamatio ex parte Dei. Unde gratia per se primo, & (ut ita dicam) essentialiter constituit objectum illiusmet amoris, quo ipsa confertur, alterius vero actus, quo remittitur offensa, solum constituit objectum dignum, cui talis etiam amor tribuatur, & ideo potest non tribui, nec amicitia consummari. Sicut supra dicebamus, acceptationem ad gloriam conferri per gratiam, quatenus illi debetur debito connaturalitatis, & nihilominus ipsa acceptatio addit amorem, quem Deus potest de sua potentia denegare homini gratiam habenti. Qua propter posito illo casu, quod gratia conservetur in homine peccatore, vel peccante, talis homo non denominaretur simpliciter amicus, vel gratus sed inimicus, & ingratus, quia malum ex quocunque defectu; neque illæ denominationes amici, & grati in illo sensu sunt essentiales gratiæ, nec pertinentes ad primarium effectum ejus sicut in denominatione sancti explicatum est. Et idem est in ultimo effectu pacandi Deum homini, & componendi hominem cum Deo, nam hoc totum facit gratia expellendo peccatum, & ideo non confert id totum per solam physicam informationem per modum primarii effectus, sed quia natura sua totum id postulat, tanquam debitum, & consequens ad primarium effectum. Et ideo si Deus id concedere nolit, non repugnat simul esse in homine illam proportionem, quam habet ad Deum per participationem naturæ ejus, cum morali improportione, & inæqualitate peccati.

Instantia 3. 23 At enim contra hoc potest instari tertio, quia sequitur, nunc de facto non expelli peccatum formaliter per gratiam inhærentem, quod repugnat Concilio Tridentino, ut supra a nobis dictum est. Sequela probatur, quia vel expellit immediate per se ipsam, sicut lumen expellit tenebras, vel mediate, quatenus postulat expulsionem ut connaturalem. Primum a nobis consequenter dici non potest, quia alias non esset expulsio peccati separabilis a tali forma, sicut expulsio tenebrarum non est separabilis a lumine informante aerem, ergo ex nostra sententia plane sequitur, gratiam non expellere peccatum illo modo. Si autem secundum dicatur, illud nihil aliud est, quam dicere, non gratiam, sed Deum expellere peccatum. Et declaratur: nam si gratia conservetur, simul cum peccato mortali, ut nos contendimus fieri posse, tunc gratia habet totum effectum formalem, quem habere potest, & non expellit peccatum, & tunc etiam posset Deus illi homini remittere peccatum: per quam ergo formam remitteret? Non certe per gratiam, quæ jam ibi erat, & informabat, manente peccato; ergo per aliam, quæcunque illa esse fingatur; ergo re vera per eandem nunc remittit, & non per gratiam.

Satisfit priori instantiæ illationi. 24 Ad priorem sequelam, quæ est de facto, respondeo negando illam. Nunc enim habitualis gratia non expellit actuale peccatum, sed potius ab illo expellitur, si præexistit, quando illud committitur, & ut postea illud expellat, oportet, ut cessaverit peccatum actuale, & jam non sit. Expellit ergo gratia habitualem maculam, quam peccatum actuale reliquit. Hæc autem macula nunc de facto non consistit in sola relatione rationis ad peccatum commissum, vel in sola morali, & quasi virtuali duratione illius, sed consistit in reali privatione gratiæ cum tali respectu, vel moralitate actus præteriti, ut jam diximus cum Div. Thom. 1. 2. q. 86. & ideo gratia nunc per se ipsam immediate, ac formaliter expellit maculam, quoad illud physicum, quod in illa invenitur, & consequenter etiam expellit moralitatem maculæ, vel quia illi quodammodo adhæret, tanquam formale materiali, vel certe, quia connaturaliter postulat, ut conferatur a Deo ex voluntate condonandi offensam, si antea erat, seu durabat in homine peccatore. Nam, ut forma dicatur expellere formaliter contrariam formam, non oportet, ut per se solam, & sine alia actione, vel quasi actione, voluntate Dei illam expellat, sed satis est, quod sibi sit debitum, quicquid ex parte Dei ad talem expulsionem necessarium est. Exemplum est clarum in calore, & frigore. Nam calor non potest expellere frigus, nisi Deus suspendat influxum, quo frigus conservat, & nihilominus vere expellit illud formaliter, quia connaturalis ordo postulat, ut ad ingressum ejus Deus illum influxum auferat, cum de potentia absoluta posset illum non auferre. Sic ergo in præcedenti cum proportione nos dicimus.

25 Unde ad dilemma propositum respondemus, gratiam formaliter expellere maculam peccati priori modo, quoad realem carentiam gratiæ, posteriori autem modo, quoad moralitatem ejus. Et ad improbationem hujus partis negatur assumptum, nam, & Deus expellit peccatum effective, remittendo offensam sibi illatam, & ex effectu illo gratiam infundendo, & gratia expellit formaliter, quia ratione illius tanquam perfectissimæ formæ deificantis animam Deus injuriam etiam condonat. Sicut in exemplo physico adducto, servata proportione, aliquid simile invenitur quoad hoc, quod effective Deus per se, & proxime expellit frigiditatem eo modo, quo privatio potest habere directam causam effectivam, utique proportionatam, & privativam, & nihilominus quia Deus interponit illam causalitatem ratione caloris, privatio illa calori, ut formali causæ, attribuitur. Neque privatio potest habere alium modum causæ formalis, cum ipsa sit veluti forma quædam, & eodem modo expulsio peccati quoad moralem respectum non potest habere alium modum causæ formalis, quæ physica, & realis sit. Unde ad declarationem seu confirmationem adjunctam de possibili, respondemus, quod si Deus conservaret gratiam in homine peccatore, tunc haberet quidem omnem effectum formalem primarium, & positivum, ac physicum, quem nunc habet, non tamen haberet omnem effectum secundarium privativum, & moralem. Quod si Deus postea vellet remittere peccatum, posset quidem id facere sine nova forma reali tali homini indita, per solam condonationem injuriæ; quia vero tunc illam concederet ratione gratiæ præexistentis, ideo etiam tunc ille esset secundarius effectus ejusdem gratiæ, quem antea non præstabat, quia Deus illi non cooperabatur, ut jam declaravi. Qualis autem foret tunc illa remissio, ex dicendis in capitibus sequentibus intelligetur. Responsio ad dilemma supra factum.

26 Quarto nihilominus instatur, retorquendo illationes, nimirum, quia si gratia, & peccatum mortale quoad veram culpam possunt esse simul de potentia absoluta, etiam ex natura rei esse poterunt absque miraculo. Probatur sequela, quia tunc aliquæ formæ repugnantes natura sua ponuntur simul per miraculum, quando Deus utramque miraculose conservat; sed in præsenti non potest hoc Deus facere, quia non ipse conservat maculam peccati; ergo non potest miraculose illam conservare. Unde confirmatur primo, quia quando forma repugnans alteri formæ positivæ non pendet a Deo in conservari, non indiget ex parte Dei peculiari expulsione, sed per solam infusionem alterius formæ expellitur, & ideo tunc impossibile est separari infusionem unius ab expulsione alterius; sed in præsenti ita se habet peccatum, quia non pendet in conservari a Deo; ergo si naturaliter repugnat cum gratia, non potest expulsio illius separari ab infusione gratiæ, vel e contrario si separari potest expulsio peccati ab infusione gratiæ, signum erit, quod nec naturalem repugnantiam habeant. Major patet inductione in expulsione tenebrarum per lumen, & in expulsione dextri per sinistrum, & similibus. Ratione etiam patet, quia quando formæ sunt repugnantes, solum potest requiri ex parte Dei suspensio influxus, quo conservabat formam expellendam, ergo ubi forma non conservatur a Deo, nihil aliud postulari potest ex parte Dei. Et confirmatur secundo, quia non potest requiri positiva destructio ex parte Dei præter infusionem formæ contrariæ; tum quia actio per se non tendit ad destructionem; tum etiam quia alias non esset intrinseca connexio inter inductionem unius formæ, & expulsionem alterius, quia hæc connexio inter effectionem unius formæ, & non conservationem alterius, non vero inter actiones positivas intercedit. Instantia quarta.

27 Respon-

27 Respondeo ad argumentum negando sequelam, quia, ut gratia, & peccatum ex natura sua repugnent, satis est, quod gratiæ connaturaliter debeatur remissio peccati, ut supra dictum est, unde si conjungantur simul miraculosum erit. Neque ad hoc est necessarium, ut Deus conservet positive utrumque extremum, seu utramque formam oppositam, sed satis est, quod unam faciat, & conservet, aliam vero permittat juxta exigentiam, vel capacitatem ejus. Hoc declaratur primo in actuali peccato, nam ut possit de potentia absoluta simul esse cum habitu gratiæ, non oportet fingere, aut dicere, posse Deum hominem inducere in tale peccatum, aut ipsum peccatum homini infundere, sed satis est, ut decernat permittere peccatum, statuendo firmiter non supendere influxum, quo gratiam conservat, etiam si homo peccatum permissum committat, & quia quatenus peccatum illud per realem actum fit, non fit sine generali concursu Dei, ideo potest etiam Deus velle concurrere, & nihilominus non cessare a conservatione gratiæ: in hoc ergo nullum locum habet objectio. Neque inde inferri potest, non esse illud opus miraculosum, & præter naturam gratiæ: nam licet illi non debeatur, ut non permittatur peccare qui illam habet, est nihilominus illi connaturale, ut non conservetur, interveniente peccato, & e contrario ipsi peccato est debita non conservatio gratiæ secundum debitum justitiæ, & providentiæ ordinem.

Solutio 4. instantiæ

28 Simili modo cum proportione dicimus de morali macula habitualis peccati, nam postquam contracta est, non oportet, ut positive conservetur, sed satis est, quod ibi permanere permittatur, quod efficaciter vult Deus, quando vel a principio voluit conservare gratiam, non obstante peccato, quod fieri permisit, & postea non remisit, vel quando præexistente jam morali macula peccati, licet velit gratiam infundere, & tollere physicam privationem ejus, hoc non obstante, non vult remittere culpam, præter naturam gratiæ, ac proinde per miraculum: sicut etiam miraculum esset nunquam dare gloriam perseveranti in gratia usque ad mortem. Quamvis enim peccatum quatenus tale est, non pendeat per se in conservari a Deo, quia est quoddam malum, quod non facit Deus nihilominus postquam factum est, ita adhæret, ut, nisi a Deo ipso destruatur omnino, seu quoad Dei offensionem remittatur, tolli non possit, & ideo durat. quamdiu a Deo non destruitur, ejus tamen duratio non tribuitur Deo, & quia per accidens sequitur, & quia non tenetur Deus illud destruere.

Moralis macula permittitur, non vero positive conservatur.

29 Unde ad primam confirmationem respondeo, majorem propositionem habere locum, ubi forma repugnans est mera privatio physica alterius formæ, vel alia similis denominatio, aut relatio, in præsenti autem moralis macula peccati, quamvis non conservetur per se a Deo, quia mala est, nihilominus addit aliquid ultra privationem physicam gratiæ, & ideo ut expellatur, necessarium est aliquid ex parte Dei præter infusionem physicam gratiæ, quod licet sit conjunctum cum gratia ex natura rei, est separabile per potentiam absolutam. Illud autem, quod ex parte Dei requiritur, non est suspensio influxus, vel non conservatio, sed est moralis destructio, quæ fit per positivam remissionem.

Ad 1. confirmat.

30 Ad secundam confirmationem respondetur, actionem physicam, seu transeuntem non posse directe tendere ad destructionem, actum autem immanentem posse directe moralem destructionem intendere, & illam facere moraliter eo modo, quo fieri potest. Sicut etiam inter homines remissio obligationis directe solum tendit ad tollendum vinculum obligationis. Neque est ulla repugnantia, quod hic modus expulsionis unius formæ moralis sit ex natura rei connexus cum infusione physica alterius formæ, quia non in omnibus formis postulanda est eadem ratio, vel modus repugnantiæ, sed cum proportione accommodata. Physica autem forma non potest habere majorem proportionem cum morali forma ad illam expellendam, illius autem modi potest esse capax propter aliquam singularem excellentiam, qualis in gratia reperitur. Et in corporibus invenimus, quod non expellitur unum a suo loco per introductionem unius, & solam non conservationem alterius in illo loco; sed necessaria est actio, qua istud moveatur in alium locum, & nihilominus est ibi connexio. Et similiter inter formam, & passionem resultantem est naturalis connexio, licet fortasse illa resultantia non fiat sine nova actione. Ita ergo potest gratia connaturaliter expellere peccatum, licet ad remissionem peccati quoad moralitatem ejus, specialis Dei voluntas, quæ est veluti specialis actio, simul necessaria sit.

Ad 2. confirmationem.

31 Ultimo addere potest aliquis, & contendere, quod licet ad integram remissionem peccati necessaria sit voluntas Dei condonantis, & remittentis injuriam sibi illatam, & consequenter vera sit hæc conditionalis propositio, quod si Deus sine hac voluntate infunderet gratiam ex præcisa voluntate effectrice physice talis formæ, gratia non tolleret peccatum, ut est Deo injuriosum: nihilominus verum sit absolute, non posse Deum infundere talem qualitatem peccatori, quin simul habeat illam voluntatem remittendi suam injuriam, quia ad hoc necessario astringitur eo ipso, quod talem qualitatem tali homini conferre vult. Unde consequenter fit, gratiam semel infusam necessario secum afferre peccati expulsionem, etiam in ordine ad potentiam absolutam. Et simili modo erit consequenter dicendum, non posse Deum permittere, ut cum effectu homo justus peccet moraliter, quin decernat non conservare in illo gratiam, si peccaverit, vel e converso non posse absoluto decreto statuere conservare gratiam pro aliquo tempore, quin pro illo non permittit peccatum a tali persona committi. Potest autem hæc tam necessaria connexio inter illam qualitatem, & carentiam mortalis peccati suaderi, quia licet non fundatur in physica oppositione privativa, aut contradictoria immediata, potest nihilominus fundari in aliqua sufficienti repugnantia morali.

Instantia ultim.

32 Quod in primis declaratur exemplo. Nam in materia de Incarnatione dicunt communiter Theologi quod si verbum divinum assumpsisset naturam hominis existentis prius in peccato, necessario in eodem instanti assumptionis mundaret illam a peccato quoad omnem maculam moralem; non quidem immediate per ipsam physicam unionem, quæ solum per se terminatur ad unius personæ constitutionem, sed mediate, & consecutione quadam interveniente Dei remissione. Et nihilominus tanta est illa connexio, ut omnino repugnet assumere Deum talem naturam non mundando illam a peccato, etiamsi gratiam creatam, & virtutem illi non infunderet (quod facere posset) solum ratione gratiæ unionis; ergo simili modo possumus intelligere ita esse connexam remissionem a peccato cum infusione gratiæ, ut Deus hanc concedens, non possit illam denegare. Deinde possunt rationes non incongruæ hujus necessitatis, seu tantæ connexionis cogitari. Primo quia gratia essentialiter est participatio singularis naturæ divinæ, unde essentialiter habet constituere hominem Dei filium per participationem, & intrinsecam adoptionem; ergo impossibile videtur, ut Deus talem hominem sibi in filium adoptet, & simul illum relinquat diaboli filium per peccatum: item indecens, & absurdum videtur, ut quem Deus jam amat ut filium, simul ratione peccati odiosum, & indignum relinquat. Secundo quia si Deus infundit gratiam peccatori, eo ipso remittit ex parte peccatum, quia in tali homine privatio gratiæ peccatum erat, & illa privatio necessario per infusionem gratiæ; at opera Dei necessario sunt perfecta, nec potest culpam peccati ex parte tollere, & ex parte relinquere, quia hoc repugnat sapientiæ illius. Eo vel maxime quod privatio gratiæ est quasi fundamentum illius maculæ quoad formalitatem ejus, destructo autem fundamento necessario reliqua ruunt, nec potest Deus quasi miraculose illud sustentare, quia non potest miraculose operari, ut malum culpæ non destruatur, hoc enim repugnat bonitati ejus. Tertio

Argumentum Exemplo roboratur.

rio denique, quia licet hæc non ostendat in ipsis rebus implicationem, nihilominus respectu Dei ostendere videntur repugnantiam, quia tale miraculum, cum in eo sistat, ut malum culpæ non destruatur, sed duret, nec per se est finis consentaneus divinæ operationi præsertim miraculosæ, nec ad bonum finem ordinabile.

33 In hac objectione insinuatur modus specialis defendendi, & declarandi repugnantiam inter gratiam, & peccatum. Dupliciter enim cogitari potest hæc repugnantia, uno modo physice, alio modo moraliter. Priori modo illam maxime defendit P. Vazquez, & ideo ex parte Dei, ut remittat peccatum, nihil aliud riquirit, nisi ut gratiam cum physico formali effectu ejus efficiat: nam voluntas infundendi qualitatem illam, est voluntas remittendi peccatum ex vi objecti sui immediati. Quem modum hactenus prosequuti fumus, & nobis non satisfacit, quia licet verum habeat de peccato quoad physicam maculam, non vero quoad moralem permanentiam peccati, & injuriæ divinæ, quæ non consistit in aliqua physica privatione, & ideo non opponitur illo modo gratiæ, nec potest habere physicam repugnantiam cum illa, cum sint ordinis diversi. Posteriori modo videtur illam sententiam tenere, Ruardus articulo octavo, sub §. *Quod autem*, vers. *Occurrit hic*, *&c.* ait enim gratiam naturam sua facere hominem gratum, & participem divinæ naturæ, & inde infert cum illa necessario esse conjunctum beneplacitum Dei in eo, quem tali gratia deificat, ac proinde repugnare, ut habeat simul displicentiam in illo propter mortale peccatum. Et affert exemplum de Christo Domino, excedit autem in æquiparatione, quam facit. Sentit enim, non alia ratione Christum ita placere Patri per naturam assumptam, ut non possit ei displicere, nisi quia plenus est hac gratia: *Quia ob solam* (inquit) *unionem hypostaticam, nisi per spiritum istius gratiæ plenitudinem quasi naturalem proprietatem unionis hypostaticæ accepisset, non ita ut modo fuisset beneplacitum. Nam sine hac gratia nec unio suppositalis illum Patri gratum reddidisset.* Quæ doctrina falsa est, nam multo gratior est Christus propter gratiam unionis, quam propter gratiam creatam, majorique necessitate est gratus simpliciter, quam per gratiam creatam, quia de potentia absoluta potuisset illa humanitas gratia creata carere, etiam si esset Verbo unita, tamen nullo modo potuit Christus supposita unione suæ humanitatis non esse gratus Deo, nec Pater potuit non complacere in illo. Unde quod Christus, nec peccare potuerit, nec habere peccatum in humanitate assumpta, non per se primo habuit a gratia creata, sed a gratia unionis, potuit enim carere gratia creata, & non potuit carere impeccabilitate, supposita unione.

Duplex repugnantia inter gratiam & peccatum rejicitur.

34 Propter quod censeo non sumi ab illo exemplo argumentum efficax, quia quod attinet ad impeccabilitatem evidens est differentia: nam certum est, gratiam habitualem non ita sanctificare hominem, ut impeccabilem illum reddat; de gratia vero unionis verissima sententia est, ita sanctificare, ut impeccabilem reddat hominem sic sanctificatum. Ratio autem est, quia gratia unionis est longe excellentior, quia est gratia increata, infinita, & quæ constituit filium naturalem, & ipsum suppositum, quod est principium per se operationis, ad quod pertinet suam naturam ita regere, ut nullum in ea permittat peccatum, quæ omnia in gratiam creatam non conveniunt, ut per se constat. Ex hac autem differentia intelligitur, non esse simile exemplum, & solidam æquiparationem inter gratiam unionis, & habitualem in repugnantia, quam utraque habet existendi simul in eodem supposito cum peccato mortali. Nam licet conveniant in hoc, quod utraque gratia habet connaturalem repugnantiam cum peccato, non inde sequitur cum æquali necessitate illi repugnare. Quod enim gratia unionis habeat illam repugnantiam, etiam in ordine ad potentiam absolutam, provenit ex singulari excellentia suppositi divini, cui propter infinitatem, & bonitatem suam, & infinitam rectitudinem voluntatis intrinsece repugnat omne peccatum in assumpta natura, etiamsi non ab eodem supposito fuerit commissum, sed ab alio relictum, vel contractum, quia eo ipso, quod illa natura per assumptionem fit vera natura ipsius Dei, & unum suppositum cum illo substantialiter componit, ad puritatem, & sanctitatem ipsiusmet divini suppositi pertinet, ut eam accipiat nudam a peccato. Quæ ratio non procedit in gratia habituali, quia nec constituit ipsum suppositum operans, nec indeclinabiliter regit suppositum, in quo est, neque illi potest tribui defectus culpæ, qui in tali supposito fuerit.

Impeccabilitas Christi primo provenit a gratia unionis.

35 Et præterea hæc differentia ostenditur in eo, quod gratia unionis etiam venialem culpam, sive actualem, sive habitualem in natura, quam significat, permittere non potest, propter infinitatem (ut ita dicam) & singularem modum, ac excellentiam sanctificationis: gratia autem habitualis simul esse potest cum peccato veniali actuali, & habituali. Ergo ex vi æquiparationis non cogimur dicere, ita necessitari Deum ex hypothesi ad delendum peccatum ab homine, in quo gratiam habitualem ponit, aut conservat, sicut necessitatur ad mundandam naturam, quam assumit, ab omni macula, si prius erat maculata in aliquo supposito creato, vel ad conservandam illam omni simili malo, postquam est assumpta. Imo ab speciali potest argumentem in contrarium retorqueri. Nam de Christo id docent Theologi propter singularem excellentiam divini Verbi, & modum unionis ejus; imo etiam de illo multo certius censent, non peccare in natura assumpta, quam non potuisse assumere naturam maculatam culpa in priori supposito creato, non mundando illam a culpa, quia illa culpa non ita imputaretur Verbo, ac si esset ab ipso post assumptam naturam commissa, & quamvis utrumque verissimum censeant, semper nituntur in singulari excellentia Verbi, seu gratiæ increatæ. Nulla ergo illatio inde fieri potest ad gratiam creatam.

Discrimē inter gratiam habitualem & gratiā unionis hypost.

36 Exclusa vero illa æquiparatione, aliæ conjecturæ, quæ adduntur, non videntur magni momenti, ut dicamus, seclusa omni promissione Dei; ex sola suppositione voluntatis dandi illam qualitatem necessitari Deum ad remittendam, vel tollendam omnem peccati mortalis maculam præexistentem in tali persona, vel ad impediendum, ne peccet, si vult in illa conservare talem qualitatem. Quia etiam si Deus prius vellet sine posteriori, nihil faceret inordinatum, nec contra aliquam virtutem moralem, seu intellectualem, ut probare videntur quæ supra de charitate, & actuali peccato adduximus, nam fere est eadem ratio de qualitate gratiæ. Et ita ex parte modi operandi Dei non videtur esse tanta necessitas, neque in rebus ipsis ostenditur per illas conjecturas. Nam prima de filio adoptivo ostendit optimum, & connaturalem ordinem, non vero absolutam necessitatem, ita ut in opposito implicatio contradictionis inveniatur. Idem fere est de secunda conjectura, nam licet opera Dei sint perfecta, non ita cogitur Deus in illis dare perfectionem, & consummationem, ut non possit ex libertate sua aliter illa facere. Nec formale peccati ita est fundatum in physica privatione gratiæ, ut ab illa essentialiter pendeat, nec indiget sustentatione, aut conservatione Dei, ut duret cum gratia, sed sufficit, ut non remittatur, seu auferatur, vel ut fieri permittatur, sicut supra declaravi. Quo circa ille miraculosus effectus posset provenire potius ex miraculosa, & benigna conservatione gratiæ, quæ ad plures fines optimos ordinari posset. Et quamvis ex parte peccati ejus permissio, vel non remissio esset extraordinaria, etiam posset ad fines divinæ sapientiæ ordinari, etiam si culpa, vel duratio ejus a Deo non sit intenta. Propter hæc ergo nunquam potui hanc necessitatem divinæ voluntati tribuere, neque implicationem in dicto opere reperire. Non nego tamen, quin alia opinio sit probabilis propter speciem pietatis, quam habet, tum in eo, quod excellentiam gratiæ extollere videtur, tum etiam in eo, quod calumnias hæreticorum hujus temporis longissime studet evitare.

Vide c. 1. num. 16.

Respōsio ad rationes probabiles.

37 Quæres an ea, quæ diximus æque procedant in peccato originali, & in personali habituali? Respondeo,

deo, non oportere ad originale omnia extendi, ita ut principio capitis sequentis breviter explicabo.

C A P U T XXI.

Utrum de potentia Dei absoluta possit peccatum mortale sine actu peccatoris per solam infusionem habitus remitti.

Sermo nõ est de peccato originali.

1 HÆc quæstio locum non habet in peccato originali, quia non solum de absoluta potentia, sed de lege, ac frequenter ita dimittitur, quando est solum, & sine consortio peccati personalis. Ita enim supra ostendimus de infantibus per baptismum, & olim per circumcisionem, vel per sacramentum legis naturæ justificatis. Possetque eodem modo remitti adultis per baptismum, si aliud proprium peccatum non haberent, quamvis in eis semper requiratur saltem actus fidei, & consensus in baptismum, non tam propter remissionem peccati, quam ut fiant capaces baptismi, & ut voluntarie fidem profiteantur, & divinam generationem, ac filiationem acceptent. Quod quidem ex sapientissima ordinatione divina ipsis rebus, & humanæ conditioni satis consentanea necessarium est.

Adultus a Deo ab originali justificari valet sola gratiæ infusione.

2 At vero de absoluta potentia Dei manifestum est, potuisse etiam adultos justificari a peccato originali, & sine sacramento, & sine ullo actu suo per solam voluntatem Dei infundentis gratiam: Estque in hoc peccato specialis ratio, quia hoc peccatum non est voluntarium propria voluntate personali, & ideo facile potest sine actu propriæ voluntatis dimitti per infusionem justitiæ illi peccato formaliter repugnantis. Nam licet illud peccatum dicatur voluntarium per respectum ad voluntatem primi parentis, illud magis se tenet ex parte efficientis, quam causæ formalis, & ideo potest per formam ipsi peccato contrariam sufficienter auferri, etiamsi modus ex parte efficientis non sit omnino idem. Eo vel maxime, quod cum illud sit voluntarium secundum quid, & in alio, potest per alienam voluntatem suppleri, sicut dicitur baptismus voluntarius parvulo voluntate parentum, aut offerentium, & justitia potest dici illi voluntaria voluntate sui capitis Christi. Et si Deus voluisset illam sine Christo infundere, sola voluntas Dei sufficeret.

Corollarium.

3 Unde infero, quod in fine capitis præcedentis in hunc locum remisi, non solum posse fieri remissionem peccati originalis per solam habitualem justitiam, sed etiam fieri non posse, ut homini habenti solum originale peccatum infundatur talis justitia, & peccatum originale non excludatur, seu dimittatur quoad id, quod habet rationem culpæ. Quia tota macula originalis peccati consistit in carentia gratiæ ut voluntaria in Adamo; non potest autem infundi gratia, quin auferatur illa carentia, & consequenter tollatur culpa originalis. Quia si carentia illa non manet, neque ut voluntaria, neque, ut involuntaria manet. Et præterea ablata illa, nulla alia moralitas relinqui potest in homine genito ex Adamo, quia illud actuale peccatum, quod Adam commisit, non censetur manere moraliter in filiis ejus, nisi media carentia gratiæ, & filiationis, quam in illo perdiderunt. Et ideo restituta gratia, necessario aufertur tota culpa ex Adamo contracta. Quanquam possit manere aliquis reatus pœnæ, nam ad illum sufficit respectus moralis ad peccatum actuale primi parentis, ut fuit capitale.

Præcipue de gratia habituali corollarium verum habet.

4 Hoc autem præcipue intelligo de justitia inhærente quoad habitum gratiæ: nam illa est, quæ formaliter, & quasi essentialiter constituit hominem filium Dei adoptivum, & consequenter per illam traducitur ex statu filiorum Adæ in statum filiorum Dei. Quo circa si charitas est ipsa gratia, illa infusa, non poterit non tolli peccatum originale de potentia Dei absoluta. Si autem gratia est distincta a charitate, ut esse credimus, hoc maxime procedet de gratia ipsa, etiam si Deus (quod facere posset) illam solam infunderet, quia illa est essentialiter, & quasi eminenter tota justitia, ut supra declaravi, & quia sola vere constituit filium Dei. At vero si e contrario sola charitas infunderetur, non esset tanta necessitas, juxta dicta in principio capitis præcedentis, quæ in hoc etiam puncto cum proportione procedunt. Quia supposita dicta distinctione, habitus charitatis solum datur ut principium connaturale optimorum actuum supernaturalium, non vero ut forma per se constituens hominem Dei filium, & divinæ naturæ participem.

Quæstio est de hoc bituali peccato.

5 Omisso igitur originali peccato, quæstio tractatur de personali habituali, nam actuale, dum est, remitti non potest, ut est per se notum, quia peccatum, quod remittitur, tollitur, ac destruitur, (de hac enim remissione loquimur, non de ficta non imputatione hæreticorum, ut supra declaratum est) peccatum autem dum actu fit, non potest pro eodem tempore destrui, seu tolli, quia contradictio involvitur manifesta; non potest ergo simul fieri, & remitti, ideoque vel pro illo tempore non potest infundi homini peccanti habitus gratiæ, vel si infundi potest, ut nos diximus, clarum est, non posse sufficere ad remittendum tale peccatum pro eodem tempore. Solum ergo superest dicendum de habituali peccato per actum propriæ voluntatis inducto. De quo etiam supponimus, de lege non remitti sine actu peccatoris, quia nec gratia infunditur sine tali actu, ut in capit. decimosexto tactum est, & in libro sequenti latius est dicendum: inquirimus ergo, an eo modo, quo nunc est necessarius actus, sit tanta illa necessitas, ut etiam in ordine ad potentiam absolutam Dei aliter fieri repugnet.

Opinio 1. circa titu-li quæ-stionem.

6 In quo puncto prior sententia est, implicare contradictionem, peccatum propria voluntate contractum sine aliquo actu ejusdem voluntatis remitti, etiam si gratia habitualis homini infundatur. Ita docuit Soto in quarto, distinctione decima quinta, articulo secundo. Quamvis non dicat expresse, per infusum gratiæ habitum non posse remitti peccatum sine actu, tamen cum absolute loquatur, & indistincte, sine dubio illum etiam sensum comprehendit. Et inclinat Petrus Soto lect. quarta de Pœnitent. licet non cum omni determinatione id asserat. Videturque huic sententiæ favere Divus Thomas tertia parte, quæstione 86. articulo secundo, ubi prius dicit, hominem offendere Deum, dum sua voluntate convertitur ad creaturam, & ideo ad remissionem talis offensæ necessarium esse, ut voluntas hominis mutetur per conversionem ad Deum, & detestationem prioris conversionis ad creaturam. Unde ita concludit: *Et ita impossibile est, ut alicui remittatur peccatum sine pœnitentiæ virtute.* Quod Soto vult intelligi simpliciter, & in ordine ad absolutam potentiam, quia Divus Thomas dicit, non posse peccatum remitti sine pœnitentiæ virtute, posse autem sine pœnitentiæ sacramento. At vero loquendo de lege, & potentia ordinaria non potest remitti peccatum sine sacramento pœnitentiæ; ergo de majori impossibilitate intelligitur, cum dicitur, non posse remitti sine pœnitentiæ virtute; ergo intelligitur de impossibili etiam per potentiam absolutam. Deinde ratio Divi Thomæ hoc videtur suadere, estque fundamentum hujus sententiæ, quod potest in hunc modum proponi juxta ea, quæ de macula peccati diximus.

1. Fundamentum.

7 Nam macula peccati non est sola physica privatio habitualis gratiæ, sed etiam est moralis deordinatio manens ex peccato actuali præterito, & non retractato; sed quoad hanc posteriorem partem impossibile est remitti peccatum sine actu proprio peccatoris; ergo. Major supponitur ex dictis. Minor probatur, quia quamdiu prior conversio non retractatur aliquo modo ab eodem homine, semper habet eandem moralem rationem permanendi in ipso, nimirum, quod illam conversionem voluntarie habuit, & nunquam retractavit; ergo necessario durat; ergo impossibile est, auferri per solam infusionem habitus, nam habitus non tollit, nec diminuit illam rationem permanendi. Nam si illa permanentia explicetur per modum relationis, semper manet idem fundamentum, & terminus, si vero intelligatur per modum moralis ad-

lis adhæsionis, semper voluntas manet eodem modo adhærens creaturæ, ac subinde eodem etiam modo aversa a Deo. Si autem per modum privationis moralis consideretur, sic est privatio moralis conversionis in Deum, quæ non potest, nisi per moralem conversionem in Deum, expelli, quia privatio non tollitur, nisi per oppositam formam.

8. Fundamentum. 8 Secundo, habitus realis præcise spectatus, ut est quædam forma physica, non potest expellere per se, & immediate moralem habitum, seu relationem, nisi hæc fundetur in physica carentia talis formæ, sed id, quod est morale in macula peccati non fundatur in physica privatione habitus gratiæ; ergo non potest per illam solam expelli. Major patet, quia illi duo habitus physicus, & moralis sunt diversi ordinis, & ideo non possunt esse per se, & directe contrarii, quia contraria ejusdem generis esse debent. Solum ergo possunt habere inter se repugnantiam quasi indirectam, seu per quandam consecutionem, quæ non potest esse alio modo, nisi quia morale fundatur in physico, sicut moralis malitia peccati comitatur realem actum, vel alio simili modo. Quod autem in præsenti non ita sit, sicut in minori subsumitur, probatur, quia privatio gratiæ, quæ fit per actuale peccatum, non fundat moralem conversionem voluntatis, sed potius sequitur ex illa; ergo illa moralis conversio actualis est per se prior. At illa sola eo ipso, quod semel facta est, & non retractata, est sufficiens ratio maculæ peccati moraliter permanentis, ergo licet per infusionem gratiæ tollatur physica privatio ejus, non tollitur moralis deordinatio peccati, quia neque directe id fit, neque indirecte tollendo nimirum fundamentum ejus. Alato enim posteriori, non tollitur, quod est prius, physica autem privatio gratiæ est quid posterius ad moralem deordinationem peccati comparata.

9. Fundamentum. 9 Tertio argumentatur Soto, quia impossibile est Deum remittere homini peccatum, nisi illum diligendo, & in gratiam suam recipiendo, non potest autem eum diligere hoc modo, nisi sit vere justus, & bonus, & dignus tali amore; ergo si antea homo erat peccator, non potest ita diligi a Deo, nisi voluntatem, quam antea habebat a Deo aversam, in ipsum convertat per proprium actum. Probatur ultima consequentia, quia sine illa voluntatis suæ mutatione non potest homo fieri bonus, & justus; quia sicut non potuit fieri peccator in hoc genere, nisi per propriam conversionem, & aversionem, ita non potest fieri bonus, nisi per oppositam conversionem.

Secunda opinio. 10 Contraria sententia semper mihi vera visa est, ut dixi in tom. 4. tertiæ partis, disputatione 9. section. secunda, ubi Scotum, Gabrielem, Okam, & Joannem Medinam pro hac sententia allegavi, quos nunc omitto, quia falso nituntur principio, quod supra indicavi, & iterum in capite 22. dicam. Tenent eandem sententiam Richardus in quarto, distinctione decima quinta, quæstione septima, & Vega libro sexto, in Trident. capite quinto, propositione quarta, circa finem, quos alegat, & sequitur Vazquez, prima secundæ, disputatione 207. capite 3. Quam ex alio principio a se stabilito sic ostendit. Potest Deus infundere gratiam habitualem peccatori sine actu illius; sed gratia non potest esse simul cum peccato, etiam per absolutam potentiam Dei; ergo potest Deus per infusionem habitus sine actu peccatoris remittere illi peccatum. Consequentia evidens est. Minor autem probata supponitur, & nos in illa nunc non insistimus, quia ad vim rationis satis est, quod gratia natura sua expellat peccatum, ut videbimus.

Ratio Vazquez. 11 Major est efficaciter probanda, nam ab illa res tota maxime pendet. Dictus ergo auctor illam probat in hunc modum. Moralis macula, vel denominatio ex actuali peccato relicta, etiamsi retractatio peccati nullo modo intercedat, non potest resistere infinitæ potentiæ Dei, quominus formam gratiæ tali personæ infundat. Probatur, quia forma, vel denominatio præexistens in subjecto, tunc solum potest impedire ingressum oppositæ formæ, quando vel per se est immutabilis, ut est hæc denominatio de præterito, *peccasse*, aut est talis forma, quæ a fortiori agente conservetur. Sed neutrum habet illa macula peccati; ergo non potest impedire infusionem gratiæ. Minor supponitur, ut clara, quia, si agens est potens ad introducendam formam, & aliud fortius non resistit conservando contrariam, & illa de se est mutabilis, & expellibilis a subjecto, nulla ratio superesse potest, ob quam non possit tale agens inducere in tale subjectum hujusmodi formam, & per illius introductionem contrariam expellere. Minor autem non minus clara videtur, quia macula peccati non conservatur ab aliquo agente fortiori, & de se mutabilis est, expellique potest a subjecto.

12 Hæc autem probatio non videtur efficax, maxime in doctrina illius auctoris, nam ad hominem instari posse videtur. Ratio Vaz. infirmatur. Quia actuale peccatum non pendet a fortiori agente, quam sit Deus, nec est forma de se immutabilis, & tamen homini actu peccanti non potest Deus infundere gratiam. Dicetur, immo posse Deum illam infundere, sed infundendo necessario esse facturum, ut homo cesset a peccando. Sed contra primo quia per infusionem Gratiæ solam, ac præcise spectatam non potest Deus actuale peccatum ab homine tollere, sed necesse est, ut alia via, prius saltem natura, faciat hominem cessare a peccato actuali, ut ei possit gratiam infundere: & ratio est supra facta, quia habitualis gratia, ut sic, non opponitur actuali peccato. Item quia vel peccatum est commissionis, seu per positivum actum liberum committitur, & tunc necesse est, ut vel Deus neget concursum ad talem actum conservandum necessarium, vel divertat cogitationem hominis, & aliam immitat, quæ in alium actum hominem inducat: si vero peccatum sit puræ omissionis, ipsa in se non pendet a concursu, sed per novum actum, & consequenter per novam cogitationem, quæ ad illum inducat, tollenda est, hæc autem fieri non possunt per infusionem gratiæ habitualis præcise, neque ex vi informationis ejus, ut sic: ergo formaliter, ac per se non potest Deus infundere gratiam in subjecto affecto actuali peccato, etiam si tale peccatum neque immutabile sit, neque a fortiori agente conservetur. Cujus etiam ratio est, quia tale peccatum non est mutabile illo modo, scilicet per habitum, sed alia via cessare prius debet, ut declaratum est. Idem autem dici potest de peccato habituali servata proportione, quia licet non conservetur a fortiori agente, eo ipso fortius inhæret, quam actuale peccatum, quod nullo indiget effective conservante, nec per suspensionem alicujus concursus cessare, aut aboleri potest; sed conservatur quasi formaliter a præcedente actu, quamdiu moraliter permanet, id est, quamdiu non retractatur, ut contraria opinio contendit.

13 Quapropter juxta contrariam opinionem, responderi poterit, quamdiu præcedens actus non immutatur aliquo modo, non posse Deum inducere formam habitualem, quæ illam denominationem, & maculam peccatoris auferat, quia per gratiam habitualem, ut sic, non immutatur actus ille prout per illum mansit voluntas virtualiter, seu moraliter adhærens objecto peccati aversa a Deo; ergo illa ratione non videtur sufficienter probari, posse gratiam infundi peccatori nullo modo detestanti prius peccatum, magis, quam possit infundi peccatori non prius cessanti ab actu peccati. Concluditur rationis inefficacia. Nam licet status peccatoris sit mutabilis, dicetur, non esse mutabilem illo modo, nec per illam formam non adjutam ab aliquo actu. Et licet illa macula non conservetur a fortiori agente, imo nec ab aliquo agente, tamen sine ullo conservante magis adhæret, quam si a fortiori agente conservaretur, ut declaravi. Unde Major etiam propositio, quæ supponitur ut clara, negari facile potest, quia si forma, aut denominatio expellenda per aliam formam non pendeat ab ullo agente, & expelli non possit, nisi certo ordine, & modo, impossibile erit inducere formam expellentem talem denominationem, seu formam, non servato illo ordine, & modo. Exemplo res declaratur, nam si voluntas sit carens actu dilectionis, carentia illa non confer-

conservatur a fortiori agente, quia nullo modo indigent conservante, & tamen, nisi præcedat in intellectu aliqua cogitatio, non poterit Deus inducere in voluntatem actum expellentem talem privationem, quia ille est ordo essentialis. Ita ergo in præsenti dicetur, etiamsi denominatio peccatoris non pendeat a conservante, nihilominus non posse Deum infundere formam expellentem illam, nisi servato modo, & ordine necessario, ut illa denominatio mutabilis, & auferibilis sit, quod non fit quamdiu voluntas in priori actu virtute permanet.

Placitum quorundam Theologorũ. 14 Hinc ergo non desunt Theologi, qui licet dicant, gratiam habitualem non posse simul esse cum peccato de potentia absoluta, nihilominus defendendo quoad hanc partem sententiam Soti, negant, posse Deum infundere gratiam peccatori non detestanti peccatum commissum aliquo modo, quia talis homo est incapax effectus formalis habitualis gratiæ, & consequenter etiam est incapax ejusdem gratiæ, quia non potest inhærere ubi suum effectum formalem non conferat. Quod autem ille homo sit incapax effectus illius formæ, ut expulsivæ peccati, probant, quia gratiæ habitus per se, ac præcise spectatus non est retractatio prioris actus liberi, quem peccando voluntas habuit; ergo non mutat voluntatem, quantum ad conversionem, vel aversionem liberam ex illo actu relictam; sed voluntas sic affecta est incapax effectus formalis gratiæ quoad exclusionem peccati; ergo donec ipsamet retractet illum priorem actum, non est capax talis formæ, vel effectus ejus, & consequenter non poterit illi infundi habitus gratiæ sine aliquo actu retractationis prioris peccati. Minor probatur argumento supra facto, quia ille actus præteritus non constituit nunc peccatorem, nisi quia postquam factus est a voluntate, non aliter voluntas circa illum se habuit, sed in illo virtualiter mansit; ergo quamdiu in illo actu, & statu ejus non fit mutatio, subjectum est incapax, ut ab illo excludatur talis denominatio, seu status existendi in peccato.

15 Nihilominus omnino verum esse credimus, posse Deum infundere habitum gratiæ homini, qui *Assertio vera.* mortaliter peccavit, & postea per proprium actum illum nec formaliter, nec virtualiter retractavit; imo etiamsi nullum actum bonum post illum malum ope- *Ratio.* ratus sit. Hoc ex dictis a nobis evidenter sequitur, quia peccatum actuale non ita resistit Deo, ne habitualem gratiam infundat, nec ita reddit hominem incapacem talis habitus, quin possit Deus illum habitum peccanti infundere, ut supra probavi; ergo a fortiori potest eundem habitum infundere post actualem actum transactum, etiam si nova mutatio per actum in illa facta non sit. Probatur consequentia, quia magis aversa est voluntas per actuale peccatum, quam per maculam, quam relinquit, ut supra late probatum est.

Fundamentum aliud. 16 Secundo argumentor in hunc modum, quia si aliquis actus necessarius est, vel esse debet simul tempore cum ipsa gratia, & præcedere ordine naturæ, vel satis est, quod gratiam subsequatur tempore, vel natura, vel denique opus est, ut aut tempore præcedat, aut existens in eodem instanti, ordine autem naturæ præcedat: nihil autem horum dici potest; ergo nullus actus est simpliciter necessarius. Minor quoad primum membrum non solum de possibili, sed etiam de facto ostenditur: nam Deus per sacramentum baptismi, vel pœnitentiam homini existenti in peccato mortali, & dormienti, vel frenesim patienti infundit gratiam, cum qua tunc nullus actus hominis simul tempore concurrit cum habitu gratiæ; ergo etiam de facto non est id necessarium, sufficit enim in lege Evangelica, quod in tali homine attritio præcesserit cum voluntate sacramenti, & aliis ad veritatem sacramenti requisitis. Quod autem nunc facit Deus per sacramentum, posset sine dubio sine illo conferre, cum sacramentum solum sit instrumentum quoddam voluntarium Deo. Imo etiam nunc interdum id potest contingere ex privilegio martyrii, nam juxta probabilem opinionem, si homo tantum attritus pro Christo occidatur dormiens, pie creditur, receptorum esse a Deo gratiam. Ergo eandem posset Deus sola sua voluntate sine alia actione interna, vel externa passione recipientis conferre.

17 Secundum etiam probatur facile, quia si actus, qui consequitur gratiam, posterior sit tempore, nihil omnino confert ad gratiæ infusionem, ut per se constat; ergo non minus infundi posset gratia, etiam si actus ille non esset futurus. *Minor in 1. p. probatur.* Idemque argumentum fieri potest, etiam si actus sit in eodem instanti, si omnino, & in omni genere causæ est posterior natura, quam infusio gratiæ, quia tunc etiam nihil confert ad gratiam, seu infusionem ejus. Probatur, quia nullo modo est causa ejus, sed effectus; si enim esset causa, esset prior natura in aliquo genere, cujus contrarium supponitur. Effectus autem non confert aliquid ad productionem suæ causæ; ergo nec ille actus ad infusionem habitus gratiæ; ergo posset sine illo infundi. Et confirmatur primo, quia nec repugnat, id quod est simpliciter prius, fieri sine posteriori, quod principium verum est, etiam de posteriori natura, quando simpliciter, & in omni genere est posterior, quia tunc productio alterius non pendet ab illo, & consequenter non implicabit fieri sine illo. Confirmatur, quia talis actus supponit gratiam receptam in anima; & consequenter habentem in ea suum effectum formalem; ergo supponit etiam in anima capacitatem absolutam, ut ei infundatur gratia, etiam si toto tempore præsenti fuerit in peccato mortali, & prima mutatio, quæ in illa fit, sit ipsius gratiæ infusio; ergo sine tali actu præcedit tam ex parte agentis, quam ex parte recipientis, quicquid necessarium est, ut gratia infundatur; ergo subsequens actus non est simpliciter necessarius ad tales productiones, ac proinde sine illo fieri poterunt.

18 Superest probandum tertium membrum, in quo esse potest major dubitatio, quia actus simul con- *Membrũ 3. suadetur.* currens, & ordine naturæ præcedens potest ad infusionem habitus aliqualiter adjuvare. Hinc vero sumi potest sufficiens ratio, nam actus sic præcedens adjuvare tantum potest per modum congruentis dispositionis; ergo licet talis actus secundum connaturalem, & debitum ordinem exigatur, non est, cur simpliciter sit necessarius in ordine ad absolutam potentiam. Probatur consequentia, quia potest Deus inducere formam in materia sine connaturali dispositione, eo, quod nulla contradictio inde sequatur, quia etiamsi dispositio desit, habere poterit forma suum effectum formalem, quod in præsenti fortius procedit, quia talis actus ad summum esse potest dispositio moralis, ut dicemus libro sequenti; in tali autem dispositione non potest cum fundamento cogitari tanta necessitas, ut implicet contradictionem sine illa formam infundi. Potestque hoc ex his, quæ jam Deus fecit, persuaderi. Nam dispositio propria, & connaturalis, ut peccatori infundatur gratia, erat contritio, & ad amicitiam ineundam erat dilectio Dei super omnia, & nihilominus Deus in sacramento non requirit illam quasi connaturalem dispositionem, sed cum sola attritione gratiam infundit. Et licet inter attritiones ea, quæ supernaturalis est, sit magis proportionata, & ideo de lege postuletur juxta veram doctrinam, nihilominus non desunt, qui naturalem retractionem peccati censeant sufficere, quod licet de facto admittendum non sit, non videtur dubium, quin sit possibile, si Deus velit. Cur enim qui primam, & connaturalem dispositionem mutavit respectu sacramenti, non posset etiam secundam, & minus proportionatam mutare respectu suæ absolutæ potentiæ, & voluntatis? Hinc ergo ulterius concludimus, etiam sine ulla tali dispositione, ac proinde sine ullo prævio actu posse Deum habitum gratiæ infundere. Tandem confirmatur hæc pars, quia etiam de facto nullus simultaneus actus necessarius est, quia sufficit præterita attritio, ut in aliquibus casibus paulo antea enumeratis, etiam si non præcesserit talis actus, poterit idem habitus infundi de potentia absoluta. Probatur consequentia, quia actus præteritus attritionis nullam dispositionem physicam in voluntate reliquit, sed ad summum moralem ex lege Dei requisitam, & quasi in ejus acceptatione manentem; hæc autem non potest cogitari ita necessaria,

ut

ut non potuerit Deus sine illa habitum gratiæ infundere.

Dubium subortur

19 Hactenus vero solum probatum est, qualitatem gratiæ posse infundi peccatori, nullum actum aliquo modo peccato contrarium habenti, nondum tamen in nostra sententia probatum relinquitur, posse illam gratiam sic infusam excludere peccatum, cum nos diximus, posse hunc effectum de potentia absoluta separari a gratia, & a primario effectu ejus. Unde posset quis dicere, tunc separari, quia illud peccatum, quamdiu non est factum involuntarium, non est expellibile, nec separabile a tali voluntate. Neque rationes, quibus nos probavimus, gratiam posse infundi peccatori sine prævio actu, amplius probant. Nam illæ, quæ fundantur in aliquo exemplo, quod de facto invenitur, semper supponunt aliquem actum perfectum, vel imperfectum præsentem, vel præteritum sufficientem, ut ratione illius, & præcedens peccatum factum sit involuntarium, & gratiæ susceptio voluntaria sit: unde licet recte de facto procedant de infusione gratiæ etiam excludentis peccatum, non recte quoad hoc secundum applicantur quoad quæstionem de possibili, cum in ea supponatur, nullam factam esse mutationem in peccato commisso quoad rationem voluntarii. Aliæ vero rationes, quæ tantum de possibili ostendunt non repugnantiam, ad summum procedunt de infusione gratiæ secundum se, & quoad primarium effectum ejus positivum, non vero convincunt quoad hunc secundarium effectum propter virtualem adhæsionem voluntarii, quæ semper in peccato manet.

Deciditur

20 Nihilominus ex illo principio probato, quod habitus gratiæ possit peccatori sine actu ejus infundi, recte consequitur, per illum habitum sic infusum posse etiam expelli peccatum. Primo, quia gratia habitualis de se est integra, & sola forma justificans perfecte; ergo per se sola, & sine adjutorio (ut sic dicam) alicujus actus, est sufficiens ad sanctificandam animam, & mundandam illam a culpa peccati, alioqui esset valde diminuta, & imperfecta justitia. At vero quælibet forma indita, & inhærens statim habet totum suum effectum, tam primarium, quam secundarium, sibi connaturalem, nec potest impediri a forma contraria, sed potius illam expellit; ergo id præstat gratia sic infusa peccatori. Secundo id amplius declaratur, explicando rem ipsam in nostra sententia, quia gratia connaturaliter expellit peccatum, quia connaturaliter habet conjunctam remissionem Dei, sed Deus in eo casu infundendo gratiam, non cogitur negare gratiæ id, quod ex natura rei illi debitum est; ergo potest infundere illam ex voluntate efficaci condonandi, & remittendi peccatum; ergo hoc satis est, ut gratia infundatur cum suo effectu non tantum primario, sed etiam secundario expulsionis peccati. Probatur consequentia; tum quia voluntas Dei est efficax, & ideo fieri non potest, ut Deus infundat gratiam ex voluntate remittendi peccatum, & quod peccatum maneat; tum etiam, quia gratia nullo modo esset forma sufficiens ad expellendum peccatum, neque primario, neque secundario, cujus oppositum ostendimus. Unde argumentor tertio, quia licet peccatum sit voluntarie a peccatore commissum, non repugnat absque illius voluntate remitti, dummodo voluntas ejus actu non peccet. Ergo potest expelli per solam habitualem gratiam, sive id fiat per solam physicam informationem ejus, ut alii volunt, sive fiat per eam, ut procedentem a voluntate Dei condonantis, & remittentis offensam juxta modum connaturalem talis formæ, ut nos credimus. Quomodocumque enim talis remissio fiat, necessarium est fateri, peccatum non tolli sine remissione Dei, & ideo necessarium est etiam probare, posse Deum remittere peccatum voluntarie commissum sine concursu voluntatis ejus, qui illud commisit. Et in hoc puncto, ut existimo, tota hæc difficultas consistit. Probatur ergo antecedens, quia commissio peccati pendet per se a libera voluntate peccatoris, est enim proprium opus ejus, remissio autem peccati non est opus peccatoris, sed Dei, & ideo per se non pendet a voluntate peccatoris; ergo potest remissio efficaciter fieri a Deo, etiam si illa remissio non sit peccatori voluntaria.

Ostenditur 1. resolutio.

Ostenditur 2.

Ostenditur 3.

21 Secundo probatur idem antecedens, quia eo ipso, quod peccator cessat omnino ab actu peccandi, status peccati, seu habituale peccatum jam non est illi voluntarium actualiter, nec etiam virtualiter, quia virtuale voluntarium non est sine aliquo actuali voluntario, in quo virtute contineatur, nec etiam dici potest moraliter voluntarium quasi interpretative, quia hoc non invenitur, nisi interveniente saltem omissione alicujus actus, quem possit quis, & debeat habere: quæ in præsenti non intervenit, quia peccator, qui cessavit ab aliquo actuali peccato, non tenetur statim retractare illud, & ideo supponimus non tantum cessasse a priori peccato, sed etiam ab omni alio actuali mortali, sive commissionis, sive omissionis. Nullo ergo modo potest dici illud peccatum præteritum actu voluntarium, sed ad summum causaliter, & quasi habitualiter. At vero quod hoc tantummodo voluntarium denominatur, optime expelli potest sine voluntate habentis, ergo. Probatur minor quoad ultimam partem; tum exemplo habitus vitiosi, qui est illo modo voluntarius, & auferri a Deo potest sine voluntate habentis; tum ratione, quia quod hoc tantum modo voluntarium denominatur, jam est simpliciter non voluntarium, esto non sit contrarie involuntarium (ut ita dicam) & ideo mirum non est, quod possit expelli per formam, vel actionem non voluntariam, ac proinde sine actu voluntatis.

Alterum fundamentum pro 3. ratione.

22 Tertio probatur idem antecedens, quia peccatum præteritum non censetur manere nisi per modum cujusdam debiti, vel cujusdam moralis dignitatis, vel potius indignitatis personæ, quæ illud commisit, quatenus homo peccando Deo injuriam intulit, quam in se moraliter retinet, quamdiu pro illa non satisfacit, & ratione illius indignus est amicitia divina, imo dignus odio ejus, & ira, ac subinde debitor pœnæ. Sed debitum etiamsi voluntarie contractum sit, potest a persona offensa remitti sine voluntate debitoris, & facta remissione ipsius injuriæ, prorsus tollitur omnis ratio offensionis & indignationis, & persona jam non est moraliter digna odio, neque indigna amicitia; ergo licet peccatum voluntarie sit factum, potest auferri ab homine sine voluntario ex parte illius per voluntatem Dei remittentis illud, & per gratiam hominem in suam amicitiam restituentis. Et licet inter homines soleat remissio debiti, sicut & donatio, per voluntariam acceptationem alterius consummari, Deus propter supremum dominium, & efficaciam voluntatis suæ non indiget hujusmodi acceptatione alterius, ut ejus donatio, remissio, vel promissio habeat effectum. Eo vel maxime, quod in hujusmodi rebus eo ipso, quod homo non contradicit, consentire censetur, quia in magnum bonum, & commodum ejus cedunt. Atque hinc etiam hæc tacita voluntas, quæ veluti talibus effectibus inest, sufficit, ut malum ex propria actione voluntaria relictum per justificationem habitualem a Deo infusam, & in homine actu non reluctante receptam, possit expelli. Atque hoc ex solutione argumentorum, & ex dicendis in cap. 22. evidentius fiet.

Probatur 3. posse peccatum sine peccatoris voluntate remitti.

23 Ad fundamenta ergo contrariæ sententiæ respondetur, in primis ad D. Thomam sufficienter intelligi secundum ordinariam legem, ut Cajetanus, & Ledesma illum explicarunt. Neque conjectura Soti est alicujus momenti, imo potest in contrarium retorqueri, nam sacramentum pœnitentiæ non solum non est necessarium de potentia absoluta, verum etiam nec de lege ordinaria ad remissionem peccati, quia sæpe sine sacramento remittitur. At, inquit Soto, sine sacramento in re, vel in voto non posse remitti. Sed contra hoc instatur; tum quia D. Thomas loquitur de sacramento in re suscepto, ut ex litera patet; tum etiam, quia non loquitur solum de justificatione, quæ nunc fit in lege Evangelica, sed absolute de remissione peccati secundum se, quocumque tempore fiat, unde adducit in exemplum remissionem peccatorum Magdalenæ, & mulieri adulteræ concessam Luc. 7. & Joan. 8. & in argumento. *Sed contra*, adducit promissionem factam per Jeremiam cap. 18. *Si pœnitentiam egerit gens illa, &c.* Quæ absolute de remis-

Diluuntur fundamenta oppositæ opinionis

remissione peccatorum facta est, at vero in hac generalitate loquendo, remissio peccati possibilis est sine sacramento pœnitentiæ tam in re, quam in voto, secundum ordinariam potentiam, & legem servatam a Deo aliis temporibus, pœnitentiæ autem virtus ita est necessaria, ut semper, & in omni tempore non potuerit remissio peccatorum sine pœnitentia obtineri. Unde cum hoc solum confirmet D. Thomas ex promissionibus, & operibus Dei, profecto solam necessitatem de lege ordinaria probare intendit. Addo denique etiam si comparatio fieret inter necessitatem virtutis pœnitentiæ, & sacramenti in re, vel in voto, adhuc esse magnum discrimen inter utramque necessitatem, etiam intra latitudinem legis, seu potentiæ ordinariæ. Nam sacramentum pœnitentiæ tam in re, quam in voto est necessarium tantum ex lege Dei extrinseca, & mere positiva supra id, quod ex natura rei necessarium videbatur: at pœnitentia virtus necessaria est ex intrinseca natura talis effectus, ita ut hæc necessitas dici possit intrinseca, & innata, altera extrinseca, & adventitia, & ideo hæc necessitas absoluta, & perpetua fuit, altera vero minime, sed in lege nova est addita: unde si nunc remitteret Deus alicui peccatum sine sacramento pœnitentiæ tam in re, quam in voto per absolutam dilectionem, aut contritionem sine respectu ad sacramentum, esset quidem dispensatio in lege suscipiendi sacramentum, vel confitendi talia peccata, non tamen esset proprium miraculum. Si autem justificaret adultum, eique peccata præsertim personalia sine ullo actu ejus dimitteret, esset non solum dispensatio in lege, sed etiam esset opus miraculosum, & præter naturam rerum. De hac ergo necessitate quasi intrinseca D. Thomas loquitur, & hanc optime probat discursu suo, non vero quod oppositum contradictionem implicet.

24 Ad primam rationem negatur minor, jam enim ostensum est, rationem voluntati non obstare, quominus macula sine voluntate peccatoris deleri possit. Et ad rationem, quia dum peccatum non retractatur habet eandem rationem moralem permanendi, negatur assumptum, quia si a persona offensa remittatur, jam cessat moralis ratio permanendi. Unde licet habitus gratiæ præcise, & secundum physicam entitatem, vel informationem consideratus non mutet moralem statum peccati commissi, & non retractati, tamen prout secum affert remissionem personæ offensæ, multum immutat moralem statum, seu permanentiam talis peccati. Hæc enim non est sola relatio ad actum præteritum, ex illa enim solum resultat denominatio peccatoris, quatenus tantum significat aliquando peccavisse, non tamen prout significat esse in peccato, sed ad hoc requiritur relatio ad peccatum commissum, & a persona offensa non remissum. Et hæc relatio sufficit, sive peccatum sit a peccatore retractatum, sive non sit. Quia nec retractatio sufficit sine remissione, ut supra ostensum est, & in capite sequenti dicetur, nec, remissione interveniente, habere potest injuria moralem permanentiam, quæ necessaria est in termino illius relationis a qua denominatur homo esse in peccato. Unde non est necesse ad talem denominationem fingere aliquam adhæsionem formalem, vel virtualem ad objectum peccati habitualiter permanentem in peccatore, quia re vera nulla est, & licet esset aliqua, per habitualem justitiam sufficienter tolleretur, & idem est de quacumque privatione, ut in cap.23. latius explicabimus.

Solutio primi fundamenti.

25 Ad secundam rationem respondetur in primis ad summum probare habitualem gratiam non excludere totam rationem maculæ peccati physicam, & moralem æque primo, & immediate per solam physicam informationem, non tamen probare, quin illam possit excludere, saltem secundario, & consequenter, quatenus habet adjunctam remissionem, & condonationem Dei sibi debitam. Nam etiam de facto sola justitia habitualis est forma excludens omnino maculam peccati dicto modo, sive id, quod est morale in illa macula fundetur in privatione physica gratiæ, sive potius inducat illam, nam ad dictum modum formalis expulsionis parum hoc refert. Deinde vero addimus, satis probabiliter dici posse, nunc de facto habitualem maculam peccati actionis principaliter fundari in carentia reali habitualis gratiæ, quatenus est propria privatio justitiæ debitæ propria voluntate inducta. Decrevit enim Deus, statuta lege non remittere peccatum, nisi per formam gratiæ, & ideo quamdiu privatio ejus durat, permanet etiam relatio ad peccatum commissum, ut moraliter permanens, & non remissum. Atque hac ratione licet illa privatio gratiæ per actuale peccatum, tanquam per causam efficientem moraliter, ac demeritorie inducta fuerit, tamen transeunte actione peccati, ipsa privatio durat, quia est permanentis formæ privatio, & consequenter ratione illius permanet etiam moraliter injuria illa, seu aversio per actuale peccatum commissa. Unde e contrario ablata privatione illa per infusionem habitus, consequenter tollitur etiam macula moralis, quia ipsa gratia secum adducit remissionem Dei, saltem necessitate sibi connaturali.

Solutio secundi.

26 Ad tertiam rationem Soti, dato pro nunc toto antecedenti in bono sensu (nam in sequenti capite pressius examinandum est) negatur consequentia, quia sine concursu, vel dispositione hominis potest Deus illum facere vere justum, & sanctum infundendo illi veram justitiam, & sanctitatem, & mutando voluntatem ejus, non per actum ejus, sed per habitum illi infusum. Neque est eadem ratio de statu peccatoris, quia peccatum est proprium opus hominis, non Dei, & ideo non potest Deus hominem peccatorem creare aut facere, sed in peccato actionis homo sola sua actione potest se peccatorem constituere, in peccato vero originis tantum ex actione alicujus hominis constitui potuit. At vero statum justitiæ, & sanctitatis potest Deus facere in homine sine homine, imo semper ab ipso solo tanquam a proprio efficiente fieri potest. Et quamvis ex lege ordinaria in natura rerum fundata hoc non faciat Deus sine hominis dispositione, non est tamen necessitas dispositionis tanta, quin de absoluta potentia valeat Deus hominem ex peccatore justum, & a peccato mundum efficere.

Solutio tertii.

CAPUT XXII.

Utrum sine habitibus gratiæ per solos actus possit Deus de absoluta potentia sua peccatum mortale remittere?

1 Primum omnium animadvertendum est, quod supra dixi, maculam peccati, prout nunc relinquitur ex peccato, includere privationem physicam gratiæ cum morali permanentia aversionis peccati. Si ergo hæc macula integre, & quoad totum, quod includit, auferenda sit, manifestum est, non posse auferri sine habitibus infusis, quia carentia illius perfectionis, & positivæ justificationis, quam talis macula includit, sive sub ratione privationis, sive sub ratione negationis consideretur, sine positiva forma tolli non potest, ut per se notum est. Unde sicut supra dixi, non posse hominem fieri intrinsece justum sine justitia inhærente, & permanente in ipso, ita hic ut clarum suppono, non posse peccatum perfecte remitti quoad restitutionem peccatoris ad statum justi, & sancti, nisi habitualis justitia illi infundatur, quia talis status sine illa justitia, per quam per se primo formaliter constituitur, intelligi non potest. Quod ergo nunc controvertitur, est an possit Deus, non infundendo habitus, auferre quidquid est culpæ, & malitiæ moralis in illa macula, & facere, ut illa carentia gratiæ habitualis jam non maneat in tali homine sub ratione culpæ, sed vel sub ratione pœnæ, vel sub ratione negationis tantum cujusdam perfectionis non debitæ.

Integra maculæ ablatio habitum gratiæ postulat.

2 In hoc ergo sensu est prima sententia negans, posse remitti peccatum sine habituali gratia infusa, etiam de absoluta potentia Dei. Ita videtur tenere Cajetan.1.2. quæst.113. artic.2. dub.ult. in quo contra Scotum disputat. Inclinat in eandem sententiam Capreolus in 4.distin.1.alias distinct.2.quæst.2.artic.3. ad argument.Scoti contra 2.concl.cum formidine tamen, nam cum dixisset, credo sine temeraria assertione hæc esse vera de potentia absoluta, statim addit correptionem,

1. Opinio absolute negans.

tionem, tamen ut securius loquamur restringamus dicta, & dicenda ad potentiam Dei ordinariam. Eandem vero sententiam simpliciter defendit Valentia tom.2.disput.8.quæst.5.punct.5.dub.ultim.licet in probationibus a Cajetano dissentiat.

Ratio hujus sententiæ. 3 Fundamentum hujus sententiæ est, quia non potest homini peccatum remitti, nisi per formam, quæ expellat id, quod hominem in peccato existentem formaliter constituit invisum Deo, & odio, ac pœna æterna dignum. Sed talis forma esse non potest, nisi gratia habitualis; ergo. Major est manifesta, quia quamdiu manet homo in eo statu, in quo est objectum dignum divini odii, tamdiu est in statu peccati, quia Deus non potest odio habere hominem, sed peccatorem, ut sæpe Augustinus repetit. Probatur ergo minor, quia id, quod constituit hominem dignum odio Dei, nihil aliud est, quam carentia gratiæ habitualis, ut relata ad proprium hominis peccatum, quo fuit voluntarie inducta, hæc enim est ratio, ob quam peccator est Deo invisus, & odio habitus: unde quamdiu in homine perseverat illa privatio, necesse est, ut in Deo idem odium perseveret, quia Deus in se non mutatur, si objectum non mutetur. At vero illa privatio gratiæ auferri non potest, nisi per formam gratiæ homini infusam, quia privatio non aufertur, nisi per oppositam formam, nec etiam fieri potest, quin illa privatio durans continue in homine dicat respectum ad actum proprium ejusdem hominis, quo fuit introducta; ergo non potest non manere in ratione culpæ, & peccati, quamdiu per habitum gratiæ non expellitur. Et confirmari potest hæc sententia auctoritate D. Thom.1.2.quæst.113.artic.2.ubi absolute docet, non posse peccatum remitti sine gratia, explicat autem aperte, se loqui de gratia habituali, quia dicit, necessariam esse illam gratiam, quæ est effectus divinæ dilectionis in nobis, & qua homo fit dignus vita æterna, & quam mortale peccatum excludit, hæc autem sine dubio est gratia habitualis. Et dum ita concludit: *Et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*, satis significat se loqui de potentia absoluta, nam si oppositum esset possibile, saltem de potentia absoluta, optime posset intelligi.

2. Opinio. 4 Secunda sententia referri potest ex P. Vazquez, qui in aliquibus rebus differt a præcedenti, in aliis vero convenit. Ille enim in primis distinguit inter peccatum originale, & actuale, & de originali fatetur, posse remitti non solum sine gratia habituali, sed etiam sine ulla physica mutatione peccatoris, ut expresse tradit 1.2.disput.206. num.10. cujus rationes postea videbimus. De peccato autem personali, in quocumque statu ab homine committatur, dicit in primis, non posse remitti, neque excludi ab homine sine aliqua ipsius mutatione, non solum physica, sed etiam supernaturali, ut late probat disput.207.cap.1. Addit vero posse remitti sine habituali gratia per actum charitatis, vel contritionis, ex alio tamen fundamento, nimirum, quod talis actus est forma sanctificans: ex hypothesi vero, quod sanctificatio non fiat per talem actum, vel quia non est sufficiens forma, vel quia non datur de facto in peccatore, docet cum præcedenti opinione, non posse remitti peccatum sine gratia habituali. Quia non potest remitti peccatum actionis sine supernaturali forma inhærente, & sanctificante, hæc autem vel est sola habitualis gratia, vel ad summum est duplex, scilicet, actus perfectæ, & supernaturalis conversionis in Deum, & habitus; ergo si actus non detur, necessarius erit habitus.

3. Opinio distinguens. 5 Tertia opinio distinguit inter gratiam in esse qualitatis, & in esse gratiæ, id est, inter gratiam prout nunc datur, estque vera qualitas realis inhærens animæ, & propria justorum, vel prout dari potest a Deo per solam acceptationem, & extrinsecum favorem, seu amorem. Dicuntque hujus opinionis auctores sine gratia, quæ sit qualitas inhærens, posse remitti peccatum, sine gratia vero, quæ saltem per extrinsecum favorem conferatur, non posse peccatum remitti. Ita videtur sentire Soto in 4.distin.15. quæst. 1.art.2.dub.ult.ubi prius dicit, Deum remittere peccatum, hominem in suam gratiam restituendo, ac recipiendo. Quia esse in peccato nihil aliud est, quam esse in macula, macula autem non est, nisi carentia gratiæ, quæ hominem reddit Deo invisum, & odio dignum, remittere ergo peccatum nihil aliud est, quam hanc maculam delere; hæc autem macula non potest deleri, nisi per gratiam, quæ illi formaliter opponitur; ergo non potest homini peccatum remitti, nisi in gratiam Dei redeat, & consequenter (ut ait) *fiat bonus, & justus, & Deo dilectus dilectione supernaturali, & amicabili*. Et nihilominus postea subjungit hæc verba: *Non dico, non posse Deum remittere culpam, quin infundat qualitatem, quæ est gratiæ, nam etsi lege ordinaria illam infundat, tamen per potentiam absolutam potest sine illa qualitate facere hominem sibi gratum: sed dico, Deum remittere peccatum mortale, aut originale, esse, hominem, quem invisum habebat, & oderat, charum sibi facere, & gratum*. Eandem doctrinam habet libr.2. de Natur.& grat.cap.18.ubi eam videtur extendere ad hominem in puris naturalibus creatum, nam licet potuerit creari in statu medio, id est, sine gratia, & sine peccato, *tamen postquam peccavit* (inquit) *male intelligi potest, quod possit ei peccatum remitti, nisi per dilectionem, qua Deus eum diligat, atque adeo per hoc, quod eum in suam gratiam recipiat*. Eandem doctrinam imitatur Medina 1.2. quæst.110. art.2. ubi ait, posse hominem justificari, & gratum fieri per gratiam, quæ non sit qualitas inhærens, & videtur loqui de homine, etiam si prius esset in peccato. Quod apertius tradit in quæst.113.art.2.in 2.dubio inter Catholicos concl. 2. & sequentibus, & postea tractans dubium, an peccatum, & gratia ex natura sua opponantur, ait, cum Theologi similem quæstionem tractant, non quærere de qualitatibus animæ inhærentibus, sed de peccato, ut offensa, & de gratia, ut facit gratum. Et licet sentiat, qualitatem gratiæ natura sua facere hominem gratum, tamen sentit posse nihilominus fieri gratum sine inhærente qualitate, & consequenter sine tali qualitate posse illi remitti peccatum. Eandem sententiam approbare videtur Cumel.dicta quæst. 113. artic.2. disput. 2. dicit tamen tam multa, & tam varia, ut nihil firmum de illius sententia affirmare possimus. Fundamentum autem hujus sententiæ satis in illius declaratione indicatum est, & postea illud expendemus.

6 Quarta opinio simpliciter docet, non esse necessariam gratiam habitualem de potentia absoluta, ut peccatum remittatur, nec distinguit inter gratiam, quæ sit qualitas, vel quæ alio quocumque modo reddat hominem gratum Deo, vel proprie amicum, quia ad remissionem peccati satis est, ut tollatur ratio inimicitiæ, & odii, etiamsi propria amicitia non contrahatur, nec persona fiat speciali modo grata, sed tantum non ingrata. Ex Thomistis tenent hanc sententiam Conradus 1.2.quæst.113.artic.2. circa corpus articuli, approbat enim sententiam Scoti, & dicit non esse contrariam D. Thomæ, qui in alio sensu loquutus est, utique de remissione peccati perfecta, per quam omnia, quæ peccatum destruxerat, reparentur, saltem quoad pacem, & amicitiam inter Deum, & hominem. Idem fere dixit Ferrar.3.contra gent.cap.157. Idem sentit Ledesma 4.part.1. quæst.27. art.2.quatenus in 3. propositione D.Thomam exponit de remissione perfecta, licet in fine dicat, illam esse contra Scotum. Ex aliis Theologis docuit hanc sententiam Alensis 4.part.quæst.17. membr.4.§.1. in corpore, Bonavent.in 4.distinct.17.part.1.art.1.quæst.1. & Argen.in 4.distinct.1.quæst.3. art.3. & in ea conveniunt a fortiori Scot.in 2.distin.28.§. *Ad quæstionem*, & in 4.distin.1.quæst.6.ubi de peccato originali, & de aliis distin.14.§.*De secundo*, & distin.16.quæst.2. Gabriel similiter de originali, distinct.4.quæst.1. artic.1. notab.3.& de aliis distin.14. quæst.1.artic.1.& 2. Gregor.in 1.distinct.17.quæst.1.artic.2. Okam 4.quæst.3. liter.E, & quæst.9.liter.M. Aliaco in 1.quæst.9. Medin. C.de Pœnitent.tract.1.quæst.7.& 12. Angles in 4.part. 1.quæst.1.de Sacrament. pœnit.artic.3. difficult.10. & art.5. Denique favet Vega lib.5.in Trident.cap.2.quatenus dicit, posse Deum remittere peccata, quin hominem amicum suum faciat. Idem insinuat Walden. lib.7.cap.24.in toto discursu capitis, & in fine præsertim. 4. Opinio absolute affirmans.

tim. Fundamenta hujus sententiæ postea videbimus. Nam quia hæc quæstio varia puncta involvit, ea distinctius proponere, & sigillatim omnibus satisfacere operæ pretium visum est.

Quæstio jactatur primo de homine in puris naturalibus Varia Theologorum placita.

7 Primo ergo videndum est de homine in puris naturalibus creato, & contra rationem naturalem peccante. Nam auctores primæ opinionis indifferenter loquuntur, atque ita videntur universaliter loqui de homine peccante in quocumque statu. Nonnulli vero etiam in particulari expresse docent, in illo statu non potuisse hominem a peccato mundari, nisi per gratiam supernaturalis ordinis ad altiorem statum elevaretur, & in gratiam reciperetur, quod aliqui intelligunt de gratia in esse gratiæ, alii de gratia inhærente, vel actuali, vel habituali. Quibus non parum favet D.Thomas quæst.113.art.2.ad 1.dicens, licet homo, antequam peccet, possit esse in statu medio per negationem gratiæ, & culpæ, quem vocat statum innocentiæ, nihilominus si prius existens in illo statu offendit Deum, non posse ad illum restitui, neque a peccato mundari, nisi per infusionem gratiæ, & loquitur de eadem, in qua in corpore articuli loquutus fuerat. Et hanc sententiam, loquendo indifferenter de aliqua immutatione physica supernaturali defendit acriter Vazq. disput.207. art.1.& tenuit Medina dicto art.2.& cum Cajetano (ut ait) & contra Victoriam, cujus sententiam prius probaverat, quam ibi retractat, ut ipse etiam dicit. Fundamentum est, quia peccatum commissum, etiam in puris naturalibus, avertit hominem a fine supernaturali, & privat illum de se gratia Dei, & fit illa indignus, & dignus odio Dei, & præterea pœna tam sensus, quam damni, hæc autem tolli non possunt, nisi per rectitudinem supernaturalem, quam confert gratia. Et confirmatur, quia peccatum expelli non potest, nisi per formam inhærentem, quæ connaturalem repugnantiam cum illo habeat, sed extra gratiam habitualem nulla est talis forma, vel ad summum esse potest actus supernaturalis conversionis perfectus, quia naturalis actus moralis, qualiscumque cogitetur non potest tantam vim connaturalem habere; ergo necessaria est rectitudo supernaturalis. Minor probatur, quia si in statu puræ naturæ actus naturalis esset per se sufficiens ad expellendum peccatum, nunc etiam sufficeret, quia hoc non pendet ex arbitrio, vel institutione, sed ex valore, vel condignitate operum ipsorum. At vero in illo statu peccatum mortale esset ejusdem offensionis, & indignitatis, cujus nunc est, & naturale opus non esset melius, quam nunc sit; ergo vel nunc etiam naturalis rectitudo potest peccatum expellere, vel tunc etiam non posset; primum dici non potest, ergo nec secundum.

Hæc opinio suadetur ratione.

Deciditur quæstio quo ad statum puræ naturæ.

8 Nihilominus verissima sententia est, potuisse Deum in eo statu remittere peccatum mortale homini, nullum habitum, actum, vel auxilium supernaturalis ordinis illi infundendo, sed per actus aliquos rectos illi statui convenientes, tanquam per dispositiones congruas, quibus Deus suam liberalem remissionem, & condonationem posset adjungere. Ita sentiunt a fortiori Scotus, & Sectatores ejus. Et tenuit Victoria insignis Theologus inter Thomistas, quem retulit Medina supra. Et ipse in eadem 1. 2. quæst.2. artic.8.in fine, & quæst.109.artic.2.circa finem illam sententiam probaverat, quam etiam sequitur Cumel. supra, & Lorca disput.37. de Grat. dub.2. appendice. Probatur primo destruendo fundamentum contrariæ sententiæ, quia in eo statu peccatum non averteret hominem a Deo, ut fine supernaturali, sed tantum ut est finis, & auctor naturæ; ergo non est, cur ad illud peccatum tollendum sit necessaria gratia elevans hominem ad finem supernaturalem. Antecedens probatur ex D.Thoma quæst.28.de Veritat.artic.2.in corpore dicente, quod *aversio intelligitur a bono incommutabili*, *quod quis poterat habere*, *respectu cujus se impotentem facit*, *alias aversio non esset culpabilis*. Unde sic argumentor, in statu puræ naturæ non poterat homo consequi bonum incommutabile, quod est Deus ut finis, & objectum beatitudinis supernaturalis, quia nec esset tunc ordinatus ad illum finem, nec habuisset facultatem convertendi se ad illum, nedum consequendi illum; ergo peccando non averteretur a Deo, ut fine supernaturali. Probatur consequentia; tum quia aversio solum esse potest, ubi potest esse conversio; tum quia tunc non poterat esse voluntaria, & consequenter nec culpabilis aversio; ergo nec poterat esse aversio, ut recte dixit D.Thomas, repugnat enim esse inculpabilem, & esse aversionem peccati, quia aversio in genere mali moralis constituitur, estque præcipua malitia mortalis peccati. Unde sicut repugnat esse peccatum, & non esse voluntarium, ita etiam repugnat esse aversionem, & esse involuntariam, & inculpabilem.

1. Ratio hujus resolutionis.

Explicatur ratio proxime facta.

9 Et confirmatur, ac declaratur, nam aversio non dicit tantum negationem conversionis, sed privationem non tantum physicam, sed moralem, quæ consistit in carentia bonitatis debitæ vel ex lege, vel ex ipsa rei natura. Unde homo in illo statu quoad suam personam non esset quidem conversus ad finem ultimum supernaturalem, etiam ante peccatum, quia nec per habitum, nec per actum, nec per naturalem inclinationem, nec etiam per divinam ordinationem posset dici conversus ad illum finem, cum ad illum nec naturaliter, nec supernaturaliter esset relatus: & tamen nec dici posset aversus ab illo fine, quia aversio proprie significat privationem, & maculam moralem; ergo similiter peccatum illius hominis, licet non potuerit esse conversio ad finem supernaturalem, non potest dici aversio ab eodem fine, quia contraria conversio non erat ei debita, nec ex natura talis status, nec ex lege aliqua. Imo actus etiam boni talis hominis carerent tali conversione, & non propterea haberent, vel inducerent aversionem, quia contraria conversio non erat eis debita, imo vero nec possibilis. Et quamvis inter actum bonum, & malum possit assignari discrimen, quod actus bonus de se est capax relationis ad finem supernaturalem, non autem actus malus, nihilominus hujusmodi discrimen, supposito illo statu, est impertinens ad aversionem actus mali, quia & illa capacitas actus boni est valde remota, & ut ita dicam, mere obedientialis, supposito autem statu illo, actus est proxime, & simpliciter talis relationis, quia sine gratia fieri non potest, & e contrario in peccato, non obstante incapacitate, carentia illius relationis est mere negatio, & non est aliquid morale, nec culpabile. Quapropter minus vere, & per exaggerationem dicitur peccatum illud futurum fuisse tunc offensionem Dei, ut est auctor, aut finis supernaturalis, falsum enim est hoc, quia nec Deus tunc præciperet homini, ut auctor supernaturalis, nec in ordine ad se, ut finem supernaturalem; ergo tantum esset offensa Dei ut Domini, & legislatoris, seu provisoris, ac finis naturalis.

2. Ratio ex destructione oppositæ.

10 Secunda ratio assertionis esse potest per destructionem fundamenti contrariæ sententiæ, sequiturque ex præcedenti ratione, quia nulla vera repugnantia ostendi potest in hoc, quod Deus remittat peccatum in illo statu acceptando gratis, ut sufficientem præparationem ex parte hominis actum contritionis, amoris naturalis Dei tantæ perfectionis, quantæ per vires naturales voluntatis cum generali influentia primæ causæ tunc fieri posset, quicquid sit de gradu, & modo illius perfectionis, de quo in lib.1. satis dictum est, sed non est negandum divinæ potentiæ, quidquid non repugnat, ergo. Probatur major, quia si qua esset repugnantia, esset maxime illa, quæ per fundamentum contrariæ sententiæ ostendi creditur, at vero fundamentum illud eversum est in præcedenti argumento; ergo. Declaratur minor, quia in assumptione illius fundamenti primum omnium pronebatur peccatum hominis in statu puræ naturæ avertere hominem a Deo, ut fine supernaturali, quod falsum esse probatum est. Deinde addebatur, peccatum illud de se privare hominem gratia Dei, quod facile potest admitti, & negari inde aliquid sequi, quia parum refert, quod de se privet, si de facto non privaret. Nam de se privare solum dicit potestatem, quam peccatum ex se habet, hæc autem potestas peccati non aggravat malitiam hominis, quando nec de facto tale damnum infert, nec talis conditio peccati prævideri potest ab homine, & consequenter nec imputari; inde

ergo

ergo non haberet majorem malitiam, quam mere naturalem, quæ sine bonitate supernaturali posset auferri. Ad majorem vero declarationem distingui potest illa propositio, quod peccatum illud de se privaret gratia, scilicet, vel per se ac formaliter, falsum est, remote, & per accidens, verum est, sed illatio, quæ inde fit nullius est momenti.

Peccatum dupliciter gratiā expellit.

11 Duobus itaque modis potest intelligi, peccatum privare gratia, primo quia in se continet moralem aversionem ab ultimo fine ipsius gratiæ, & per se meretur, & de se inducit talem privationem etiam in subjecto proxime capaci, & habentem debitum habendi talem gratiam: & hoc voco formaliter, & per se privare hominem gratia. Et ideo nego, peccatum hominis in statu puræ naturæ de se privare gratia hoc modo, quia nec esset aversio a proprio fine ultimo gratiæ, ut jam probavi, nec per se mereretur privationem gratiæ; quia non esset a persona proxime capaci gratiæ, habente debitum illius. Sic ergo falsa est assumptio, etiam quoad illam partem. Alio ergo modo potest peccatum illud dici de se privare hominem gratia, quia de se est tale impedimentum, ut, illo stante, homo fit quasi contrariæ incapax gratiæ, & hoc admitto, dico tamen modum illum esse per accidens, quia solum est, ponendo obicem, & remote, quia non est ex directa exclusione gratiæ, sed quasi ex remotione fundamenti, quia rectitudo gratiæ esse non potest, nisi supponat rectitudinem naturæ, quam illud peccatum auferret. Et ideo nihil valet illatio, quæ inde fit, quia ille modus impediendi gratiam in eo statu non augeret malitiam, quia nec esset prævisus, nec etiam esset debita carentia talis impedimenti ratione ipsius gratiæ, quandoquidem neque habere gratiam erat tunc sub obligatione. Unde ad tollendum illud impedimentum non esset necessaria rectitudo supernaturalis, sed sufficeret naturalis cum Dei condonatione, quæ auferendo peccatum auferret obstaculum gratiæ, & privationem impropriam ac remotam, & per accidens ejus. Et hanc distinctionem notare oportet, nam per æquivocationem, vel confusionem unius modi cum alio, exaggeratur deformitas, vel obliquitas illius peccati in eo statu, ac si in illo esset aliquid contra rectitudinem supernaturalē, quæ non, nisi per contrariam rectitudinem supernaturalis ordinis auferri possit, cum tamen revera nihil tale sit, sed solum quoddam obstaculum quasi materiale, quod sub formali ratione obstaculi non imputaretur tunc operanti ex defectu notitiæ, & obligationis totius ordinis supernaturalis, & illo in suo ordine ablato, maneret homo tam capax supernaturalis perfectionis, & quasi expeditus ad illam, quantum erat in pura natura.

Ruunt in argumēto objecto.

12 Unde facile evanescunt cætera, quæ in illo fundamento addebantur, dicebatur enim ulterius, peccatum illud reddere hominem gratia Dei indignum, id enim non est verum proprie per se, quia illud peccatum non esset privatum ordine gratiæ, remote autem, & per accidens est verum, quia ponit aliquid in homine, quod ratione suæ malitiæ ponit speciale, & sufficiens obstaculum gratiæ: tamen quia hæc indignitas non transcendit deordinationem naturalem, ablata illa, & restituta rectitudine naturæ, sufficienter tolleretur sine alia gratia, vel rectitudine supernaturali. Dicebatur præterea, peccatum illud constituere hominem dignum odio. Respondetur autem eodem modo id esse verum, & ratione illius imperfectissimæ amicitiæ, quam homo in eo statu posset cum Deo habere, per se autem non redderet dignum odio bonis supernaturalibus contrario, quia propter tale peccatum non posset privare hominem bonis supernaturalibus, sed posset (ut ita dicam) obfirmari in proposito non dandi illa, quod habuisse supponitur cum ponitur creasse hominem in puris naturalibus: sed nihilominus illud met obstaculum auferri posset per gratuitam Dei benevolentiam contentam intra ordinem naturalem remittendo priorem offensam, media aliqua rectitudine naturali, per actum naturæ consentaneum, ut nunc loquimur. Denique addebatur, tale peccatum esse dignum æterna pœna tam sensus, quam damni, quod levius est, quia illa dignitas pœnæ, qualiscumque sit, aufertur ablato peccato, neque ad illius remissionem est necessaria rectitudo specialis, ut etiam nunc constat in remissione æternæ pœnæ. Ut tamen res tota perspicua sit, dico ulterius, peccatum mortale in eo statu meriturum quidem fuisse pœnam æternam, quia hæc æternitas respondet aversioni a Deo, & offensioni, ac injuriæ ejus, quæ tunc etiam committeretur, & infinitatem suam haberet ex infinitate personæ offensæ, nihilominus tamen pœna ipsa, quæ futura esset æterna, non transcenderet ordinem providentiæ naturalis, & quoad pœnam sensus nescimus, qualis futura esset, facile tamen posset Deus illam præscribere tali statui, & modo peccandi accommodatam. Quod autem attinet ad pœnam damni, solum esset perpetua carentia beatitudinis naturalis. Nam licet talis homo cariturus esset etiam supernaturali beatitudine, non tamen in pœnam, nec per modum privationis, nam illa carentia communis esset omnibus hominibus, quantumvis recte in eo statu viventibus, quantum, & quomodo possent. Unde facile intelligitur, potuisse reatum illum, vel dignitatem æternæ pœnæ sine gratia auferri, quia, ut auferretur, non esset necessarium hominem fieri dignum vita æterna supernaturali, aut disponi ad gratiam, cui ille est connaturalis, sed satis esset redire ad dignitatem, vel proportionem connaturalis beatitudinis, sublato peccato mortali, quod illam impediebat, aut ab illa deturbabat.

Solutio alterius.

Ad ultimū quod dicebatur

Respōsio quorundā ad confirmationē.

13 Circa confirmationem illius fundamenti dixerunt aliqui, posse Deum efficere qualitatem, quæ nunc elevet hominem ultra finem naturalem, sed ita perficiat naturam in suo ordine, ut sit omnino incompossibilis cum peccato, & cum statu peccati avertentis a fine naturali. Adduntque sine infusione talis qualitatis non potuisse Deum remittere peccatum in illo statu. Sed utrumque dictum sine auctoritate, vel ratione excogitatum est, & vix concipi potest, ideoque non videtur evasio probabilis, aut verisimilis. Nam in primis qualitas illa vel esset in essentia animæ, vel in potentiis, non primum; tum quia per illam non participaretur novo modo divina natura, neque ad aliquid aliud deserviret; tum etiam, quia, licet daretur, esset imperfecta quædam dispositio, & ideo non haberet, unde includeret omnimodam repugnantiam cum peccato non solum in ordine ad absolutam potentiam, ut dicti auctores intendunt, fingentes, implicare contradictionem, talem qualitatem esse in homine peccatore, quod nulla ratione probabili defendi potest: verum etiam nec in eo sensu, in quo supra diximus, gratiam formaliter repugnare peccato, quia in illa qualitate non esset fundamentum hujus repugnantiæ, quod in gratia esse ostendimus, & aliud excogitari non potest. Si vero talis qualitas fingitur esse in aliqua potentia, certe non excluderet perfectionem omnium habituum, qui per accidens infundi possunt, alias non esset qualitas ordinis naturalis; ergo non haberet majorem repugnantiam cum peccato quam habeat habitus amoris Dei acquisitus, de quo certum est, posse etiam naturaliter manere in homine peccatore: illa ergo responsio improbabilis est.

Displicet.

Solvitur confirmatio.

14 Respondeo igitur, falsum esse quod assumitur, peccatum non posse remitti sine forma physica formaliter incompossibili. Quin potius dicimus inprimis, remissionem peccati fieri non posse per aliquam solam physicam formam absque remissione Dei, ut supra ostensum est. Deinde licet optimo modo fiat per formam physicam, cui sit connaturalis, & debita hæc remissio, non est tamen hic modus adeo necessarius, ut non possit a Deo aliter fieri: nec talis necessitas hactenus probata, vel probabiliter suasa est. Et paulo post ostendemus, posse fieri remissionem peccati, etiam homini ordinato ad finem supernaturalem, per solum actum charitatis, cum tamen ille non sit forma sanctificans, nec talis, cui per se, ac proxime debeatur remissio peccati, ut supra ostensum est. Veruntamen respondendo ad hominem, illi, qui docet, actum infusæ charitatis esse formam per se, ac physice expellentem peccatum commissum contra Deum, ut finem supernaturalem, & ab illo avertens, diceremus consequenter etiam in statu puræ naturæ

dile-

dilectionem naturalem super omnia Dei, ut auctoris, & finis naturæ, vel efficacem detestationem peccati ex eodem amore conceptam futuram fuisse formam efficaciter expellentem peccatum in illo statu commissum; nam haberet eandem proportionem, & eandem infinitatem objectivam, quæ supponitur sufficere juxta illam sententiam, & restitueret actui æqualem bonitatem, & converteret hominem ad eum, a quo erat aversus.

Variæ evasiones confutantur.

15 Scio, varias responsiones, & differentias assignari, sed nulla est solida, nec satisfacit. Primo dicitur dilectionem supernaturalem convertendo hominem ad Deum finem supernaturalem, convertere etiam ad ipsum, ut finem naturalem, dilectionem autem naturalem convertendo ad Deum finem naturalem, non statim convertere ad finem supernaturalem, peccatum autem semper avertere a Deo sub utraque ratione. At vero hoc, quod sumitur, falsum est, quia jam ostendimus, peccatum commissum in statu puræ naturæ non includere aversionem a fine supernaturali, & ideo amor naturalis Dei, licet convertat ad ipsum ut naturalem finem, tollere posset totam aversionem peccati contrarii. Alia responsio est, non dari amorem super omnia ordinis naturalis. Sed hoc falsum esse in lib. 1. ostensum est. Alia denique esse potest, in homine semel lapso non posse dari talem amorem sine gratia. Sed hoc etiam non obstat; tum quia posset dari per auxilium speciale ordinis naturalis sine rectitudine supernaturali, & hoc satis nobis est; tum etiam, quia, licet non possit dari omnino efficax, & stabilis, posset dari pro aliquo momento ex toto affectu hominis, & cum vero proposito faciendi, quicquid in ipso esset. Et hoc consequenter loquendo, judicari deberet sufficiens, ut repugnaret peccato, & expelleret illud. Denique esto non esset de se forma tam efficax adversus talem peccatum, sicut dilectio infusa respectu sui contrarii, nihilominus esse posset sufficiens, ut acceptaretur a Deo ad talis peccati remissionem: nulla enim umbra repugnantiæ in hoc ostenditur. Nec sequitur, similem actum nunc esse posse sufficientem dispositionem ad remissionem peccati; tum quia nunc peccatum avertit a Deo, fine supernaturali, quod tunc non haberet, & ita nunc est major offensa, & injuria Dei, quam tunc esset; tum etiam, quia nunc peccatum proprie privat gratia, & per solam illam potest connaturali, & debito modo auferri, & actus naturalis non potest ita gratiam disponere, sicut potest supernaturalis; tum denique, quia hæc est divina institutio, quamvis enim sufficientia, vel proportio talium actuum ad hos, vel illos effectus non pendeat ex sola institutione Dei, tamen etiam non sufficit naturalis, vel supernaturalis conditio actuum sine institutione, nam per illam consummatur modus, vel necessitas talis, vel talis actus ad remissionem peccati. Quæ institutio licet ordinarie accommodetur naturis rerum, aliquando aliquid addit illis, ut in justificatione per sacramenta nunc videmus: & ita in ordine ad divinam potentiam, & maxime ex hypothesi cujusdam status puræ naturæ facilius potest immutari.

Suadetur ultimo vera sententia.

16 Ultimo ex morali consideratione non parum nostra hæc sententia persuadetur. Deus enim potest habere perfectam providentiam cum qualibet re intra ordinem naturæ, pertinet autem ad hanc providentiam non solum conferre bona, sed etiam auferre mala, & impedimenta beatitudinis naturalis; ergo potest Deus hanc providentiam exercere cum homine in puris naturalibus, remittendo illi peccatum sine elevatione ad finem supernaturalem. Responderi potest ex Soto supra, in eo statu saltem fuisse necessariam benevolentiam Dei, quia sine hac non remittitur peccatum, cum homo non possit pro illo satisfacere, & multo minus in puris naturalibus, quam nunc, benevolentia autem Dei est quædam gratia, quia non potest Deus habere specialem benevolentiam ad aliquem, nisi acceptet illum in suam gratiam. Sed hæc responsio non enervat rationem factam, quia in primis ipse Soto fatetur, illum modum gratiæ non necessario esse per infusionem qualitatis. Deinde non transcenderet liberalitatem quandam naturalis ordinis, quia tantum malum quoddam ejusdem ordinis tolleret. Unde distinguere oportet duplicem liberalitatem, seu benevolentiam specialem. Nam quædam esse potest collativa boni, alia tantum ablativa mali, ut per se constat; tunc ergo non esset necessaria collatio boni, sed sola ablatio peccati, & ideo non oportet Deum facere talem hominem sibi gratum speciali modo, sed tantum facere sibi non inimicum, nam per hoc maneret acceptus, seu dilectus intra ordinem naturalem, & in ordine ad beatitudinem naturalem. Confirmat tandem hanc sententiam Scotus, quia posset Deus illum hominem post peccatum anihilare, & postea iterum creare, tunc autem necessario reproduceretur sine peccato, quia peccatum semel extinctum per destructionem subjecti non potest reparari per solam actionem Dei; ergo potest Deus reducere hominem peccatorem ad statum puræ naturæ mediis illis mutationibus; ergo etiam sine illa continue conservando subjectum, quia non est major repugnantia: cui rationi solet variis modis occurri. Sed non libet in hoc immorari, quoniam aliæ sufficiunt.

17 Secundo dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, in quo ulterius considerare oportet, potuisse Deum de absoluta potentia sua ordinare hominem ad illum finem per actus rectos procedentes ab actualibus auxiliis sine habitibus infusis, & consequenter sine debito habendi sanctificationem internam per habitualem gratiam, seu justitiam inhærentem. Potuit item Deus ordinare hominem ad gloriam supernaturalem mediante habituali gratia, & debito habendi illam, sicut nunc fecit. Si ergo Deus priori modo hominem condere, eique providere voluisset, assero consequenter, etiam potuisse illi perfecte remittere peccatum sine infusione habituum gratiæ, & donorum conservando illum cum eadem ordinatione ad finem supernaturalem, & cum debito tendendi illum usque ad ejus consecutionem. Dico autem, *perfecte*, quia posset talem hominem integre restituere ad statum, in quo antea erat, excepta solum rectitudine innocentiæ, quæ in nunquam peccasse consistit: hæc enim per nullam justificationem restituitur, vel restitui potest, ideoque etiam nunc non est ad perfectam peccati remissionem necessaria. Probatur ergo assertio, quia si in illo statu creatus homo peccaret, posset etiam resurgere intra eundem statum, saltem per actus procedens ab auxiliis; ergo posset illi remitti peccatum sine infusione habitus, qui, ut dixi, in omni ordine providentiæ potest Deus & auferre mala, & conferre bona. Secundo, quia tunc peccatum non privaret hominem habitu gratiæ, quia non supponebat illam, nec homo tunc esset capax talis privationis, quia non esset ordinatus ad habendam gratiam; ergo non est, cur gratia esset necessaria in illo statu ad tollendum peccatum. Præterea macula peccati in illo statu non includeret physicam privationem gratiæ: ergo sine contrario habitu tolli posset. Denique dilectio Dei super omnia, vel contritio esset tunc forma maxime proportionata ad remissionem peccati, sive existimetur, per se posse delere totam maculam, & offensam, quam peccatum induxit, sive quia Deus facile posset illam acceptare, & illi adjungere condonationem, quam nunc habituali gratiæ conjungit, licet non ex eodem, vel æque connaturali debito. In hoc enim nulla repugnantia, vel indecentia probabiliter ostendi potest, imo nec difficultatem alicujus momenti in hoc video.

Assertio de homine ordinato ad finem supernaturalem.

18 Tertio dicendum est de homine ordinato ad finem supernaturalem, & habente prius gratiam habitualem, & amittente illam per peccatum. Dico autem, *amittente illam*, quia si non obstante superveniente peccato, Deus conservaret habitum gratiæ in tali homine, sicut ostendimus facere potuisse, sine dubio etiam posset illi remittere peccatum sine nova infusione habitus, vel augmento ejus. Non enim esset illud peccatum irremissibile, ut per se constat, nec novus habitus gratię ad illam remissionem necessarius esset, cum unus præexistere supponatur, & ille de se sufficiat, & alter, vel repugnet simul multiplicari in eodem subjecto, saltem secundum rectum, & connaturalem ordinem, vel sit etiam superfluus ad illum effe-

Assertio quoad secundum modum ordinandi hominem ad finem supernaturalem.

effectum, quia non plus repugnarent formaliter peccato duo habitus, quam unus: & eadem ratione neque augmentum prioris habitus gratiæ addere, vel fingere oportet; tum quia fieri potest, ut nulla causa, vel ratio augmenti ex parte hominis intercedat, nec est necessarium, ut Deus illud dare cogatur, etiam si velit peccatum remittere; tum etiam, quia intensio gratiæ habitualis per accidens se habet ad remissionem peccati mortalis, minima enim gratia per se satis est ad remissionem peccatorum, in quacumque multitudine, vel gravitate præcesserint, in illo ergo casu remitteret Deus peccatum, si vellet homini disposito per aliquem actum per solam gratuitam condonationem sine alia habituali immutatione positiva: & tunc talis remissio fieri posset etiam per respectum ad gratiam præexistentem in tali persona, nimirum ut illi proportionatam, & connaturalem, & ut sic illa remissio esset perfecta, & connaturalis, supposito tali statu. Nunc ergo non de illo singulari, & miraculoso casu loquimur, sed de ordinario, in quo homo ordinatus ad finem supernaturalem, & prius justificatus per gratiam habitualem, postea per peccatum illam amittit. Potestque tam de originali, quam de personali peccato distincte tractari, quia in illis diversitas rationis, & opinionum varietas invenitur. Tamen quia ad remissionem peccati originalis solius per se non est necessarius actus operantis, & nunc solum agimus de remissione peccati, quæ per actum sine habitu fieri potest, ideo de originali peccato dicemus melius capite sequenti, & ita superest dicendum de remissione peccati actualis in homine elevato ad finē supernaturalem, & relinquentis in anima propriam privationem gratiæ habitualis.

19 In quo puncto dico ultimo, fieri quidem non posse, ut perfecte remittatur peccatum ab homine in tali statu commissum, nisi in gratiam Dei per justitiam inhærentem restituatur, nihilominus tamen Deum de absoluta potentia sua posse sine infusione habitus gratiæ ita remittere tali homini peccatum, ut simpliciter non maneat inimicus, nec peccator, seu in statu peccati. In hac assertione conveniunt auctores quartæ opinionis, & quoad qualitatem gratiæ consentiunt tertiæ opinionis auctores. Et prior quidem pars manifesta est, quia macula talis peccati includit physicam privationem gratiæ, privatio autem non tollitur perfecte, nisi per habitum oppositum. Maxime quia cum actuale peccatum illam maculam induxerit, non potest dici perfecte remissum, quamdiu tam grave malum non reparatur. Ex juxta hanc partem exponunt multi Thomistæ, ut supra retuli, D. Thomam dicta quæst. 113. negantem, posse Deum remittere peccatum sine gratia. Nam licet aliqui conentur exponere illum locum de potentia ordinaria, sicut alium tertiæ partis de necessitate pœnitentiæ supra tractatum; tum quia videtur eadem ratio; tum etiam, quia probationes, quas adducit, & propositiones, quas sumit, præsertim in argumento *Sed contra*, & in solut. ad 1. solum procedunt de lege ordinaria. Nihilominus verba illius articuli magis cogere videntur, ut supra pro prima sententia ponderatum est. Erit autem id verum de perfecta remissione in sensu declarato, ut Conrad. & Ferrar. dixerunt & maxime procedet stante præsente institutione divina consentanea rebus ipsis, & naturæ gratiæ, & malitiæ peccati, nam, illa ordinatione supposita, non poterat privatio gratiæ non manere sub ratione privationis, & maculæ, ut ex dicendis magis patebit. Altera pars, in qua est difficultas, probatur primo, quia potest Deus dare tali homini dilectionem sui super omnia, & veram contritionem per auxilium speciale sine infusione alicujus habitus, ut ex dictis in libr. 6. suppono; ergo posset etiam statim remittere illi peccatum acceptando illum actum, ut sufficientem conversionem, ac si esset sufficiens satisfactio. Esto enim ille actus per se non sit forma expellens peccatum, nihilominus nulla est repugnantia, quod Deus illi adjungat remissionem suam. Nam in rigore nulla datur qualitas creata, quæ per solam inhærentiam physicam excludat peccatum sine adjuncta remissione Dei, licet hæc remissio sit magis per se conjuncta, & connaturaliter debita uni formæ, vel qualitati, quam alteri; ergo quamvis actus non ita immediate, & per se postulet remissionem, sicut gratia, nihilominus non repugnabit Deum ex sua libera benevolentia illam concedere, etiam si habitum gratiæ nolit infundere. Unde multi Theologi docent, etiam nunc Deum prius natura remittere peccatum homini jam disposito per contritionem, quam illi infundat habitum gratiæ, ut per remissionem peccati illum propinquius disponat ad gratiam; ergo posset Deus de sua absoluta potentia ibi sistere, & habitum gratiæ non infundere, quia in separatione illius prioris ab hoc posteriori nulla potest ostendi repugnantia. Dicetur forte, licet expulsio peccati dicatur prior in genere causæ materialis, in genere causæ formalis præcedere infusionem gratiæ, & ideo non posse separari. Sed contra hoc est, quia illa causalitas formalis non est primaria in tali forma, respectu expulsionis peccati, alias non posset intelligi ut prior natura, sicut in introductione luminis, & expulsione tenebrarum manifestum est, & ideo illa causalitas formalis gratiæ non obstat, quominus sine illa possit peccatum excludi. Sicut calor formaliter expellit frigus, tamen quia non excludit immediate, & per se primo, ideo expulsio frigoris potest intelligi ut natura prior, & posset sine introductione caloris a Deo fieri. Denique probatur manifeste assertio ex dictis in primo puncto hujus capitis, quia Deus posset remittere peccatum commissum ab homine in puris naturalibus medio solo actu dilectionis naturalis sine habitu, sed non est minor proportio in dilectione supernaturali adversus peccatum avertens a fine supernaturali; ergo non est, cur repugnet, Deum remittere tale peccatum per talem actum sine infusione alicujus habitus.

20 Neque obstabit fundamentum contrariæ sententiæ, nam licet Deus non possit auferre maculam talis peccati quoad omnia, quæ physice includit, seu quoad absolutam carentiam gratiæ sine infusione ipsius gratiæ: nihilominus potest facere, ut, licet carentia illa maneat, non habeat rationem culpæ, seu maculæ habitualis, sed tantum ejusdem pœnæ, vel nocumenti ex illo peccato relicti: & hoc satis est, ut illa sit vera remissio peccati quoad culpam, etiam si non sit ita perfecta, sicut fit per infusionem gratiæ. Posse autem id fieri a Deo probatur, quia illa carentia non manet in ratione maculæ, nisi quamdiu manet in ratione privationis, quia per meram negationem esse potest sine culpa, ut patet de homine in puris naturalibus: potest autem Deus facere, ut talis carentia, licet duret, non habeat rationem privationis propriæ, & moralis; ergo. Probatur minor, quia carentia gratiæ non habet rationem maculæ, & moralis privationis, nisi quatenus in homine intelligitur debitum habendi illam, & aliquo modo voluntarie illa carere: at vero quamvis secundum præsentem institutionem, & ordinationem Dei hoc debitum nunc sit perpetuum, & Deus ex se paratus sit semper ad debitum illud explendum, si per hominem non steterit, potuisset nihilominus alium ordinem providentiæ instituere, quo debitum illud cessaret solo temporis decursu, etiamsi gratiam non infunderet, & sic carentia illius, quæ erat privatio, inciperet esse sola negatio, ac proinde desineret esse propria peccati macula.

21 Hæc ultima propositio in sequenti puncto tractabitur latius, nunc declaratur breviter, quia hoc debitum habendi gratiam non est naturale homini, sed ex lege, & ordinatione Dei pendet, non solum quia ordinatio hominis ad finem supernaturalem est ex gratuita benevolentia Dei naturæ hominis superaddita, sed etiam quia media, & ratio tendendi in illum finem ex eadem voluntate Dei pendent. Potuisset ergo Deus decernere dare hominibus viatoribus gratiam suam ea lege, ut si semel illam peccando perderent, nunquam amplius qualitatem illam habere possent, aut deberent. Vel certe statuere potuisset, ut intra certum tempus viæ illam recuperare deberent, quo tempore elapso, cessaret tam debitum, quam potestas recuperandi illam, quicquid facerent, & nihilominus potuit simul statuere, ut peccatum maneret remissibile pro reliquo tempore viæ mediante dilectione,

Assertio ultima.

1. Pars assertionis patet.

2. Pars probatur primo.

Satisfit opposito fundamento primæ opinionis

Expeditio superioris puncti.

ctione, vel contritione sola. Item posset concedere hanc remissionem ut præcise quo ad solam expulsionem peccati, vel relinquendo hominem quasi in statu puræ naturæ, vel in quodam inferiori statu supernaturali quoad communicationem aliquorum auxiliorum, & actuum abstractivæ cognitionis, & dilectionis Dei, vel etiam cum venia peccati admittendo hominem ad imperfectum statum gratiæ per solam benevolentiam extrinsecam, seu acceptationem ad gloriam. In his enim omnibus nulla apparet implicatio contradictionis. Posita autem hujusmodi institutione, posset homo extra statum peccati constitui sine habitu gratiæ, & carentia ejus per modum solius negationis in eo maneret. Nec faceret hominem odio dignum, quia jam non haberet rationem moralis privationis, & consequenter neque haberet eundem respectum ad actuale peccatum, per quod fuit inducta, quia jam illud ex parte hominis supponitur retractatum, & ex parte Dei remissum, unde solum maneret, ut nocumentum quoddam ex peccato quidem originem trahens, durans autem ex voluntate Dei nolentis gratiam restituere, tale autem nocumentum satis non est, ut reddat hominem odio dignum, sed negative tantum facit, ut non sit homo intrinsece dignus tali amore, cum quo stat, ut neque dignus sit odio, neque positive indignus amore aliquo sufficiente ad destructionem culpæ, quem Deus pro sua libertate præstare potest. Quæ omnia ex dicendis in capite sequenti fient planiora.

22 Per hæc ergo satisfactum est fundamento primæ sententiæ. Ad secundam vero jam sæpe negatum est, ad remissionem peccati esse necessariam formam illi incompossibilem, quod iterum, atque iterum in sequentibus capitulis ostendemus. Unde etiam intulimus in dicta disput. 9. 4. tom. sect. 3. num. 6. non solum posse Deum de absoluta potentia remittere peccatum sine habitu, media dispositione hominis per contritionem, vel dilectionem Dei super omnia, sed etiam per actum minus perfectum attritionis, vel detestationis præcedentis peccati, ita ut quantum est ex parte hominis, peccatum præteritum, vel esse in peccato sit homini simpliciter involuntarium. Quam sententiam, & optime inferri, & veram esse nunc etiam censemus: quia cum dilectio super omnia non expellat peccatum per se sola tanquam forma repugnans omnino cum peccati macula, sed necessaria semper sit remissio ex parte Dei, nulla esse potest ratio, cur non possit Deus suam remissionem concedere cum minori dispositione quæ licet sit minus congrua in ordine ad satisfactionem Dei, vel conversionem in ipsum, nihilominus quantum ad avertendam voluntatem hominis a peccato, sit sufficiens retractio, tunc enim nulla ratio repugnantiæ relinquitur, cum jam ex parte hominis facta sit aliqualis mutatio, ut adjuncta remissione ex parte Dei, possit intelligi aliter se habere voluntas peccatoris ad peccatum præteritum, quam antea se haberet: quod ex dicendis in capite sequenti amplius confirmabitur. Denique ex tertia sententia admittit id, quod dicit de qualitate gratiæ, in reliquis vero, quod addit de gratia in esse gratiæ, quatenus talis gratia existimatur necessaria, putamus, auctores illius sententiæ non loqui consequenter, quia nulla major necessitas absoluta in tali gratia, quam in qualitate gratiæ reperitur. Quoniam ad remissionem peccati, licet sit necessaria gratuita benevolentia ablativa mali, non est necessaria collativa boni. Unde posset Deus velle condonare offensam, & nolle dare homini aliquod supernaturale bonum, nec ad illud eum acceptare, ut in puris naturalibus est manifestum, & in alio statu esset possibile, si Deus mutaret institutionem, ut declaravi. Non est ergo necessaria simpliciter illa collatio gratiæ in esse gratiæ, posset tamen Deus illam adjungere, si vellet, intra limites vero supra præscriptos de modo, quo potest fieri gratus sine inhærente gratia per extrinsecam benevolentiam: nam per illam, ut sic, fieret homo dilectus per acceptationem, saltem ad aliquod supernaturale bonum, non tamen fieret proprie bonus, aut justus, nisi quatenus per proprios actus, seclusis habitibus, potest homo has denominationes recipere, ut supra etiam ostensum est.

Ad secundæ opinionis argumenta.

Ad tertiã opinionẽ.

CAPUT XXIII.

An sine ulla mutatione physica in peccatore facta possit ei peccatum mortale remitti?

1 HOc punctum difficilius esse videtur, quam præcedentia, quia hominem esse in peccato non est tantum peccasse, hoc enim aboleri non potest, esse autem in peccato vere, tollitur, cum peccatum remittitur. Item esse in peccato, non est tantum esse ordinatum ad pœnam, ut sæpe diximus, imo neque formaliter est esse debitorem pœnæ, nam hoc etiam debitum, seu reatus pœnæ, ut est ab homine, est effectus peccati potius, quam peccatum, & aliquo modo potest esse ex lege Dei saltem quantum ad modum, vel determinationem pœnæ. Igitur esse in peccato, est habere in se peccatum per modum habitualis maculæ, quæ hominem reddit dignum odio, & inimicitia Dei. Quæ macula nunc includit carentiam gratiæ, de qua etiam non est quæstio, quia cum gratia sit qualitas physica, clarum est, non posse carentiam tolli sine mutatione physica, sed difficultas est de macula morali. Hoc ergo supposito difficile intelligi posse videtur, hominem vere, & in re ipsa emundari a tali macula sine aliqua mutatione in ipso facta, quæ sit realis, & physica mutatio. Propter quod hanc sententiam tenent non solum hi, qui infusionem habitus, vel actus, vel utramque simul requirunt, sed etiam multi ex his, qui neutrum eorum determinate postulant, neque etiam illi solum, qui putant esse necessariam ad remissionem peccati formam physice incompossibilem illi, sed etiam ex his, qui putant, posse deleri sine infusione habitus per solum actum ut dispositionem: ita enim defendit hanc sententiam Soto in quarta distinctione decima quinta, quæstione prima, articulo secundo, versus finem, & multi moderni Thomistę prima secundę quæst. 113. articulo secundo. Maxime vero illam defendit Richard. in 4. distinct. 1. artic. 6. quæst. 4. & distinct. 17. quæst. 1. qui tam de originali, quam de actuali peccato loquitur. Citatur etiam pro hac sententia Durand. in quarto, distinct. 17. quæst. 1. & in primo, distinct. 17. quæst. prima. Sed in priori loco nihil invenio, in posteriori vero non agit de remissione peccati, sed de habitu gratiæ, & charitatis, & potius dicit de potentia absoluta posse homine fieri gratum Deo sine habitu inhærente, & per denominationem extrinsecam, quamvis non sine acceptatione ad aliquam futuram mutationem, quod nos etiam supra diximus, & non habet connexionem cum dicta opinione, imo oppositæ favere potest, ut dicam. Allegatur etiam Conrad. 1. 2. quæst. 113. articulo secundo. Sed ille potius sentit cum Scoto, ut capite præcedenti notavi. Item refertur Vega libro sexto, in Trident. ubi nihil invenio. Adducitur etiam Petrus Soto lect. 4. de Pœnitent. Sed, ut supra dixi, non loquitur clare de potentia absoluta, imo ex composito ab illa abstrahere videtur. Denique tribuitur hæc sententia Divo Thomæ dicto articulo secundo. Sed vel loquitur de habituali gratia, vel nihil ad præsentem quæstionem pertinens docet, quomodo autem intelligi possit quoad necessitatem gratiæ habitualis, jam supra dictum est. Et facilius ita exponitur aliis locis, ut 3. parte, quæst. 86. art. 2. & in 4. distinct. 1. quæst. 2. artic. 4. quæstiunc. 3.

Esse in peccato quid sit.

Difficultas.

1. Opinio.

2 Contraria sententia est valde communis, tenent eam tam de originali, quam de personali peccato Alens. Bonavent. Argentin. Scotus cum aliis sectatoribus ejus, quos capite præcedenti allegavi. Et idem indicant Conrad. Ferrar. Ledesma, & Vega ibidem citati. Et de originali peccato eam sequutus est Vazquez, licet de peccato actionis aliter sentiat. Et de eadem originali culpa fuit antiqua sententia non solum posse, sed etiam fuisse aliquando remissum parvulis sine infusione gratiæ, ut in circumcisione, & ante illam. Imo etiam de baptismo aliquos idem sensisse colligitur ex capite *Majores* de baptismo, quæ sententia, licet quoad legem ordinariam reprobata sit, quod autem repugnantiam involverit, nunquam est

Opinio contraria.

est a Patribus, vel decretis Ecclesiæ significatum. Atque hæc opinio in aliquo legitimo sensu videtur necessario sequi ex principiis hactenus positis, & ideo breviter, quatenus admittenda sit, explicabimus, priusque de originali, postea de personali dicemus.

3 De priori dicendum videtur, peccatum originale, prout nunc contrahitur ex Adamo, non posse remitti sine infusione gratiæ, potuisse tamen contrahi ita, ut posset sine infusione gratiæ, quoad rationem culpæ auferri. Ut utraque pars intelligatur, & probetur, suppono, non potuisse hominem peccare in Adamo, non præmisso aliquo pacto, & decreto Dei, quia ille ordo non est mere naturalis, sed pendet ex institutione Dei, ex qua ortum est in tota humana natura debitum habendi justitiam, seu gratiam per originem ex primo parente transfusam, & ideo carentia illius gratiæ, cum qua nunc posteri Adæ concipiuntur, rationem habet privationis, & culpæ in suo capite voluntariæ. Jam ergo probatur prior pars, quia nunc ita facta est illa institutio, ut illa privatio gratiæ, quæ nunc est in filio Adæ, tolli non possit sine infusione gratiæ. Quia in primis tolli non potest in ratione generali carentiæ talis formæ, quia talis negatio non tollitur, nisi per affirmationem oppositam. Deinde neque fieri potest, ut non maneat sub ratione privationis, supposita institutione Dei, qua voluit, ut omnes homines generandi ex Adamo possent, & deberent habere gratia, nam institutio illa absoluta fuit, & ratione illius semper durat in homine, quamdiu gratiam non obtinet; ergo carentia illius semper manet in eo sub ratione privationis. Manet etiam cum relatione ad peccatum Adæ, ex quo tracta fuit, quia illa relatio auferri non potest, stante fundamento ejus (quod est ipsa physica privatio gratiæ) & termino ejus, qui auferri non potest, cum sit actus præteritus Adæ; ergo stante dicta institutione, non potest tolli peccatum originale sine gratia. Et hunc puto fuisse sensum D. Thomæ.

Assertio 1 de remissione originalis peccati. Supponendum ad probationem.

Prior conclusionis pars probatur.

4 Deinde probatur altera pars, quia potuit Deus a principio mutare institutionem, seu aliter pactum constituere non absolutum, & quasi perpetuum, sed cum aliqua temporis determinatione, & limitatione, ut si posteris solum imponeret debitum habendi gratiam pro certo annorum numero, vel e contrario si intelligamus, hac lege datam esse justitiam Adæ ad posteros transfundendam, ut si legem transgrederetur, filii ejus gratia privarentur usque ad certum tempus, & non ultra. Hæc enim limitatio non involvit repugnantiam, nec indecentiam, unde cum tota institutio pendeat ex arbitrio Dei potuit sine dubio hoc modo fieri. Hoc ergo posito, etiam si filius Adæ contraheret peccatum originale, nihilominus posset sine infusione gratiæ tolli, quia elapso tempore a Deo præfixo, nihilominus posset Deus tali homini non infundere gratiam, quia illam non promiserat, nec debebat ex vi prioris pacti, sed tantum ex parte hominis jam non esset debitum carendi illa, nec etiam debitum habendi illam, quia utrumque debitum limitatum fuit ad illud tempus ex vi prioris pacti, prout factum supponitur. Deo autem semper liberum erat, etiam post illud tempus non dare gratiam. Quamvis autem illam non daret, homo ille jam desineret esse sub peccato, quia licet careret gratia, illa carentia esset in illo negatio mera, non privatio, quia debitum habendi gratiam jam in illo cessasset. Item illa carentia jam non haberet eundem respectum ad peccatum Adæ, quia re vera ex vi illius peccati non fuit inducta pro illo tempore, sed usque ad terminum designatum. Ergo illa negatio jam non haberet rationem culpæ, nec peccati. Siquis autem recte consideret posito illo modo pacti peccatum illud originale esset quodammodo alterius naturæ, quam nunc sit, quia nunc est de se perpetuum, tunc autem esset temporale. Unde etiam fit, ut transacto illo tempore, non tam remitteretur, quam per se desineret, quia esset velut temporalis suspensio, aut macula, quæ cum ipso tempore transit: vel etiam desineret per incapacitatem moralem subjecti, quia jam non haberet debitum a Deo impositum habendi gratiam, nec debitum carendi illa ex Adamo contractum, sine quo debito non potest carentia gratiæ rationem culpæ habere. Unde etiam fit, ut in eo casu posset Deus non infundere inhærentem gratiam homini post illud tempus, & nihilominus eum secundum illum statum acceptare ad gloriam, & aliquo modo gratum sibi reddere per extrinsecum favorem eo modo, quo supra diximus de absoluta potentia id fieri posse. Et ad hunc modum possunt alii modi divini pacti cum humana natura in Adamo cogitari, quibus positis originalis culpa quoad rationem culpæ tollatur sine qualitate gratiæ. Nihilominus tamen nunquam damnum illatum per Adamum integre repararetur sine gratia: quia ipsamet carentia gratiæ etiam sub ratione negationis considerata est magnum hominis detrimentum, quod semper manet sub ratione nocumenti, licet non maneat sub ratione culpæ, semperque tribui potest Adæ, tanquam primæ radici, & causæ illius nocumenti: nam licet tali tempore jam non duret ex demerito Adæ, nihilominus ab illo originem traxit.

2. Pars probatur.

5 Neque contra hanc resolutionem obstant motiva aliarum opinionum. Errarunt enim antiqui Theologi, qui dixerunt, de facto auferri interdum peccatum originale sine gratia, quia sine dubio loquebantur de peccato originali, prout nunc contrahitur, & sic qui eorum sententiam approbant etiam de possibili, falsum docent. Neque recte comparant transfusionem originalis peccati cum ejus remissione, quia peccatum in privatione consistit, cum sit malum quoddam, & ideo mirum non est, quod peccatum originale potuerit transfundi sine qualitate, vel entitate positiva: e contrario vero expulsio per se postulat infusionem formæ, qua ipsum peccatum privat, & ideo si illud peccatum transfunditur per modum perpetuæ privationis, & in tali persona, & sub tali conditione, ut non possit manere carentia talis formæ, quin sub ratione privationis voluntariæ maneat, mirum non est, quod sine contraria forma auferri non possit. Quæ impotentia non nascitur ex defectu potentiæ Dei, aut meritorum Christi, sed ex repugnantia cum priori institutione, ut declaratum est. Aliud autem fundamentum, quo Argentinas movetur, quia originale peccatum privat rectitudine naturali, quam justitia originalis sine gratia conferebat, & ita etiam potest sine gratia restitui. Hoc (inquam) fundamentum multa falsa involvit. Unum est, Adam non fuisse creatum in gratia, oppositum enim omnino verum est, & saltem habuisse illam ante lapsum, est hodie certum, ut in quarto Prolegomeno dixi. Aliud falsum est, peccatum originale posse tolli per rectitudinem aliquam naturalem, quæ homini lapso a Deo restituatur. Aut enim rectitudo illa naturalis est illa integritas naturæ, quam in subordinatione potentiarum habuit Adam simul cum gratia, & potuisset illam habere sine gratia: aut est aliqua alia, quæ ab illo auctore cogitatur. Primum dici non potest, quia illa integritas naturæ non erat per se necessaria, ad justitiam, vel amicitiam coram Deo. Unde carentia illius, licet in nobis sit effectus originalis peccati, non tamen pertinet ad rationem culpæ talis peccati, ideoque plene dimittitur tale peccatum, quoad totam rationem culpæ, etiam si rectitudo illa non restituatur, nec ille defectus tollatur. Ideoque licet Deus restitueret hanc rectitudinem, si non daret gratiam suam, non tolleret originale peccatum. Secundum etiam non minus falsum est, quia in Adamo nullam aliam rectitudinem naturalem perdidimus, nisi illam integritatem, ut in dicto Prolegomeno quarto ostendimus, & licet illam contraheremus, non pertineret ad rationem peccati, sed ad pœnam aliquam, per cujus solam remissionem peccatum non tolleretur. Alteram vero sententiam admittimus in priori sensu a nobis declarato, nec fundamenta ejus habent vim contra posteriorem partem nostræ sententiæ. Nam licet privatio quoad negationem non possit auferri sine opposita forma, potest nihilominus auferri quoad proprietatem privationis, & ut sub ea ratione cesset, non semper est necessaria mutatio physica subjecti, sed moralis potest sufficere, vel temporis lapsus, ut

Error antiquorum quorundã Theologorum.

Ad fundamentũ Argent.

ut ex declaratione data satis patet, & in capite sequenti in re simili explicabitur.

Assertio de peccato personali.

6 De peccato personali idem censeo proportione servata. Quamvis enim macula peccati, prout nunc inducitur per actuale peccatum, auferri non possit sine mutatione reali physica, imo nec sine gratia habituali, juxta dicta in capite praecedenti. Nihilominus, si Deus alium modum providentiae erga homines statuere voluisset, potuisset etiam peccatum mortale remittere sine physica mutatione peccatoris, maxime nudam omnipotentiam spectando: nam leges justitiae, & sapientiae spectando, talis providentiae modus parum consentaneus perfectioni operum Dei judicari potest, non est tamen adeo imperfectus, vel indecens, ut vel contra aliquod Dei attributum, vel simpliciter impossibile judicari possit. Ut resolutionem hanc ex dictis colligamus, & probemus, loquamur in illis casibus, in quibus potest Deus peccatum remittere sine infusione habitualis gratiae, qui sunt quatuor, videlicet, in homine condito in puris naturalibus, in homine ordinato ad finem supernaturalem sine infusis habitibus, in homine habente quidem gratiam habitualem, cum peccat, quia supponitur, Deum decrevisse illam conservare, non obstante actuali peccato pro tempore hujus vitae: in his enim tribus casibus macula relicta ex actuali peccato non includeret physicam privationem gratiae, & ideo ad tollendam illam non esset habitualis gratia necessaria. Quartus casus est, si post gratiae privationem per peccatum inductam, debitum habendi, vel recuperandi illam non maneret perpetuum, sed pro aliquo tempore aut modo a Deo praescripto: tunc enim posset cessare illud debitum, & consequenter posset manere carentia habitualis gratiae in ratione purae negationis, & non privationis, ac subinde tolli, vel remitti in ratione peccati, seu maculae moralis, licet maneret in ratione cujusdam poenae, vel irreparabilis nocumenti.

Demonstratur conclusio in quatuor casibus assignatis.

7 In his ergo eisdem casibus probamus, potuisse peccatum habituale sine physica mutatione peccatoris remitti. Nam remota unione hypostatica (de qua non loquimur) nulla mutatio, praeter habitualem, requiri potest ex parte peccatoris, omnis enim alia erit magis remota, & inutilis, imo vix potest cogitari: at vero in illis casibus non potest actualis mutatio esse ita necessaria, ut implicet contradictionem remitti peccatum commissum sine quocumque actu peccatoris; ergo. Probatur minor, primo ratione generali, quia omnis actus, qui requiri potest ab homine ad remissionem peccati, nunquam est per modum formae expellentis peccatum, ut in superioribus visum est; ergo solum potest concurrere vel per modum materialis dispositionis, vel per modum alicujus recompensationis, seu satisfactionis ex parte hominis, vel per modum conditionis necessariae ex Dei institutione, vel ex natura rei: at vero in nullo istorum modorum tanta necessitas reperitur, ut oppositum repugnet simpliciter, vel contradictionem involvat; ergo. Probatur minor, quia dispositio subjecti nunquam est ita necessaria, quin possit Deus sine illa formam inducere, ut supra etiam visum est. Similiter facile posset Deus omnem satisfaciendi obligationem remittere, vel conditionem non exigere, quia licet secundum modum connaturalem merito exigatur, ut moralis remissio in persona ratione utente morali modo fiat, nihilominus cum illa conditio vel non sit causa propria remissionis peccati, vel ad summum tantum sit disponens, & praeparans subjectum, ad illud sine illa sufficiet omnipotens voluntatis Dei ad faciendum remissionis effectum, sine tali conditione, seu mutatione.

Declaratur in homine in statu purae naturae.

8 Deinde per singula membra potest declarari: nam in homine in puris naturalibus non posset actus mere naturalis habere efficaciam ullam ad remissionem peccati, sed ad summum acceptaret illum Deus ex mera liberalitate; ergo etiam posset liberalitatem augere concedendo remissionem sine tali actu: nam remissio semper est aliquid distinctum a mutatione illa physica, quam actus facit in homine, & est ita separabilis ab illa, ut, stante tota illa physica mutatione, nulla remissio fiat; ergo e converso esset tunc ita separabilis remissio peccati a mutatione physica per actum ut licet haec non praecedat, possit illa concedi. Quid enim potest ita limitare Dei liberalitatem, ut sine illa praevia conditione non possit hoc beneficium facere, cum in re sit distinctio, & essentialis connexio non appareat. Et haec ratio proportione servata procedit etiam de homine elevato ad finem supernaturalem sine habitu gratiae, vel sine debito habendi illum perpetuo. Maxime vero urget in eo casu, in quo nollet Deus privare habitu gratiae hominem actu peccantem: nam tunc per eandem gratiam ibi conservatam posset peccatum remittere, vel immediate post cessationem ab actuali peccato, vel post aliquod tempus a Deo praescriptum. Nam Deus pro tempore, quo peccatum committitur, desiisset conservare habitum gratiae postea infundendo eundem habitum sine actu peccatoris, vel immediate post actum peccati, vel post aliquod tempus pro Dei arbitrio praescribendum posset Deus illud peccatum expellere; ergo idem facere potest per eundem habitum conservatum, quia non est minus dignus, & potens ad remissionem sic conservatus, quam denuo infusus.

Declaratur in homine ad finem supernaturalem elevato.

Objectio.

9 Respondebit aliquis, in omnibus illis casibus esse actum peccatoris necessarium, non ut formam expellentem peccatum ulla ex parte, sed ut formam constituentem peccatum in statu, in quo remissibile sit. Nam peccatum quamdiu est voluntarium, est irremissibile, & ideo fieri non potest, ut actuale peccatum, quamdiu durat, remittatur, postquam autem peccatum commissum transiit, semper manet voluntarium, quamdiu homo, qui illud commisit, voluntatem suam circa illud non mutat, non potest autem voluntatem suam circa illud mutare, nisi per mutationem physicam actualem, & a se procedentem, ac voluntariam, & ideo peccatum in illo statu permanens semper est irremissibile. Quo circa licet actus peccatoris sit dispositio in ordine ad ipsam remissionem, tamen in ordine ad capacitatem talis effectus est quasi causa formalis, & ideo implicat sine illo fieri. Sicut productio actus vitalis, etiam est quid praevium ad recipiendum effectum formalem ejusdem actus, & nihilominus est omnino necessaria, quia per illam quasi constituitur potentia quasi proxime capax talis effectus formalis vitalis actus.

Responsio ad objectionem.

10 At profecto si responsio vera est, ex illa sequitur, non posse remitti peccatum sine actu peccatoris etiam per infusionem habituum, quia licet habitus infundantur, voluntas sine actu non mutatur a praecedenti voluntario, quia non potest ab extrinseco, nisi ipsa se mutet. Respondent aliqui, quod licet tunc voluntas non se mutet circa objecta praeterita, Deus per habitus ipsos eam unit objectis, a quibus antea aversa erat, & avertit ab his, ad quae erat conversa, & ita vicem actus supplet, sine altero autem illorum intelligi non potest, ut illa voluntas, quae in principio statim, ac cessavit actus, in illa aversione, vel conversione permansit, ab illa mutetur. Sed hoc non potest satisfacere: nam si peccatum prius commissum semper manet voluntarium moraliter, etiam si actu praecesserit, per solam infusionem habituum non potest fieri involuntarium, aut magis non voluntarium quam antea erat; ergo si propter rationem voluntarii erat irremissibile, etiam per infusionem habituum remitti non poterit sine actu. Consequentia clara est, & antecedens probatur, quia ipsa infusio habitus non est voluntaria, quia fit sine actu, & consensu recipientis, ut supponitur; ergo per illam praecise spectatam non potest mutari voluntas a priori voluntario, in quo perseverabat, quia voluntarium non tollitur per mutationem contrariam, nisi illa voluntaria sit. Eo vel maxime, quod illa mutatio per habitus contraria dici non potest priori voluntati, quia illa est tantum habitualis, haec autem voluntaria dicitur esse quasi actualis ex vi praeteriti actus. Item illa mutatio per habitus tantum est physica, altera conversio, vel aversio manens ex priori peccato est moralis, unde non opponuntur, cum sint diversorum ordinum. Item patet a fortiori, nam illa mutatio per habitus fieri posset etiam ... hom-

homine actualiter peccante, nulla facta mutatione in ipso voluntario præsentis actus, ergo majori ratione nulla fiet mutatio in voluntario relicto ex præcedenti actu ex vi solius infusionis habitus, & mutationis physicæ, quæ per illam fit. Denique remissio peccati fieri posset per solam infusionem gratiæ habitualis in essentia animæ, etiam si virtutes non infunderentur potentiis, ut supra etiam visum est, tunc autem voluntatis conversio, vel aversio a prioribus objectis non mutaretur, etiam physice, quia voluntas non conjungitur objectis, etiam physice, ac permanenter, nisi per habitus sibi inhærentes, sola autem gratia infusa in animæ essentia præcise spectata non est retractatio prioris peccati, cum non sit actio libera, nec voluntaria; ergo vel ad remissionem peccati non est necessaria illa mutatio in ratione voluntarii, vel si necessaria est, per aliquem proprium actum ejus facienda est, & ita falsa erit doctrina de possibili remissione peccati per solam infusionem habituum.

11 Atque ita nonnulli defensores contrariæ opinionis, ut consequenter loquantur, ab illa doctrina recedunt, dicentes, non posse peccatum remitti etiam per habitualem gratiam infusam, sine aliquo actu peccatoris, quo formaliter, vel virtute peccatum prius commissum detestetur, utique vel per aliquam displicentiam prioris peccati, vel per amorem Dei, vel per voluntatem redeundi in Dei amicitiam, vel acceptandi gratiam ejus, si offeratur, vel saltem remissionem ejus. Sed hæc sententia satis impugnata est, & per se videtur incredibile, non posse Deum infundendo gratiam simul velle peccatum remittere, nisi homo etiam velit, vel consentiat, cum ille actus hominis nullo modo sit causa formalis talis effectus: nec sufficiens ratio reddi potest, cur sit conditio quasi essentialis. Item, quia illa retractatio potest esse per actum mere naturalem, ut patet in statu puræ naturæ, & simili actu posset nunc Deus esse contentus, si voluisset, non videtur autem verisimile, actum mere naturalem esse conditionem adeo necessariam ad effectum supernaturalem vel inhærentis gratiæ, vel gratuitæ remissionis offensæ divinæ. Item ille actus etiam nunc non requiritur ut coexistens remissioni peccati, sed sufficit præcessisse, ut patet in eo, qui antea attritus postea justificatur dormiens, at vero attritio quæ præteriit, nullo modo abstulit, vel diminuit peccatum habituale permanens, sed solum in acceptatione Dei reliquit animam præparatam ad remissionem peccati per sacramentum recipiendam, quam nunc præbet media gratia ex divina institutione, & posset Deus illam præstare, etiam sine habitu gratiæ; ergo etiam sine illo præterito actu, cum nullam mutationem permanentem in anima fecerit.

Placitum aliorum infringitur.

12 Denique tota ratio excogitandi tantam necessitatem hujusmodi actus supponit falsum fundamentum, nimirum, peccatum semel commissum esse irremissibile, donec sit aliquo modo ab homine retractatum, nam homo non facit illud remissibile per suum actum, sed ipsum natura sua tale est, quatenus est objectum divinæ misericordiæ, & potestatis. Neque, ut sit remissibile, oportet, ut fiat involuntarium per subsequentem actum, quia nunquam potest esse involuntarium elicitive, ut sic dicam, sed solum objective, quatenus esse potest objectum subsequentis displicentiæ, illa autem denominatio objectiva licet fundetur in actu, qui est congrua dispositio ad placandum Deum, non tamen ostenditur, neque est quasi essentialis conditio, ut peccatum sit remissibile, ut ex responsione ad fundamenta contraria magis constabit. Nunc ergo ex his omnibus talis potest concludi ratio: nam remissio peccati formaliter, ac præcise sumpta non dicit actionem physicam Dei ad extra, sed tantum denominationem ab actu interno Dei cum respectu temporali ad moralem effectum factum in homine; ergo per se, & intrinsece non requirit mutationem physicam in homine, cui fit talis remissio; ergo non est talis mutatio simpliciter necessaria ad effectum talis remissionis, qui est vera destructio peccati, seu vera translatio hominis ab statu peccati ad statum carentiæ ejus, qui a Doctoribus status innocentiæ in bono sensu appellatur, licet non sit translatio ad statum justitiæ, sanctitatis, vel amicitiæ, hæc enim separabilia sunt. Primum antecedens probatur, quia loquimur in casibus, in quibus non fit remissio quoad carentiam realem habitus gratiæ, quia vel non supponitur talis carentia, vel non intervenit talis carentia, & ideo tolli non oportet, ut in casibus supra numeratis. Imo etiam nunc remissio peccati est aliquid ultra physicam infusionem gratiæ, & ultra omnem actum peccatoris, ut supra probatum est; ergo remissio hæc præcise spectata non consistit in actione physica Dei ad extra. Et inde est evidens prima consequentia, quia si ex parte Dei non est actio physica, nec ex parte hominis potest esse physica mutatio, cum hæc non, nisi ex actione Dei, esse possit. Secunda item consequentia probatur, quia voluntas Dei efficax est, & sola sufficiens ad remittendum peccatum homini non resistenti per actuale peccatum, etiam si illi non cooperetur per actum contrarium, ut magis ex responsione ad contraria fundamenta constabit.

Falsitas illius placiti ostenditur.

13 Primo ergo solet ostendi repugnantia in hoc modo remittendi peccatum, quia esse in peccato nihil aliud est, quam peccasse, & peccatum non retractasse, sed ex his duobus primum non potest auferri, quia ad præteritum non est potentia; ergo sine secundo, id est, sine retractatione peccati, vel formali, vel virtuali, vel saltem eminenti, qualis est in infusione gratiæ, non potest auferri a peccatore status peccati, seu esse in peccato; ergo sine mutatione physica non potest ille status auferri. Confirmatur, ac declaratur, quia esse in peccato includit relationem fundatam in actu præterito; ergo non potest auferri, nisi ablato fundamento, sed illud fundamentum in se auferri non potest, quia fieri non potest, quin actus ille fuerit præteritus; ergo necesse est auferri, ponendo fundamentum aliquod contrarium illi, quod non est, nisi retractatio illius actus, quæ fieri ab homine, vel in homine, sine illius physica mutatione, non potest.

Repugnantia objicitur primo

14 Respondemus, statum peccatoris, seu esse in peccato, neque formaliter, neque adæquate explicari per illas duas partes, scilicet, commisisse peccatum, & illud non retractasse. Unde in rigore major propositio in argumento assumpta falsa est, & ab arguentibus nullo sufficienti testimonio, vel efficaci ratione probata. Nos autem probamus esse falsum, quia fieri potest, ut peccatum jam commissum non solum sit præteritum, sed etiam sit retractatum, & nihilominus homo maneat peccator, & si in peccato; ergo esse in peccato non dicit tantum illa duo. Antecedens patet de facto in homine detestante sua peccata per attritionem, & non suscipiente sacramentum, & de possibili in homine contrito, cui Deus nollet remittere peccatum, quod facere posse supra diximus: tunc ergo maneret homo peccator, & in peccato non obstante retractatione. Item e contrario stare possent illa duo, scilicet peccasse, & non retractasse per contritionem veram, & nihilominus auferri ab homine peccatum, seu esse in peccato. Nam in lege veteri, vel naturæ vere dici poterat, esse in peccato, includere hæc duo, commisisse peccatum, & non retractasse illud per contritionem, imo etiam cum illis converti, & nihilominus non recte diceretur, formaliter in illis consistere hoc, quod est, esse in peccato, quia nunc videmus, aliquem, qui peccatum commisit, & per contritionem non retractavit, jam non esse in peccato, quia alia via remissionem illius consequutus est, utique per attritione cum sacramento. Unde neque nunc etiam formaliter dici potest, esse peccatorem, seu, in peccato, consistere formaliter in peccasse, & non retractasse, saltem per attritionem supernaturalem, quia posset Deus sine tam perfecta attritione, imo sine ulla remittere peccatum de potentia absoluta, saltem per infusionem habitus, ut ostensum est. Quod vero additur de retractatione eminentiali, & in solo nomine consistit, quia revera per habitus, nulla fit retractatio, ut probavi, & est quædam petitio principii. Nam hoc, quod est, esse in peccato, definitur

Infringitur repugnantia.

addendo

addendo sub disjunctione tales negationes, quæ non possint auferri sine mutatione physica, & ita conficta est descriptio ex privata opinione, non vero est vel ratione probata, vel ex communi consensu, aut modo concipiendi desumpta.

Quid sit esse in peccato, seu status peccati.

15 Dicimus ergo statum peccati, seu esse in peccato, melius, & certius per aliam negationem additam commissioni peccati describi: itaque, esse in peccato, est peccasse, & Deum offendisse, & illi non satisfecisse, neque ab ipso veniam obtinuisse. Ita Joann. Medina dicto Codice de Pœnitent. tractat. 1. quæst. 7. Est enim illa regula certior, & infallibilior, quicquid enim homo operetur, vel licet per habitus mutetur, si a Deo veniam, & remissionem non obtineat, semper erit in peccato, & e contrario licet peccaverit, si Deus jam remisit, in peccato non erit. Estque hæc descriptio magis consentanea Augustino lib. 1. de Nuptiis cap. 26. dicenti: *Sicut eorum peccatorum, quæ manere non possunt, quoniam cum fiunt, prætereunt, reatus tamen manet, & nisi remittatur, in æternum manebit sic illius concupiscentiæ, cum remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati*, quod late prosequitur, & concludit: *Manent ergo, nisi remittantur*.

Ad confirmationem.

Unde e contrario si remittantur, non manet, etiam si retractata non sint. Atque ita solvitur etiam confirmatio: nam, esse in peccato, dicit quidem relationem ad actum præteritum, non tamen, ut præteritum tantum, sed simul, ut non remissum, & ideo per remissionem potest cessare illa relatio, quæ cum rationis sit, potest sine mutatione reali auferri.

2. Repugnantia quæ objicitur.

16 Secundo argumentantur, quia Deus non potest sola sua voluntate destruere, quod sua voluntate factum non est, neque ab ipso conservatur, sed hujusmodi est peccatum, & hæc denominatio, quæ est, esse in peccato; ergo si homo non mutetur physice aliquo modo, & per illam mutationem destruatur peccatum, fieri non potest, ut Deus sola sua voluntate illud destruat. Unde talis remissio non esset vera ablatio peccati, sed sola non imputatio, vel tectio, ut dicebant hæretici hujus temporis. Et confirmatur, quia, esse in peccato, est denominatio realis; ergo impossibile est, illam auferri, non facta mutatione in aliquo extremorum. Probatur consequentia, quia non potest fieri transitus ab affirmativa vera in contradictoriam negativam veram sine mutatione, sed hic transitus fit, cum homo transit ab esse in peccato ad non esse in peccato; ergo intervenit mutatio, sed non Dei, ergo ipsius hominis. Quod autem illa mutatio debeat esse physica, probatur, quia esse in peccato est denominatio vera, & realis; ergo habet aliquod fundamentum physicum, & reale; ergo non potest tolli, nisi tollatur illud fundamentum, at fundamentum tolli non potest per solam ablationem actus, quo commissum fuit peccatum, quia jam ille actus non est, & nihilominus illa denominatio durat; ergo necesse est, ut tollatur per aliquam mutationem physicam, & positivam peccatoris.

Improbatur secunda repugnantia.

17 Ad argumentum respondeo, negando primum antecedens, jam enim supra ostendi, quod licet in rebus physicis non contingat destructio sine actione contraria, vel sine suspensione influxus, quia semper pendent a Deo in conservari, in his denominationibus moralibus potest sufficere voluntas Dei ad tollendas illas sine mutatione physica, sic enim potest sua voluntate dissolvere vinculum matrimonii, & remittere votum, & peccatum veniale, ut sequenti capite ostendam. Neque in hoc potest ex parte effectus ostendi repugnantia, cum re vera possit aliquo modo destrui, neque ex parte Dei admittenda est, cum sit omnipotens. Unde nego, in eo casu solum tegi, aut non imputari peccatum ad pœnam, nam vere

Ad confirmationem.

tolleretur, quia ad hoc sufficit voluntas efficax, & remissio Dei. Unde ad confirmationem concedo, esse necessariam aliquam mutationem in homine, non tamen physicam, sed moralem. Ad probationem autem de mutatione physica, respondeo, hanc denominationem, quæ est esse in peccato, esse realem ad modum denominationum moralium, quæ sunt reales, quia proveniunt ab actu reali præterito, vel a privatione reali. In præsenti ergo duo concurrunt, ut dixi, ad illam denominationem, scilicet, peccasse, & Deum non remisisse peccatum, hæc autem negatio auferri potest sine mutatione physica peccatoris, ut jam declaratum est, quia remissio, ut sic non consistit in physica actione. Neque ad hoc est necessaria mutatio ex parte Dei, quia sufficit æterna voluntas ita determinata libere pro tali, vel tali tempore, ut jam dicam.

Tertia objectio.

18 Sed contra hoc objicitur tertio, quia actus liber Dei non potest esse particularis, & distinctus ratione ab aliis, nisi propter habitudinem aliquam rationis ad particularem effectum physicum, qui sine tali actu esse non possit, neque actus ipse sine tali effectu; sed voluntas remittendi peccatum est actus liber, & particularis, & distinctus ratione ab aliis; ergo non potest intelligi sine aliqua speciali mutatione physica, quæ necessario sequatur ex tali actu, & esse non possit sine illo. Major probatur, quia actus liber Dei non est per efficientiam intra ipsum Deum, sicut est in nostra voluntate; ergo non potest intelligi, quomodo contineat usum libertatis sine respectu ad novum effectum.

Dissolvitur.

19 Respondeo breviter negando majorem, ad probationem autem dicimus, probare quidem, esse necessarium aliquem effectum, non tamen probat, illum effectum necessario esse debere physicum, nam sufficit moralis. Deinde hoc probamus manifesta inductione in exemplis adductis de peccato veniali, & voto, & idem patet in remissione pœnæ, de qua nemo negat, posse a Deo fieri sine mutatione physica peccatoris, & tamen fit per actum liberum. Imo & de peccato originali idem fatetur Vazquez, qui maxime solet hoc argumentum urgere, cum tamen æque in illo peccato procedat, quia Deus non potest auferre originale peccatum, aut debitum habendi gratiam sine actu libero, & tamen id facere potest sine physica hominis mutatione. Ratio denique est, quia voluntas divina propter suam infinitam eminentiam potest facere in tempore per suum actum æternum, & sine mutatione sui, quicquid ad extra fieri potest, sive physicum, sive morale. Item potest facere quicquid potest facere homo per suos actus liberos, quod alias bonitati divinæ non repugnet. Potest ergo suas remittere offensas prout voluerit, multo facilius, quam homo possit.

Instantia ultima.

20 Sed instabit tandem aliquis, quia in peccato actuali, non solum invenitur ratio offensæ, seu injuriæ divinæ, sed etiam intrinseca inordinatio, quatenus per illud recta ratio violatur, & natura ipsa rationalis deturpatur; ergo transacto actuali peccato, manet homo in peccato, non solum quia manet offensus Deo, & dignus odio illius, & consequenter dignus pœna propter injuriam Deo factam & non compensatam; sed etiam, quia in se manet turpis, & dignus odio, & pœna ratione actus contra rationem commissi, ita ut licet fingamus, in peccato non esse rationem injuriæ contra Deum, sed solam illam maculam moralem contra dignitatem naturæ rationalis, nihilominus intelligemus, talem hominem manere in peccato. At vero licet Deus remittat offensionem suam, & consequenter per extrinsecam condonationem auferre possit maculam, quatenus speciali modo reddebat peccatorem dignum odio Dei, non tamen videtur posse auferre maculam ejusdem peccati, prout est contra rationem, & reddit hominem turpem, & quasi dignum odio abominationis, non ex peculiari relatione ad Deum, sed absolute, & in se; ergo non potest simpliciter, & radicitus tolli peccatum per condonationem extrinsecam, sed necessarium est, ut homo a se illam turpitudinem per aliquem actum contrarium excludat. Major per se clara videtur. Minor probatur, quia per extrinsecam condonationem solum potest remitti debitum pertinens ad eum, cui injuria facta est, nam ea de causa potest illam remittere, & consequenter destruere, seu auferre illam deformitatem, quæ in injuria fundatur, quod secus est de altera, quæ ex sola malitia agendi contra rationem naturalem relicta est.

21 Respon-

Satisfit ultimæ objectioni. 21 Respondeo negando primam consequentiam: nam licet in peccato sit malitia converfionis, & aversionis, nihilominus transacto actu peccati, non censetur manere in homine peccatum, prout habet rationem culpæ, nisi quatenus homo ratione injuriæ Deo factæ, illi manet invisus, & dignus odio ejus, quamdiu Deus illam non remittit, ratione autem malitiæ conversionis solum manet obligatus ad pœnam, ita ut si fingamus casum in argumento propositum, quod peccatum factum contra rationem non avertat a Deo, nec sit illi injuriosum, tale peccatum, postquam transiret actus ejus, non relinqueret in homine, nisi obligationem ad pœnam sensus, nec redderet illum dignum odii, sed solum vindictæ. Hoc inprimis colligo ex doctrina Divi Thomæ variis in locis; nam 2. 2. quæstione 20. articulo tertio, ait: *Quod si posset esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale*, quod etiam repetit in Quodlibeto quinto, articulo vigesimo, & aliis locis. At vero peccatum veniale, ut ipsemet sanctus docet, prima secundæ, quæstione octuagesima nona, articulo primo, non relinquit propriam maculam in anima. Quod si aliquam imperfectam maculam relinquit, solum est quatenus aliquo modo imperfecto est aliqualis injuria, & offensio Dei; ergo data illa hypothesi, quod peccatum nullo modo esset offensa, seu injuria Dei, nullam maculam relinqueret, ac proinde transacto actu, non maneret propria culpa habitualis, sed solum pœnæ reatus. Ergo etiam nunc tota ratio habitualis peccati, ut est culpa, consistit in injuria Dei, quæ moraliter manet, qua remissa, omnino tollitur ratio culpæ, & homo desinit esse in peccato, etiam si possit manere reatus pœnæ temporalis propter conversione. Unde idem Divus Thomas in quarto, distinctione decima octava, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula tertia, sic inquit: *In peccato duo sunt, scilicet, conversio ad commutabile bonum, & aversio ab incommutabili bono; & secundum hoc duo sunt effectus peccati: unus est indignatio Dei ad nos aversioni peccati respondens: alius est pœna inordinatam conversionem ordinans*. Ergo ex mente Divi Thomæ, seclusa aversione a Deo peccatum non facit hominem dignum alia indignatione, vel odio, sed solo reatu pœnæ.

Probatur resolutio primo ex doctrina.

Probatur deinde ratione. 22 Ratione præterea probatur primo, quia fieri nullo modo potest, nec intelligi, quod remissa tota injuria Dei maneat in homine aliquid culpæ; ergo signum est totam rationem culpæ habitualis in injuria Dei positam esse. Si ergo potest Deus per extrinsecam condonationem propriam injuriam remittere, per illam etiam potest peccatum quoad culpam omnino delere. Secundo, quia alias sequitur, non totum id, quod in peccato habituali habet rationem culpæ, tolli per remissionem Dei, sed aliqua ex parte tolli formaliter, & efficaciter per actum hominis, non solum supernaturalem, sed etiam naturalem, si per illum detestetur prius peccatum, prout est contra rationem; seu contra naturam rationalem; consequens autem admitti non potest; tum quia Scriptura soli Deo tribuit perfectam, & integram peccati remissionem; tum etiam, quia ostensum est, actum hominis non esse causam formalem remissionis peccati, neque integre, neque ex parte, quod longe certius est de naturali detestatione præcedentis peccati.

Probatur 2. ratione

Quid inter sit inter offensam Dei, & malum in proprio genere. 23 Tertio declaratur ratio diversitatis inter peccatum, ut est offensa Dei, vel ut est solum malum in proprio genere, nam esse injuriosum Deo, inducit quandam obligationem satisfaciendi illi, & quamdiu illa obligatio manet, censetur injuria moraliter perseverare, & reddere hominem invisum Deo, & odio dignum; at vero peccatum, ut solum est contra propriam rationem, seu rationalem naturam, licet, dum fit, sit formitas quædam ipsius naturæ, postquam vero transit, non relinquit aliquam obligationem, nisi ad pœnam. Neque etiam est necessarium, ut voluntas maneat conversa, vel speciali modo conjuncta ad objectum circa quod peccavit, quia fieri potest, ut peccatum nullum habitum, vel dispositionem privativam in voluntate relinquat, vel licet relinquat, illa non habet rationem peccati, & præterea auferri potest ab homine sine actione ejus per solam non conservationem Dei. Nec etiam illa prior deordinatio peccati manet vere, & proprie voluntaria de præsenti, quamdiu per contrarium actum non retractatur, sed solum manet denominatio de præterito, quod fuerit voluntaria, quæ satis est, ut de præsenti sit peccator dignus pœna propter illam voluntatem, non tamen est satis, ut dicatur de præsenti velle quod antea voluit, nec actualiter, nec virtualiter, quia non est proprium virtuale voluntarium sine aliqua consideratione, & voluntate actuali, quæ virtualiter aliam contineat. Igitur eo ipso, quod omnino cessat quis ab actuali peccato, incipit ipsi peccatum esse non voluntarium, esto non possit dici involuntarium, donec per contrarium actum refutetur, vel displiceat aliquo modo.

24 Quod si quis contendat manere voluntarium, vel habitualiter, vel secundum quandam moralem durationem, seu permanentiam. Respondeo, permanentiam habitualem, seclusa omni reali qualitate, seu dispositione, nihil esse, nisi denominationem a præterito actu, qui voluntarius fuit. Moralis autem permanentia tantum esse potest secundum quandam imputationem, quæ tantum durat moraliter, vel ratione injuriæ, cui est conjuncta, tanquam accessorium principali, vel propter reatum pœnæ, cui homo manet obnoxius propter priorem culpam actualem. Tamen quia, & Deus potest injuriam suam condonare, & multo facilius pœnam remittere, & consequenter non solum non inferre pœnam, sed etiam tollere obligationem, & dignitatem illius, tanquam supremus dispensator, & judex, ideo potest voluntate sua omnino tollere culpam quacumque ratione spectatam, non exigendo ab homine actum, quo facta sit involuntaria, sed expectando solum, ut jam non sit voluntaria, quod per solam cessationem ab actuali peccato sine aliquo actu positivo contrario esse potest.

CAPUT XXIV.

An remissio venialis peccati ad effectum formalem gratiæ habitualis semper, vel aliquando pertineat.

1 DE hac materia dixi late in tom. 1. & 4. 3. partis circa q. 1. art. 2. & circa q. 87. D. Thom. tamen quia ex modo remissionis peccati venialis non parum confirmantur aliqua, quæ de remissione peccati mortalis diximus, & quia hæc remissio ad quandam perfectionem, & quasi specialem modum justificationis pertinet, ad complementum hujus tractatus visum est aliquid de hac remissione dicere. De qua loqui possumus, vel de lege, & quasi ex natura rei, juxta materiæ capacitatem, vel de potentia absoluta, & hoc posterius magis deservit nostro instituto, tamen quia ex priori pendet, de illo aliqua præmittemus. *Necessitas hujus capitis.*

2 Primo ergo supponimus, peccatum veniale interdum remitti ex opere operantis, interdum vero ex opere operato per sacramenta, de quo late disputavi in tom. 4. 3. part. disput. 12. Secundo suppono, peccatum veniale interdum remitti simul cum peccato mortali, scilicet in ipsa prima justificatione, quando utrumque peccatum, & sufficientem dispositionem contra illud invenit, interdum vero remitti solum ut quando invenitur in homine justo. Unde fit tertio, ut peccatum veniale nunquam remittatur, nisi homini habenti gratiam habitualem, quia sine gratia sanctificante homo nihil facere potest, quo a Deo talem remissionem obtineat. Nam vel remissio futura est ex opere operantis, & sic debet vel supponere gratiam, vel illam infundere, quia si peccatum veniale remittitur simul cum mortali, necessaria est infusio gratiæ, sine qua mortale peccatum non remittitur, si vero peccatum veniale solum per se remittitur, necessario supponit subjectum gratum, & amicum, quia ab inimico nihil acceptat Deus in recompensationem, aut remissionem alicujus offensæ, etiam minimæ, ut in eodem loco disputat. 11. late dixi. Si autem remissio fit ex opere operato per sacramenta, *Tria supponuntur*

menta, ratio sufficiens est, quod sacramentum non confert secundarium effectum, nisi cui confert primarium, & ita non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam. Unde si remittit illud simul cum peccato mortali, necesse est, ut primam gratiam conferat, si vero remittit illud solum, necesse est, ut & recipientem supponat justum, & non ponentem obicem sacramento, & consequenter quod augeat illius gratiam. Semper ergo remissio venialis peccati requirit gratiam sanctificantem in eo, cui confertur.

3 Nihilominus addimus quarto, gratiam sanctificantem de se non esse propriam formam expellentem, seu formaliter conferentem remissionem peccatorum venialium. Probatur, quia non solum ex natura rei, verum etiam secundum legem ordinariam sunt compossibilia venialia peccata cum gratia. Nam de fide certum est, per venialia peccata non amitti gratiam, & justos sæpe venialiter peccare, simulque justos perseverare, ac subinde gratiam non amittere: & e contrario sæpe contingit, hominem habentem peccata mortalia, & venialia, obtinere gratiam, qua peccata mortalia remittuntur, & non venialia, quia potest esse dispositus ad priorem effectum, & non ad posteriorem. Et eadem ratione fit interdum, ut homo justus in gratia crescat, & remissionem peccatorum venialium, quæ prius fecerat, non obtineat, quia potest actus esse proportionatus ad aliquod meritum gratiæ, & non ad remissionem venialis culpæ in alia materia commissæ, ut in dicta disputatione decima secunda late dictum est. Verumtamen licet ex natura rei hoc ita sit, nihilominus censent aliqui, ex divina institutione aliquam gratiam sanctificantem esse formam expellentem formaliter peccata venialia, ut gratiam baptismalem, verbi gratia nimirum, quia statuit Deus, ut gratia per baptismum data expelleret peccata venialia, sibi obicem non inveniret, idemque cum proportione dici potest de gratia absolutionis in sacramento pœnitentiæ respectu venialium, quæ eidem absolutioni subjiciuntur. Quæ sententia quoad rem, seu effectum vera est, nam talis remissio vere confert per talia sacramenta cum gratia propria illorum, ut in dicta disputatione decima secunda declaratum est. Quoad modum vero loquendi videtur fermo minus proprius, quia nulla forma potest elevari ad præstandum effectum formalem, quem natura sua præbere non potest. Unde si id intelligatur de physica causalitate formali, est plane falsum, quia gratia habitualis ex vi causalitatis physicæ, quam formaliter confert, neque primario expellit, nisi privationem sui, quam peccatum veniale non invexit, neque secundario exigit, & tanquam sibi debitam postulat remissionem peccatorum, nisi mortalium. At vero lato, & morali modo loquendo, admitti potest illa locutio, quatenus Deus statuit intuitu gratiæ, ut sic collatæ, condonare simul peccata venialia, si ex parte hominis resistentiam non inveniat. Et quoad hoc etiam potest notari differentia inter peccata venialia, quæ committuntur post gratiam obtentam, vel quibus gratia supervenit postquam commissa fuerunt, & transierunt, nam illa peccata, quæ gratiæ superveniunt, nunquam remittuntur ratione gratiæ præexistentis præcise spectatæ, ut informantis; illa vero, quibus supervenit gratia, cum illa, & quodammodo per illam ex institutione remittuntur, quia solus effectus formalis ejus ad talem remissionem expectatur.

Assertio 4 in præcedenti dubio.

Opinio aliquorū.

In uno sensu vera, in alio falsa est.

4 Quinto addendum est, hanc remissionem peccati venialis secundum legem ordinariam non concedi sine actu peccatoris. Nam vel peccatum remittitur ex opere operantis, vel ex opere operato. In priori modo manifestum est, esse necessarium actum hominis, cui fit remissio, quemadmodum ipsum nomen operis operantis præ se fert. Et ratio est, quia tale peccatum non remittitur eo ipso, quod cessatur ab actuali opere; ergo expectatur ab homine, ut aliquid faciat, quo illius remissionem consequatur, & sit aliquo modo causa, vel conditio libera ad obtinendam talem remissionem necessaria. Et hoc ipsum etiam postulat congrua ratio divinæ providentiæ, ut voluntaria offensio sine voluntaria etiam satisfactione, vel dispositione non remittatur. Et ita in hoc omnes conveniunt. Duo autem controvertuntur: unum est, quis actus hominis requiratur ad talem remissionem obtinendam? Aliud est, in quo genere causæ actus ille expellat peccatum veniale, scilicet, an in genere causæ formalis physice expellentis culpam venialem, etiam habitualem, vel in genere dispositionis, aut meriti, seu satisfactionis? Sed has quæstiones late in citata disputatione decima prima, tomo quarto, & in primo tomo, disputatione quarta, sectione decima prima tractavi, & ideo nunc solum dico resolutionem prioris quæstionis pendere a posteriori. In qua probabilius censeo, nullum actum hominis esse formam physice expellentem habitualem culpam peccati venialis, quia etiam si sit amor super omnia, vel contritio actualis, non habet cum habituali culpa veniali formalem oppositionem, ita ut intrinsece repugnent esse simul, etiam de potentia absoluta. Unde in priori parte censeo, quando veniale peccatum remittitur simul cum mortali, & extra sacramentum, necessariam esse contritionem adeo perfectam extensive (ut sic dicam) ut etiam venialia comprehendat. Nam tunc necessaria est contritio, ut dispositio ad gratiam, & remissionem peccati mortalis, quia vero mortale peccatum potest sine veniali remitti, ideo ut veniale simul tollatur, necesse est, ut contritio, vel dilectio Dei super omnia ad venialia detestanda, seu cavenda extendatur, ut hoc modo sit etiam dispositio ad obtinendam venialium remissionem. Quando vero veniale peccatum solum remittitur, quia supponit hominem justum, licet dilectio super omnia, vel contritio de peccato veniali sit certior dispositio ad eandem remissionem, nihilominus quia illa remissio obtineri potest per modum meriti, vel impetrationis, aut satisfactionis condignæ, existimo etiam per alios actus obtineri posse, qui & voluntatem sufficienter avertant ab effectu venialis culpæ, & habeant sufficientem proportionem ad illum effectum promerendum, quia & potest esse actus, per quem homo mereatur, & se disponat ad illum fervorem charitatis, cui peccatum veniale opponebatur, & in ratione satisfactionis potest esse satis proportionatus, & æquivalens moraliter offensæ, & inordinationi peccati venialis, ut in dicta disputatione 11. late tractavi, & ostendi hanc esse doctrinam magis communem Theologorum, & Augustino, ac decretis, & naturæ peccati venialis satis consentaneam.

Assertio 5

Duplex dubium.

Resolutio

5 Præterea remissio peccati venialis, quæ fit ex opere operato, solum fit per sacramenta, vel etiam ex privilegio martyrii, quod ad sacramentum baptismi revocari solet. Unde ad consequendam hoc modo hanc remissionem, necessarius inprimis est ille actus, qui ex parte recipientis sacramentum, ad illius valorem necessarius est. Quia in homine adulto non fit valide sacramentum sine aliquo actu ejus, nam voluntarie recipi debet; hunc autem, de quo tractamus, adultum esse, necessarium est, quia solus ille est capax venialis peccati, & remissionis ejus, unde consequenter est etiam necessarius actus, quo recipiens tale sacramentum, ad consequendum effectum gratiæ ejus, sufficienter disponatur: quia (ut diximus) sacramentum non remittit peccatum veniale, nisi conferendo gratiam; sacramentum autem non dat gratiam, nisi homini bene disposito, seu non ponenti obicem. Addendum vero ulterius est, ad recipiendam per sacramentum remissionem venialis peccati, non satis esse non ponere obicem gratiæ, sed etiam non ponere obicem eidem remissioni venialis culpæ, potest enim quis non ponere obicem gratiæ, & nihilominus actu venialiter peccare per leve mendacium, vel gloriam vanam, & tunc licet consequatur gratiam, non obtinebit remissionem talis peccati, quia repugnat illi: ut minimum ergo necessarium est, non habere tunc affectum ad veniale peccatum. Imo non satis est, jam cessasse ab actuali peccato veniali, sed ultra hoc necesse est, ut homo formaliter, vel saltem virtualiter detestetur peccata venialia commissa, ut per sacramentum illorum veniam consequatur.

Remissio ex opere operato.

Attritione cum sacramento remittitur veniale, & aliquod minor etiam dispositio sufficit.

6 Qualis autem actus ad hoc necessarius sit, in citata disputatione 12. sect. 1. late est disputatum, ex quo loco nunc supponimus, non semper esse necessariam contritionem talis peccati, nec talem dilectionem Dei super omnia, quæ illam virtute includat, quia si talis actus esset necessarius, ille sufficeret, & ita sacramentum nihil suppleret, neque hic effectus daretur unquam ex opere operato. Sufficeret ergo attritio ejusdem peccati cum sacramento, & in hoc jam nulla est controversia: nam si sacramentum remittit peccatum mortale, quomodo non remittet multo magis veniale cum proportionata dispositione? Unde multum probabile est, minorem etiam dispositionem sufficere, ut veniale peccatum ex opere operato per sacramentum remittatur; ita enim de martyrio sentit Divus Thomas 3. part. 87. artic. 1. ad 2. & est eadem ratio de baptismo, & fortasse etiam de aliquo alio sacramento, ut in dicta disputatione 11. declaravi. Objicit vero quidam, quia sine gratia præveniente nemo liberatur ab aliqua miseria, ut docet Concilium Arausicanum 2. canon. 14. ergo nec a peccato veniali; ergo ad remissionem venialis peccati per sacramentum obtinendam, necessarius est aliquis actus supernaturalis, qui sit ex gratia præveniente; ergo est necessaria attritio. Probatur hæc ultima consequentia, quia non potest esse actus supernaturalis ex gratia procedens minor, quam attritio. Propter quam rationem reputat arguens contrariam opinionem improbabilem. Sed loquitur sine fundamento, nam illa sententia est gravium auctorum, & valde pia, & consentanea rationi, & efficaciæ sacramentorum, & meritorum Christi.

Discrimē inter propositum de veniali, & mortali.

7 Neque objectio est alicujus momenti. Negatur enim ultima consequentia, & ad probationem potest inprimis negari assumptum, quia potest esse actus supernaturalis minor, quam attritio, potest enim ex gratia excitante displicere peccatum veniale commissum cum desiderio consequendi remissionem ejus sine proposito absoluto non committendi simile peccatum veniale, quod propositum est necessarium ad attritionem juxta doctrinam Concilii Tridentini sess. 14. cap. 4. & fortasse tale propositum efficax non est ita necessarium ad consequendam remissionem peccati venialis, sicut mortalis, sed satis esse poterit, non habere propositum committendi illud, aut habere displicentiam commissi cum desiderio, & petitione veniæ. Deinde licet daremus attritionem esse minimum actum ex præveniente gratia procedentem, nihilominus probatio non erit bona, quia poterit esse actus gratiæ perfectior attritione, & distinctus a contritione, & sufficiens ad remissionem venialis peccati, quod satis est, & attritio non sit necessaria cum sacramento ad illum effectum, ut v. g. propositum nunquam mentiendi non est attritio de mendacio levi commisso, & potest esse sine illa, & fortasse perfectius illa, & sufficiens dispositio ad recipiendam per baptismum remissionem omnium mendaciorum venialium, & similia exempla possunt facile excogitari, & in citato loco tacta sunt. Est ergo illa sententia pia, & probabilis, nunc tamen ad id, quo tendimus, non est nobis necessaria. Satis ergo est, quod peccatum veniale, quando per se, & solitarie dimittitur, possit aliquando auferri virtute sacramenti, cum attritione, vel aliquo actu, cum quo non dimitteretur absque sacramento.

Corollarium.

8 Ex quo ulterius inferimus, quod licet de facto non remmittatur peccatum veniale sine aliqua mutatione physica peccatoris, vel per actum, vel per infusionem habitus, seu augmentum ejus, vel per utrumque simul, nihilominus de facto remitti per talem mutationem, vel formam, quæ ex natura rei, & sine peculiari institutione divina ad expellendum peccatum veniale non sufficeret. Probatur aperte in ea remissione venialis peccati, quæ sacramento tribuitur ex opere operato, ibi enim actus peccatoris, qui cum sacramento concurrit, supponitur insufficiens per se ad expellendum peccatum, sive ille sit attritio, ut multi volunt, sive alius actus supernaturalis, qui, licet attritio non sit, acceptetur ut sufficiens dispositio cum sacramento; ergo illa mutatio, & terminus ejus per se non est forma expellens peccatum veniale. At vero per sacramentum in eo casu solum fit mutatio physica quoad augmentum gratiæ, quia supponimus, peccatum veniale per se remitti, ac subinde personam accedere justam ad sacramentum; augmentum autem gratiæ non est forma per se expellens peccatum veniale, potest enim simul esse cum gratia multo magis aucta, & perfecta; ergo in tota illa mutatione physica nihil est, quod per se, & intrinsece excludat, sed necessarium est, ut gratuita Dei remissio, & condonatio accedat.

Dubium de potentia absoluta. Vazq. 1.2 disp. 207. c. 3. nu. 16. & toto cap. 4. sic opinatur.

9 Hinc ergo fit transitus ad dubium de potentia absoluta, an scilicet, possit Deus remittere veniale peccatum sine alterutra istarum mutationum, vel etiam sine utraque, atque adeo sine inhærente gratia per solam extrinsecam condonationem. Aliqui enim moderni, ne hoc ultimum admittant, negant etiam primum, dicuntque aliqua notanda. Primum est, non posse Deum tollere peccatum veniale per solam infusionem habitualis gratiæ; vel quodcumque augmentum ejus sine actu hominis retractantis peccatum veniale. Ratio est, quia macula peccati venialis, & gratia habitualis quantumcumque aucta non opponuntur formaliter, nec sunt incompossibiles, sed possunt esse simul, quia peccatum veniale nec expellit, nec minuit gratiam, & eadem ratione gratia, & augmentum ejus per se non excludit maculam venialis peccati, cum non consistat in privatione gratiæ, vel alicujus gradus ejus, sed in morali aversione, vel conversione ex actuali peccato relicta; ergo sola mutatio habitualis sine aliqua actuali non potest sufficere ad veniale peccatum expellendum. Secundum est, licet, possit Deus remittere peccatum veniale sine perfecta conversione voluntatis ad Deum per contritionem, vel dilectionem super omnia, non tamen posse id facere per solam attritionem; idemque est de quocumque alio actu per se sufficiente ad eandem remissionem, sed necessarium esse, ut cum tali actu conjungatur aliqua habitualis gratia ad illum effectum specialiter ordinata. Ratio est, quia cum actualis illa mutatio non excludat venialem culpam, si cum illa sola absque alia gratia tolleretur, jam per solam extrinsecam condonationem remitteretur, quod putant impossibile.

Pergunt moderni in sua opinione.

10 Tertio nihilominus concedunt, posse Deum remittere peccatum veniale cum actu imperfecto, & de se insufficiente, supplendo illam imperfectionem per aliquam internam, & inhærentem perfectionem gratiæ habitualis, nam ad hoc asserendum ex efficacia sacramentorum coguntur. Quod si instetur, quia gratia data per sacramentum non magis repugnat maculæ peccati venialis, quam illa, quæ sine saeramento datur. Respondent satis esse, quod per sacramentum detur a Deo intuitu dispositionis imperfectæ, & ut conjungatur cum illa ad tollendum peccatum veniale. Nam licet inde nullus modus realis gratiæ accrescat, sed tantum respectus rationis, ille conjunctus cum aliquali dispositione peccatoris sufficiens judicatur. Quia cum macula peccati venialis sit respectus rationis, non est mirum, quod per gratiam cum solo respectu rationis tolli possit. Quarto nihilominus addunt, veniale peccatum non remitti, etiam de potentia absoluta, per solam condonationem extrinsecam; tum quia illa non esset vera ablatio peccati, sed tectio, vel non imputatio; tum etiam, quia alias nulla esset macula peccati venialis, nec dignitas pœnæ, sed sola destinatio ad illam ex Dei voluntate, quæ sunt absurda: nam consequenter idem nunc esset dicendum de remissione peccati venialis, quæ ex opere operato in sacramento fit.

11 Hæc

Improbatur primū illius opinionis dictum.

11 Hæc autem sententia aliqua continet falsa, & aliqua, quæ inter se non bene cohærent, ideoque non parum confirmant ea, quæ de remissione peccati hactenus diximus. Primum ergo dictum hujus sententiæ incredibile nobis videtur, & parum consonum ejusdem auctoris doctrinæ. Nam Deus de absoluta potentia per infusionem gratiæ habitualis potest remittere peccatum mortale sine actu peccatoris; ergo multo melius, & facilius poterit per solam gratiam habitualem, seu ad infusionem ejus remittere veniale peccatum. Antecedens supra probatum est, & ab eodem auctore conceditur. Consequentia vero probatur, quia per se videtur incredibile, difficiliorem esse remissionem peccati venialis, quam mortalis. Respondent assignando discrimen, quia gratia est incompossibilis cum peccato mortali, non tamen cum veniali. Sed contra hoc est primo, quia si intelligatur de incompossibilitate in ordine ad potentiam absolutam, falsum assumitur, & eodem exemplo remissionis venialis peccati efficaciter improbari potest, ut statim dicam. Secundo instô, quia etiam peccatum veniale non est incompossibile cum attritione, & habitu gratiæ, vel ejus augmento simul sumptis: nam si quis habens tantam gratiam, quanta alteri datur per sacramentum, & in peccato veniali existens, illius solam attritionem habeat, & sacramentum non recipiat, manebit in peccato veniali; ergo peccatum veniale non est incompossibile simpliciter cum attritione simul, & nihilominus per gratiam datam attrito per sacramentum Deus excludit veniale peccatum, idemque facere posset dando illi gratiam sine sacramento, quæ omnia ille auctor concedit; ergo eadem ratione poterit Deus peccatum veniale excludere per solam gratiam, vel gratiæ augmentum.

Altera evasio ejusdem Auctoris.

12 Respondent, licet gratia ex natura sua non sit incompossibilis cum peccato veniali, nihilominus gratiam eandem infusam cum relatione rationis ad dispositionem attritionis, cujus intuitu datur, esse gratiam reconciliationis, & incompossibilem cum peccato veniali. Sed per hæc verba, si penitius inspiciantur, & evolvantur, nihil aliud dicitur, nisi per gratiam solam, & physice spectatam, etiam cum attritione non excludi peccatum veniale, per gratiam vero datam ex intentione Dei volentis remittere peccatum veniale, & illud omnino tollere, nec fieri posse, ut gratia sic data maneat, quia fieri non potest, ut intentio Dei frustretur, hoc autem in re non est diversum ab eo, quod nos docemus, & sine caūsa id admittitur in gratia cum attritione, & negatur esse possibile cum sola gratia. Quod patet, quia ille respectus rationis, qui consideratur in gratia data per sacramentum, non fundatur, nisi in aliquo actu voluntatis Dei, instituentis, & ordinantis, ut per talem gratiam expellatur peccatum veniale. Per hanc autem ordinationem & voluntatem non fit, ut gratia ipsa physico modo expellat peccatum veniale, aut in sua entitate habeat novam repugnantiam cum illo, ut supra probavi, & videtur per se notum; ergo solum fit, ut ad infusionem talis gratiæ Deus suo interno actu infallibiliter remittat peccatum, & inde gratia illa denominatur gratia reconciliationis, non denominatione intrinseca, sed extrinseca ab illo actu voluntatis Dei; ergo in illo solo fundatur talis relatio; nihil ergo aliud est, gratiam sub tali, vel tali relatione esse incompossibilem cum peccato veniali, quam procedentem ex voluntate Dei remittendi tale peccatum, infallibiliter excludere illud, non ratione sui, sed ratione talis voluntatis Dei. Unde cum illa voluntas Dei non conjungatur tali gratiæ ex merito (ut sic dicam) seu connaturali debito ejusdem gratiæ, sed potius e contrario gratia habeat talem respectum ex libera institutione, & condonatione Dei, fit, ut tota ratio talis remissionis reducatur ad gratuitam condonationem Dei, adjunctam internæ renovationi de se sufficienti ad tale peccatum expellendum. Ex quo ulterius concludimus, immerito negari idem potuisse facere Deum infundendo solam gratiam sine attritione peccatoris, quia licet gratia sola per se non sufficiat expellere peccatum veniale, nihilominus gratia, ut relata per divinam voluntatem ad illum effectum, & sub ea intentione data, excludet peccatum veniale, eritque impossibile cum illa: est enim eadem ratio, & proportio, quia sicut Dei voluntas, & intentio adjuncta gratiæ, & attritioni simul sumptis, supplet insufficientiam talis renovationis ad expellendum peccatum veniale, ita poterit supplere insufficientiam solius gratiæ: nam si semel conceditur hæc efficacia divinæ voluntati sine sufficientia formæ intrinsecæ, non est difficilius Deo vincere peccatum (ut sic dicam) cum multis donis internis insufficientibus, quam cum uno, eo vel maxime, quod posset perfectio gratiæ habitualis tanta esse ut superet aliam gratiam minorem simul cum attritione, perfectiusque animam Deo conjungat.

Reconciliatur ultimo quod doctrina.

Concluditur superior discursus.

Contraria impugnatur.

13 Neque refert, si dicatur, gratiam, ut datam intuitu attritionis, posse induere illum respectum, non vero si sola datur. Hoc enim non video, qua probabilitate fundetur in ordine ad potentiam absolutam, quia si aliqua ratio dari posset, maxime quia macula peccati venialis consistit in aversione relicta ex actu præterito, quæ sine conversione actuali contraria tolli non potest. Hæc autem ratio non potest ab illis Doctoribus reddi, alias consequenter dicendum esset, etiam maculam mortalis peccati non posse tolli per solam gratiam sine actuali conversione peccatoris, quia etiam illa macula maxime nititur in actu præterito, licet major in se sit. Item esset consequenter dicendum non posse tolli peccatum veniale sine perfecta conversione actuali peccatoris, quæ solum est per contritionem, vel amorem super omnia, ut idem auctor etiam contendit: utrumque autem consequens falsum est, etiam ex sententia ejusdem auctoris; ergo nulla superest ratio, ob quam possit Deus remittere peccatum veniale per gratiam cum attritione, & non possit facere per gratiam sine ulla conversione actuali. Nam si conversio habitualis gratiæ non potest supplere totam actualem conversionem, nec partem ejus (ut sic dicam) seu imperfectionem ejus supplere poterit. Quo argumento etiam in mortalis peccati remissione utimur, & est profecto efficax. Accedit tandem, quod idem gradus gratiæ datus duobus hominibus intuitu attritionis potest in uno excludere peccatum veniale, & non in alio; ergo ratio remissionis non provenit ex illo respectu, sed ex efficaci voluntate Dei remittentis uni offensam, & non alteri ex institutione sua. Antecedens patet, nam si duo æque justi æqualia peccata venialia habeant, & attritionem eorum cum hac proportione, ut unus habeat attritionem remissam cum sacramento, & alius attritionem intensam sine sacramento, fieri poterit, ut uterque æquale augmentum gratiæ habitualis recipiat, quia intensio attritionis unius potest æquivalere merito gratiæ efficaciæ sacramenti. Tunc ergo utrique datur æqualis gratia intuitu attritionis, tanquam dispositionis, vel meriti, & tamen ei, qui recipit sacramentum, remittitur peccatum veniale, & non alteri; ergo non potest id tribui, nisi institutioni divinæ voluntatis, quæ decrevit uni gratiæ adjungere remissionem, & non alteri. Nam si forte dicatur, unam gratiam dari, ut reconciliativam, & non alteram, vel unam dari intuitu attritionis aliter, quam altera, quia una respicit illam solum ut actum meritorium, & altera ut aptum ad reconciliationem. Hæc omnia verba eodem revolvuntur, & in summa nihil aliud continent, nisi quod Deus uni dispositioni, vel formæ, vel utrique simul voluit adjungere efficacem intentionem condonandi culpam venialem, & non alteri, unde inferimus, idem potuisse facere cum una gratia habituali sola, & non cum alia.

Assertio 1.

14 Quocirca non solum reputamus certum, hoc esse possibile de potentia absoluta sine ulla umbra, vel apparentia contradictionis, sed etiam probabilissimum credimus, interdum fieri a Deo vel ex singulari privilegio, vel ex singulari benevolentia, & gratia. Nam de martyrio affirmat D. Thom. 3. p. qu. 87. art. 1. ad 2. purgare hominem dormientem ab omni culpa veniali, & ex eo solum, quod voluntatem non invenit actualiter peccato veniali inhærentem, etiam si nullam attritionem prius habuisset: imo etiam si ad somnum cum proposito committendi peccatum aliquod veniale, accessisset, ut Cajetan. notat. Talis

ergo

ergo remissio fit per solam habitualem gratiam sub hac habitudine datam, vel auctam ex privilegio martyrii. Imo addit D. Thom. ibi, hoc convenire martyrio, quia obtinet vim baptismi. Unde sentit, idem esse de sacramento baptismi sententiendum, si daretur dormienti, vel patienti phrenesim, similiter disposito, idemque erit, si detur vigilanti, & habenti attritionem de solis peccatis mortalibus, quia tantum de illis cogitat, & dolet de illis ex motivo illis tantum communi, & nullam habet actualem memoriam venialium peccatorum, neque ullam complacentiam, vel displicentiam eorum, & idem fortasse potest accidere in aliis sacramentis. Et quidquid sit de facto, re vera in tali modo remissionis nulla est repugnantia. Et eadem ratione, judico remitti posse peccatum veniale homini justo per solam illius attritionem, & valde probabile censeo, ita etiam fieri, non proprie ex privilegio, sed ex providentia consentanea tali ordini gratiæ. Nam licet ille actus non habeat proportionem condignam ad illum affectum spectatum solum quoad perfectionem conversionis, nihilominus in ratione meriti, & satisfactionis potest illam habere, & illa satis est, ut secundum ordinariam providentiam peccatum veniale remissibile sit per similes actus, ut in sæpe allegata disp. late dixi.

Solutio primæ rationis contrariæ sententiæ.

15 Ad rationem ergo contrariæ sententiæ quoad illud primum dictum, concedimus gratiam habitualem non esse formam natura sua incompossibilem cum peccato veniali; negamus autem consequentiam, contra quam ad hominem jam institimus, quia eadem fieri potest de gratia simul cum attritione. Dicimus ergo licet habitualis gratia natura sua non habeat illam incompossibilitatem cum peccato veniali, posse Deum etiam infundere, vel augere cum habitudine ad peccatum veniale tollendum, & tunc habere incompossibilitatem, non ratione sui, sed ratione voluntatis Dei efficaciter statuentis remittere veniale offensam illi, cui talem gratiam tali modo, seu titulo contulerit. Et hinc potest declarari, quod supra diximus de gratia, ut remittente peccatum mortale, habere scilicet adjunctam condonationem Dei, in quo aliquam similitudinem habet cum remissione peccati venialis, & nihilominus magna intercedit differentia, nam remissio peccati mortalis non est gratuita respectu gratiæ habitualis, sed connaturalis illi, & ideo inseparabilis illi secundum ordinariam legem; licet de potentia absoluta separari possit. Remissio autem venialis non est ita connaturalis gratiæ habituali præcise sumptæ, & absque actu, & ideo quando conceditur, est mere gratuita condonatio, vel miraculosa, vel ex speciali privilegio: & e converso quando ab illa separatur, id est, quando gratia datur sine remissione peccati venialis, non est miraculum, sed ordinaria providentia.

Dictum 2. expellitur

16 Hinc ulterius falsum etiam censemus secundum dictum illius sententiæ, nimirum, non posse Deum etiam de potentia absoluta per solam attritionem, vel cum sola illa peccatum veniale remittere. Contrarium enim verum esse credimus. Sed ut sine æquivocatione sumatur distinguemus illam particulam, *solam*, potest enim opponi solum ad excludendam perfectionem contritionis, non vero consortium gratiæ habitualis. Et ibi non sumitur in hoc sensu, nam omnes in hoc convenimus, posse Deum remittere peccatum veniale per attritionem gratia habituali formatam, non solum de potentia absoluta, sed etiam de ordinata, saltem per sacramenta, solum nos addimus, etiam extra sacramenta id facere. In quo obiter advertimus, gratiam habitualem duobus modis posse conjungi cum attritione, uno modo consequenter tantum, id est, quod attritio antecedat vel tempore, vel saltem natura, & sequatur gratia prima informans, & delens peccata venialia, & hic modus contingit solum per sacramenta quia cum sola attritione non potest prima gratia, nisi per sacramenta, obtineri, sub illis baptismum sanguinis comprehendendo, & de potentia ordinata loquendo: nam de absoluta facile posset Deus idem sine sacramento facere, ut omnes fatentur, & est per se notum. Alio modo potest gratia habitualis conjungi attritioni, antecedendo in subjecto, & producendo illam, ita ut attritio statim in primo signo naturæ sit forma, & viva, & tunc etiam sine sacramento per se, ac semper habet aliquem gradum gratiæ consequentem, quia talis attritio est meritoria augmenti gratiæ de condigno, quod augmentum statim dari credimus. Per illam ergo gratiam utroque modo conjunctam attritioni optime potest, etiam secundum legem ordinariam, remitti peccatum veniale, quia gratia, ut antecedit, reddit attritionem satisfactoriam, ac subinde meritoriam de condigno talis remissionis; ut vero aliquis gradus gratiæ subsequitur ad illam attritionem, per illum expellitur veniale peccatum, quia ex merito talis actus cum illa habitudine, ac relatione a Deo funditur, ut pie credimus propter rationem superius datam.

Veniale quando non possit per solam attritionē remitti.

17 Alio modo sumitur particula, *solam*, ad excludendam conjunctionem gratiæ habitualis, quod duobus item modis potest intelligi. Primo ut particula illa excludat consortium gratiæ, tam antecedentis, quam consequentis. Et in hoc sensu certa erit illa secunda assertio, de qua tractamus, si solum de potentia ordinata intelligeretur, quia in eo sensu non datur attritio sola, id est, separata ab habitu gratiæ, nisi in eo, qui est in peccato mortali, quia non datur status medius per carentiam gratiæ, & peccati mortalis, at vero peccatum veniale non remittitur sine mortali, nec mortale sine infusione gratiæ; ergo nec veniale potest cum sola attritione remitti, si gratia non infundatur. Imo in hoc sensu est etiam hoc probabile de potentia absoluta; pendet autem ex illa quæstione, an possit unum peccatum sine alio remitti, quam hic disputare nolo, sed in dictum locum tomi quarti in tertiam partem illam remittere, ubi illam disputavi. Posset item Deus constituere hominem in statu medio sine gratia, & peccato mortali, & in illo, si venialiter peccaret, haberet locum dicta secunda assertio juxta mentem illius auctoris. Nos autem credimus, quod licet in tali statu contritio futura esset maxime proportionata dispositio ad obtinendam remissionem peccati venialis, ut per se clarum videtur, nihilominus potuisse Deum per solam attritionem illud remittere sine habitualis gratiæ infusione. Probatur primo, quia illud peccatum non includit privationem gratiæ; ergo in hac parte non esset necessaria infusio gratiæ ad illius remissionem: aliunde vero Deus potest remittere culpam, & offensam cum minori dispositione, vel interna renovatione, quam sit necessaria ex natura rei; ergo etiam tunc posset id facere. Secundo probatur, quia nulla in hoc ostenditur repugnantia: ratio enim, quæ pro illa sententia inducitur, non sibi constat, alioquin probaret, non posse peccatum veniale remitti per attritionem simul cum gratia, quod falsum est. Et sequela patet, quia etiam non est simpliciter incompossibile peccatum veniale cum attritione simul, & gratia. Quod si dicatur posse Deum ordinare gratiam intuitu attritionis ad remissionem peccati, replicatur, quia etiam potest ordinare ipsammet attritionem, seu dare auxilium ad illam intuitu remittendi peccatum per illam: nulla enim est major repugnantia, in priori puncto fere in simili forma ratiocinatum est. Unde ad inconveniens, quod infertur de remissione per extrinsecam condonationem, nunc distinguere possumus, nam vel sensus illationis est, quod per solam extrinsecam condonationem remittatur peccatum, & hoc non sequitur, quidquid sit de qualitate consequentis. Vel est sensus, quod non remittatur peccatum veniale sine illa condonatione, sed per quandam internam renovationem de se minus sufficientem, habentem adjunctam gratuitam Dei remissionem, & sic concedimus sequelam, putamusque necessario esse consequens, admittendum ab arguente, ut in priori puncto late deductum est.

Proponitur alius loquendi modus de attritione

18 Alio tandem modo possumus loqui de sola attritione viva, & formata, ac proinde conjuncta gratiæ tanquam principio, a quo manat, nullam tamen habente consequenter infusionem gratiæ habitualis, seu alicujus gradus ejus. Hic enim casus, de potentia absoluta facilis est, & secundum aliquas opiniones etiam nunc aliquando contingit, ut si verum est, non omnem

omnem

omnem actum bonum, etiam supernaturalem, esse meritorium de condigno, nisi a charitate imperetur, vel si propter actum remissum non datur statim aug-

Dubium.

mentum gratiæ, licet sit meritorius ejus. Igitur etiam pro hoc casu videtur judicari possibile juxta illam secundam assertionem, remitti peccatum per solam attritionem, quia gratia, quæ supponitur ad attritionem, non fuit data intuitu attritionis, nec sub relatione ad peccatum veniale excludendum, & ideo non potest esse forma expellens illud, nec habet incompossibilitatem cum illo, etiam adjuncta attritione, ac proinde si non addatur interna renovatio per aliquam majorem gratiam, non poterit peccatum veniale expelli. Sed oppositum censeo verum etiam in illo casu,

Resolvitur.

sequiturque manifeste ex dictis: tum quia, etiamsi Deus non ordinaverit illam antecedentem gratiam ad peccati venialis remissionem, potuit ordinare ad illum effectum attritionem a tali gratia procedentem, quod satis est; tum etiam quia, licet Deus non ordinaverit illam gratiam, tanquam formam expellentem peccatum, potuit illam ordinare, ut principium attritionis, qua mediante expelleret peccatum, vel recte potuit illam ordinare, ut, licet sola non haberet incompossibilitatem cum peccato veniali, adveniente attritione, simul cum illa expelleret illud, jamque haberet incompossibilitatem cum illo: tum denique quia illa attritio formata secundum veram sententiam est meritoria de condigno, unde licet fingamus non ita mereri gradum gratiæ, ita ut statim detur, nihilominus potest esse meritoria remissionis venialis peccati, ita ut statim fiat, nulla est enim in hoc repugnantia. Imo licet probabilius sit, statim dari augmentum gratiæ, non constat illud agmentum concurrere aliquo modo ad remissionem venialis peccati, sed fortasse probabilius est utrumque effectum simul, & tantum concomitanter dari cum subordinatione, ita ut remissio venialis peccati sit quasi annexa augmento gratiæ, quod quidem illi auctores significant, quando hæc remissio per sacramentum fit, idem vero posset facile intelligi etiam extra sacramentum, tamen licet admittamus de lege illam subordinationem, nihilominus probabile non est, esse necessariam de potentia absoluta, & ideo sicut potest Deus utrumque effectum conferre homini justo per solam attritionem sive cum sacramento, sive absque illo, ita posset conferre solam remissionem peccati venialis sine augmento gratiæ, nam ex illa separatione nulla sequitur repugnantia, ut ostensum est. His ergo modis potest per solam attritionem hæc remissio fieri. Immerito ergo in illa secunda assertione hoc dicitur impossibile.

Tertium dictum, & quartum Vazquez exponitur.

19 De tertia assertione illius opinionis nihil est, quod dicamus, verissima enim est, destruit tamen duas priores, ut satis ostensum est. Et consequenter etiam non consonat cum quarta assertione, quam proinde nos etiam non admittimus, putamus enim posse Deum veniale peccatum remittere, sine physica mutatione peccatoris. Imo hinc confirmamus similem resolutionem supra datam de peccato mortali. Nam in peccato veniali ex his, quæ de facto conceduntur videtur id necessario sequi multo magis, quam in peccato mortali. Nam peccatum mortale de facto nunquam remittitur sine infusione alicujus formæ natura sua incompossibilis cum ipso peccato mortali, & ideo ex effectibus non possumus tanta probabilitate colligere, an possit peccatum mortale de potentia absoluta remitti sine tali forma, vel omnino sine tali mutatione physica. At vero peccatum veniale de facto remittitur sine forma natura sua incompossibili cum illo, utique per gratiam, & attritionem, quæ sigillatim, & simul sunt natura sua compossibiles cum peccato veniali. Et ideo magna probabilitate hinc colligimus, posse Deum solum facere, quod cum illis formis facere potest; tum quia sicut illæ formæ sunt de se insufficientes, ita non sunt essentialiter necessariæ; tum etiam quia, facta tota illa mutatione physica, adhuc peccatum veniale integrum perseverat, nisi Deus velit illud remittere, ac proinde voluntas Dei erit ad hoc sufficiens, si velit sola id facere; tum denique quia sicut supra argumentabar, posse Deum facere cum sola gratia, vel cum sola attritione, quod potest facere cum utraque simul, quia sicut unaquæque per se est insufficiens forma, ita, & utraque simul, ideoque non est difficilius Deo vincere per pauca, quam per multa; ita nunc argumentamur, sicut Deus potest remittere peccatum veniale cum una mutatione physica de se insufficiente, ita etiam posse illud remittere sine aliqua tali mutatione quia quando causa secunda talis est, non est difficilius Deo sine illa, quam cum illa facere, quod vult.

Refutatur illatio primæ contrariæ opinionis.

20 Neque hinc sequitur quod inferebatur, illam non esse veram ablationem peccati venialis, sed occultationem, aut non imputationem, quia peccatum veniale manens habitualiter non est quid physicum, sed morale, & ideo, ut vere tollatur, & penitus destruatur, non est necessaria mutatio realis, & physica, sed moralis remissio per voluntatem Dei efficacem sufficit. Nam etiam ille auctor dicit sufficere relationem rationis additam gratiæ, ut vere, & radicitus expellat peccatum veniale, quod sine illa relatione expellere non posset, quia peccatum veniale in relatione rationis consistit, ut ipsi ajunt; ergo eadem ratione actus divinæ voluntatis, ex quo in personam hominis talis relatio rationis resultat, sufficiet, ut illum vere liberum, & immunem ab omni macula, & offensa veniali relinquat. Unde etiam non sequitur, quod secundo in-

Refellitur secunda.

ferebatur, per talem remissionem non tolli dignitatem pœnæ, sed tantum non dari pœnam: falsum enim hoc est, quia longe aliud est remittere debitum, & aliud non exigere, remissio enim tollit obligationem, quæ per carentiam exactionis non tollitur. Et inter homines si judex qui non potest pœnam remittere, dissimulet, & pœnas non inferat, non tollit a reo dignitatem pœnæ, nec vere illum absolvit: at vero si Rex, qui potest pęnam remittere, illa non utatur, & simpliciter reum absolvat, eo ipso tollit non solum pęnam sed etiam reatum pœnæ, ita ut ille homo jam non maneat dignus pœna, nec possit juste puniri, multo ergo magis Deus, si remittat omnino peccatum, eo ipso facit, ut homo jam non sit dignus pęna, quia re vera jam non posset juste puniri, cum debitor non sit.

CAPUT XXV.

Utrum justificatio sit maximum, & miraculosum opus Dei.

Prior quæstio de comparatione gratiæ proponitur.

1 DUas quæstiones in hoc titulo comprehendimus, quas tractavit D. Thom. in hac materia d. q. 113. art. 9. & 10. & ideo ad illius complementum pauca in illorum articulorum expositionem hic adjicere visum est: Prior quæstio est de gradu excellentiæ, & perfectionis, quem inter opera Dei habet justificatio, ad quam explicandam necesse est comparare opus justificationis ad alia opera Dei, tres autem sunt ordines operum Dei, scilicet, naturæ, gratiæ, & unionis hypostaticæ, atque ita possunt plures comparationes fieri. Prima est inter justificationem, & opera pertinentia ad ordinem naturalem. Ad quam comparatio-

Comparatio.

nem sub disjunctione respondet D. Th. Nam possunt hæc opera comparari vel in modo faciendi, vel in re facta. Et ex parte modi ait D. Th. opus naturæ esse majus ipsa justificatione: at ex parte ipsarum rerum, quæ in utroque ordine fiunt, dicit, justificationem esse majus opus toto opere naturæ, etiamsi ad creationem celi, & terræ comparatio fiat, & in eam sententiam inducit Aug. tract. 72. in Joan. De hac vero posteriori parte diximus sufficienter in lib. præcedenti capit. 13. in solutionibus argumentorum, neque hic aliquid addendum occurrit.

Animadvertenda circa modum faciendi. Primum advertendū.

2 Circa priorem vero partem in primis adverto intelligendam esse de modo physico realis productionis, qui in ordine ad nudam omnipotentiam consideratur: nam potest etiam fieri comparatio in morali modo, qui in ordine ad virtutem justitiæ, vel misericordiæ spectari potest, & de hoc nihil dixit D. Thom. statim vero pauca dicemus. Secundo adverto comparatio-

2. Advertendum.

nem esse intelligendam tantum ex genere. Ratio enim redditur, quia opus naturæ includit creationem, quæ in modo agendi est maximum opus, quia est productio ex

ctio ex nihilo, quod non invenitur in tota latitudine operum gratiæ: semper enim fit ex præsupposito subjecto. Et ita fit comparatio ex genere, id est, comparando supremum modum operandi in ordine naturæ, vel gratiæ. Et in hoc tacite insinuat D. Thom. gratiam non produci per creationem, quod verissimum est, ut in sequenti lib. dicemus. At vero si comparatio fiat inter singulos modos productionum utriusque ordinis, sic justificatio excedit sine dubio omnia opera naturæ, excepta creatione. Nam inter modos operandi ex præsupposito subjecto, multo divinior, & altior est productio gratiæ, quam omnis productio rerum naturalium, etiam quoad modum, tum quia proxime accedit ad creationem; tum etiam quia non fit ex potentia naturali, sed obedientiali subjecti. Quæ posterior ratio adeo præeminet, ut possit non immerito dubitari de priori comparatione, & prælatione creationis. Quia licet creatio in hoc excedat, quod fit ab efficienti sine adminiculo subjecti, quod non habet gratiæ productio, nihilominus non videtur esse minoris potentiæ operari in subjecto, & ex subjecto ultra naturalem capacitatem ejus. Hoc autem non obstante semper in creatione invenitur aliquis excessus, quia utcumque subjectum concurrat semper aliquo modo adjuvat, & forma, quæ in illo fit, non fit per se primo, in quantum ens, sed ut tale ens, quia jam supponit in subjecto rationem entis. Alio vero modo comparat Chrysost. hom. 3. in epist. ad Hebr. opus justificationis aliis operibus Dei, quatenus in illo efficaciter inducitur liberum arbitrium, in aliis vero operibus non intervenit, & sic dicit esse majus opus facere, ut homo libere credat supernaturalia mysteria, quam facere, ut mortuus resurgat. Quod qua ratione verum habere possit, ex supra dictis de gratia efficaci intelligi potest.

2. Comparatio est inter unionem hypostaticam & justificationem.

3 Secunda pricipalis comparatio esse potest inter justificationem, & unionem hypostaticam, & hanc prætermisit D. Th. vel tanquam per se notam, vel quia nondum de gratia unionis tractaverat. Non est ergo dubium, quin opus hypostaticæ unionis sit altius, & excellentius, tam in ordine, & gradu, ut attigit Div. Th. 3. p. q. 7. ar. 13. ad 3. quam in perfectione propria, & specifica, ut latius disputavi in to. 1. 3. p. d. 9. sect. 2. ubi sub dubio reliqui, an modus unionis hypostaticæ sit physice excellentior, quam gratia habitualis, nunc vero omnibus simpliciter pensatis affirmandum simpliciter videtur, quia & substantialis modus est, & habet quasi formalem effectum longe divinissimum.

Assertio 1.

3. Comparatio inter justificationem & donationem gloriæ.

4 Tertia comparatio fit intra ipsum ordinem gratiæ sanctificantis, nam ad illum pertinent etiam dona gloriæ, & ideo quæri solet, an justificatio sit majus opus quam glorificatio. Quam comparationem facit etiam D. Th. in d. ar. 1. & absolute præfert opus glorificationis operi justificationis, licet secundum quamdam proportionem dicat, justificationem impii esse opus excellentius, quia magis distat peccator a statu gratiæ, quam justus a statu gloriæ. Circa priorem vero partem verum esse putamus, quod libro præcedenti c. 13. diximus, gratiam habitualem esse qualitatem specie, & essentia perfectiorem, quam sint omnes qualitates gloriæ. Et ideo quod hoc loco D. Th. dixit, intelligendum putamus de excellentia quoad statum, nam donum gloriæ includit gratiam ipsam consummatam, quæ perfectior est, quam justitia in hac vita inchoata, non in essentia, sed in statu. Item gloriæ donum excedit, quia constituit hominem in ultimo actu, quo ita unitur Deo, ut deficere jam non possit, sed immobiliter æternam Dei participationem possideat, quod gratia justificationis in hac vita non præstat. Et quia secundum hanc cōsiderationem æternæ participationis divinitatis protulerat D. Th. bonum gratiæ bono naturæ, consequenter etiam prętulit bonum gloriæ bono gratię. Nihilominus tamen si perfectiones ipsę pręcise, & condistinguendo unam ab altera, & in genere entis quoad specificam perfectionem comparentur, sic majus opus censeo esse opus justificationis, quam glorificationis propter rationes superius adductas. Circa alteram vero partem, licet D. Th. solum loquatur de justificatione impii, extendenda est doctrina ad omnem justificationem viæ, etiamsi non sit a peccato, ut fuit in Angelis viatoribus. Nam illa etiam est magis liberalis, & gratuita, quam glorificatio, & plus excedit gratia naturam, quam status gloriæ statum gratiæ, & ita ex hac parte etiam illa justificatio excedit secundum prædictam proportionem.

Assertio 2.

Quarta est comparatio inter duplicem justificandi modum.

5 Hinc vero addi potest quarta comparatio inter ipsam justificationem uno, vel alio modo factam. Est enim, ut diximus, duplex justificatio, una, per quam aliquis fit ex non justo justus, id est, qua ex statu puræ naturæ quis elevatur ad supernaturalem statum gratię, alia vero est justificatio impii, qua quis ex injusto fit justus, & ex inimico Dei amicus. Possunt ergo istæ justificationes inter se conferri. Quam comparationem facit August. tract. 72. in Joan. & prius dicit: *Non hic audeo præcipitare sententiam: intelligat, qui potest, judicet qui potest, utrum majus sit justos creare, quam impios justificare.* Postea vero uno verbo rem totam elegantissime absolvit, dicens: *Certe enim si æqualis est utrumpotentiæ, hoc majoris est misericordiæ.* Ubi eandem distinctionem insinuat, quam Div. Th. hoc loco tradidit: supponi enim debet, utramque justificationem fieri cum infusione æqualis gratiæ. Nam si Deus majorem gratiam uni, quam alteri tribuat, ex illa parte majus opus faciet in eo, cui majorem gratiam donaverit, quod potest facere tam cum peccatore, quam cum non peccatore, sed illud est accidentarium. Unde ad formalem comparationem faciendam, sumenda sunt cætera æqualia. Et sic comparando effectus ipsos absolute, seu terminos, ad quos tendunt ambæ justificationes, sic invenitur æqualitas, quia eadem gratia, & æqualiter intensa utrique conferri potest, & hoc est, quod August. dixit, utrumque esse æqualis potentiæ. At vero respiciendo ad terminos, *a quibus*, sic excedit justificatio impii non quidem in potentia, sed in misericordia, ut recte August. dixit. Unde justificatio impii licet non sit majus opus physicum (ut sic dicam) potest dici majus beneficium, vel certe duplex beneficium, cum aliud sit simplex: nam impio & datur justitia, & remittitur peccatum, alteri vero sola justitia datur. Estque similis comparatio, quam tractat D. Th. 2. 2. q. 106. art. 2. Quod sit majus beneficium divinum, innocentia, an pœnitentia? Est autem in illa comparatione considerandum innocentiam, si præcise consideretur, ut dicit solam peccati carentiam, qualis in ipsa creatione invenitur in angelo, vel homine, qui justus creatur, sic non esse speciale beneficium ab ipsa creatione distinctum, quia non poterat persona immediate a Deo creari nisi innocens. Et hoc modo perinde fere est comparare dictas duas justificationes, & comparare innocentiam cum pœnitentia, & de utriusque recte dicitur, esse æqualis potestatis, non vero æqualis misericordiæ. Aliter vero potest sumi innocentia pro præservatione propria, & speciali a peccato, quæ duplex cogitari potest, una ab originali peccato, alia a quolibet actuali, præsertim a mortali, quæ præsenti instituto deservit. Prior in sola justificatione sanctissimæ Virginis inventa est; quæ conferri potest cum justificatione impii in peccato originali prius existentis. Videri enim hæc potest esse majoris misericordiæ, quia est propria justificatio impii. Nihilominus tamen dicendum est, etiam in ratione beneficii, & misericordiæ, priorem justificationem præservantem a peccato ex vi conceptionis necessario contrahendo, esse majorem, quia, licet non fuerit justificatio impii, fuit ejusdem misericordiæ cum altiori modo, scilicet; præservando personam sic justificatam, ne fieret impia. Unde in rigore eundem habet terminum, *a quo*, scilicet peccatum originale, sed aliter, & aliter, quia in una est peccatum originale, quod inerat, in alia non quod inerat, sed quod infuisset, nisi gratia prævenisset: ac subinde cum utraque conjungitur vera peccati remissio, sed altiori modo in præservativa justificatione, quia est (ut sic dicam) anticipata remissio. Et ita continet totam rationem pœnitentiæ, quæ in alia justificatione reperitur, & addit majorem quamdam liberalitatem, & anticipationem beneficii quæ moraliter ipsum beneficium augeat, & maxime quando per talem anticipationem præservatur quis, ne pro aliquo tempore malo culpæ subjaceat, quod magnum beneficium, & commodum spirituale est. Talis ergo justificatio præbens simul innocentiam, sine dubio est majus beneficium,

Utrum pœnitentia sit majus beneficiū Dei quam innocentia.

Majus beneficium est præservari ab originali quam ab ipso eripi.

neficium, & opus majoris misericordiæ, quam justificatio mundans a peccato, etiamsi in effectu, seu in gratia infusa esset æqualitas. At vero altera innocentia totius vitæ, quæ est cum privatione a peccato mortali, præter primam justificationem includit donum perseverantiæ perpetuum, seu per totum vitæ tempus, & sic longe alia est comparatio doni innocentiæ cum dono pœnitentiæ, quam sit ea, de qua nunc tractamus, quia ibi non fit comparatio inter solas justificationes, sed inter donum perseverantiæ, & singularis protectionis cum dono pœnitentiæ ad resurgendum commisso, quando per utramque viam ad eundem terminum finalis gratiæ pervenitur, & ideo de hac comparatione inferius de dono perseverantiæ tractando dicimus.

Tractatur 2. pars tituli.

6 Superest, ut de altera parte in titulo proposita pauca dicamus. Cum enim ex dictis constet, opus justificationis supernaturale esse, non immerito dubitatur, an sit etiam miraculosum. Opus enim, quod supernaturale est, miraculosum esse videtur. Nam quicquid ultra cursum, & ordinem causarum naturalium fit, est miraculosum, sed opus naturale fit extra cursum causarum naturalium; ergo est miraculosum opus. Confirmatur, quia resurrectio est opus miraculosum, & similiter illuminatio cæci, & non alia ratione, nisi quia sunt opera supernaturalia, id est, ultra capacitatem naturalem subjecti, & ultra vires causarum efficientium naturalium, sed utrumque reperitur in opere justificationis; ergo. Confirmatur, quia D. Th. 3. cont. gent. c. 151. comparat justificationem impii illuminationi cæci, & resuscitationi mortui quia sicut juxta ordinem, quem res exigunt, cæcus non deberet visum recipere, nec mortuus vitam, ita nec qui ponit impedimentum peccati gratiam deberet recipere.

Justificatio de lege non est miraculosa. Probatur ratione.

7 Nihilominus dicendum est, justificationem ordinario modo factam non esse opus miraculosum. Ita sentit D. Th. in d. art. 10. Cujus ratio potest in hunc modum explicari. Nam ut opus miraculosum sit, tres conditiones requiruntur. Una est, ut a Deo solo fieri possit, alia, ut sit ultra naturalem potentiam passi, tertia, ut sit opus rarum, & extra communem cursum, seu legem ordinariam providentiæ. Ex his autem conditionibus sola prima in justificatione invenitur, quæ non sufficit sola, ut opus sit miraculosum: nam creatio animæ rationalis a Deo solo fieri potest, & non est miraculum, imo nec creatio cœli, & terræ fuit proprie opus miraculosum, quia neque natum erat aliter fieri, nec dici potest fuisse extra legem, vel cursum causarum nam ab illo opere omnis causarum cursus sumpsit initium. Ex aliis vero duabus conditionibus ad miraculosum opus necessariis manifestum est tertiam in justificatione regulariter non inveniri, quia Deus ordinarie promovet homines ad suam justificationem modo ipsis accommodato, vocando illos, & ab imperfecto ad perfectum perducendo, ut describit Concil. Trident. sess. 6. c. 6. Ergo ex parte modi justificatio ordinarie non fit miraculoso modo.

Dubitatio circa D. Thom. probationem.

8 De secunda vero conditione probat D. Th. non inveniri in justificatione, quia non superat naturalem capacitatem animæ, quia natura sua est capax gratiæ juxta August. de Prædestinatione sanct. c. 5. In qua assertione, & probatione non sine causa Cajet. & alii Recentiores dubitant, quia capacitas animæ ad gratiam non est naturalis, sed obedientialis, licet sit illi naturaliter congenita, quod non videtur sufficiens, ut opus non sit miraculosum: nam etiam in corpore mortuo est capacitas obedientialis, ut suscitetur, & nihilominus resurrectio ex eo capite est miraculosa. Idem D. Th. vult, cum tamen negari non possit, quin etiam illa capacitas sit congenita in ipsa natura cadaveris. Hæc autem dubitatio solvenda est ex eodem D. Th. 1. p. q. 105. art. 7. ad 1. ubi sic ait: *Creatio animæ, & justificatio peccatoris, etsi a Deo solo fiant, non tamen proprie loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas, & ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad facultatem naturæ non pertineant.* Itaque mens D. Th. est, quancumque innatam capacitatem sufficere, ut opus non sit miraculosum, quando non est natum fieri ex alia capacitate magis naturali, & ita est in justificatione. Secus vero est in resurrectione, quia terminus resurrectionis de se natus est fieri per capacitatem omnino naturalem, & per generationem naturalem, & ideo quando aliter fit miraculose fieri confertur. Et ideo sæpe dicit idem D. Th. resurrectionem esse simpliciter miraculosam, & supernaturalem ex parte principii, licet sit naturalis ex parte termini, ut in 4. dist. 43. q. 1. art. 1. q. 3. alias qu. 77. Addito art. 3. & 4. cont. gent. c. 81. ad 6. rationem. Et ita patet responsio ad rationem dubitandi, negamus enim omnem actionem supernaturalem esse miraculosam, nam si non habeat alium naturalem modum productionis, miraculosa non est. Unde stat, actionem esse magis miraculosam, & minus supernaturalem, sicut resurrectio est minus supernaturalis, quam justificatio, scilicet ex parte termini, & tamen est magis miraculosa, ut D. Thom. supra sentit. Quapropter comparatio, quam facit in alio loco l. 3. contr. gent. non est simpliciter accipienda in ratione miraculi, sed in ratione operis supernaturalis, & gratuiti, ac superantis non solum naturalem capacitatem subjecti, sed etiam dispositiones repugnantes ex parte subjecti. Sed hac similitudine, seu æquiparatione non obstante, ex alio capite intercedit assignata differentia, ob quam illuminatio cœci, & resurrectio mortui miraculosa dicitur, non vero justificatio.

Solvitur ex eodem D. Thom.

Limitatio superioris doctrinæ. Difficultas emergit.

9 Addimus vero limitationem dicentes, justificationem ordinarie non esse opus miraculosum, quia extraordinarie potest miraculose fieri, ut D. Th. vult, nimirum, quando Deus non movet hominem ad justitiam modo accommodato naturæ ejus, sed tam vehementer, ut subito illum justificet, & adducit in exemplum conversionem Pauli. Sed contra hoc suboritur difficultas ex dictis circa secundam conditionem, quia opus nunquam est miraculosum, nisi excedat capacitatem naturalem subjecti consentaneam tali formæ, sed nunquam justificatio excedit capacitatem animæ proportionatam gratiæ, quantum esse potest, seu quantum ordo connaturalis gratiæ exigere potest; ergo nunquam potest justificatio esse miraculosa. Accedit, quod licet homo subito, vel ferventer justificetur, nullam legem tulit, per quam certum modum justificationis præscriberet, vel limites suæ gratiæ apponeret; ergo uterque ille modus justificationis cadit sub legem ordinariam gratiæ, ac proinde neuter est miraculosus. Responderi potest primo, hunc modum justificationis vocari miraculosum lato modo, quia est extraordinarius, & rarus, ac proinde mirabilis, non quia in rigore in eo concurrant omnes conditiones, quæ ad propriissimum miraculum necessariæ sunt. Vel secundo, & melius dicitur ex eodem D. Th. 1. p. dict. q. 105. art. 7. ad 2. opus non esse semper miraculosum propter substantiam facti, sed interdum etiam propter modum faciendi. Justificatio ergo impii etiam in illo casu raro non est miraculosa in substantia facti, ut probat ratio dubitandi, esse tamen potest miraculosa in modo faciendi. Et tunc necesse est, ut vel ad excitandum, & convertendum hominem Deus aliquo miraculo, saltem externo, utatur, ut fecit in Paulo (quod etiam D. Th. insinuavit, & notavit,) vel certe oportet, ut confortet intellectum hominis ad intelligendum velocius, aut efficacius apprehendendum, quam per media ordinaria possit, nam hic etiam modum vere miraculosus est, quia excedit non solum vires naturales potentiarum animæ, sed etiam modum, quo secundum legem ordinariam possunt ad supernaturaliter operandum elevari. Et hoc satis est, ut illa justificatio miraculosa dicatur.

Deciditur.

FINIS LIBRI SEPTIMI.

LIBER OCTAVUS.
DE CAUSIS HABITUALIS GRATIÆ,
TOTAQUE JUSTIFICATIONIS MUTATIONE, AC ORDINE IPSIUS.

Materia hujus libri.



IN duobus præcedentibus libris essentiam, & naturam habitualis gratiæ declaravimus simul cum effectu formali ejus, sine quo non potest essentia uniuscujusque formæ exacte intelligi, ideoque consequenti ordine sequitur, ut de causis ejusdem gratiæ dicamus. Quas in ordine ad justificationem nos docuit Concilium Tridentinum sess.6. c.7. ideoque inter eas etiam justitiam, ut formalem causam numeravit. Nos vero de his causis tam respectu ipsius gratiæ, seu justitiæ, quam respectu formalis effectus ejus tractamus, & ideo nihil est amplius, quod de causa formali dicamus, est enim gratia, & justitia quædam animæ forma, quæ aliam formalem causam propriam, & (ut ita dicam) physicam habere non potest quod addo in primis, quia secundum quendam moralem, & metaphoricum modum inter ipsos habitus gratiæ, unus dicitur forma alterius, ut charitas dicitur forma fidei, & aliarum virtutum, & ipsa gratia dicitur forma charitatis. Sed hæc locutio in præcedentibus libris explicata sufficienter est, & iterum in libro ultimo tractando de merito attingetur, & de charitate in propria materia solet latius tractari.

De exemplari causa.

2 Deinde illud additum est propter causam exemplarem, quæ quodam modo solet formalis appellari quamvis re vera magis ad efficientem pertineat, quomodocunque autem appelletur, non est, quod circa illam immoremur. Nam divina gratia non habet aliam causam exemplarem, nisi vel divinam essentiam, cujus est participatio, vel propriam ideam, quam in Deo habet, de priori autem ratione, & quomodo gratia sit participatio divinæ naturæ, satis in præcedentibus libris dictum est. De posteriori autem modo, seu de idea gratiæ, nihil hic speciale dicendum occurrit, quod ad generalem doctrinam de ideis non spectet. Præter hæc vero, gratia, prout est in nobis, habet suo modo causam exemplarem in Christi Domini humanitate, cui per gratiam conformes efficimur, teste Paulo ad Rom.8. Sed neque de hac causa peculiaris disputatio necessaria est, quia res est clara, satisque disputata in to.1. 3. partis disput.5. sect.2. & in qu.24. D. Th. art.3. cum commentario. Et videri potest Vega lib.7. in Trident. c. 19.

De triplici causa agendum.

3 Omissa ergo causa formali de aliis tribus finali, & efficiente, & materiali dicendum est, quia dispositio ad formam ad materialem causam revocatur, & ejus cognitio in hac materia maxime necessaria est, de illa præcipue dicemus. Unde consequenter in hujus libri discursu doctrinam de prima justificatione complebimus. Diximus enim supra justificationem duobus modis accipi, scilicet, vel pro effectu formali justitiæ, de quo jam tractavimus, vel pro mutatione ad ipsam justitiam, de qua in præsenti libro dicendum est; tum quia causæ uniuscujusque formæ in ejus productione præcipue operantur; tum maxime, quia dispositiones ad justitiam ad illius infusionem, ac subinde ad mutationem hominis ab injustitia ad justitiam requiruntur, ideoque has dispositiones declarando, totam hanc mutationem, & ordinem ejus explicabimus.

CAPUT PRIMUS.

Quæ sit causa finalis gratiæ habitualis, seu nostræ justificationis?

1 TRes causas finales nostræ justificationis docuit Concilium Trident. dicta sess. 6. c.7. dicens: *Hujus justificationis causæ sunt, finalis quidem gloria Dei, & Christi, ac vita æterna.* In quibus verbis Concilium de justificatione loquens, idem censet de ipsa, justitia, & de tota gratia habituali, imo idem dici potest de tota gratia actuali, ut ex declaratione illarum trium causarum constabit. Ut autem earum numerus sufficiens inveniatur, advertere oportet, Concilium tantum fines remotos, & extrinsecos totius gratiæ numerasse, quia si qui sunt alii fines proximi, vel intrinseci intra latitudinem donorum continentur. Sic enim, ut notavit Alens.4. part. q. 8. memb.5. art.1. ad ult. justificatio ipsa formalis considerari potest ut finis intrinsecus gratiæ habitualis, omnis enim forma est propter suum formalem effectum, sicut anima est propter vivificandum corpus. Sed de hoc fine jam a nobis dictum est. Concilium autem non distinxit illum, quia ipsiusmet justificationis causas designavit. Sic ergo tantum illæ tres causæ finales gratiæ inveniuntur, quas breviter explicavimus.

Finalis causa justificationis triplex.

2 Primo ergo loco inter hos fines ponitur gloria Dei & merito, quoniam est omnium ultimus, & supremus. Et in primis convenit gratiæ illa generali ratione, qua *omnia propter semetipsum operatus est Dominus*, Prov.16. & qua omnia dicuntur. *Esse ex ipso, & per ipsum, & in ipso*, ad Rom. 11. unde concludit Paulus: *Ipsi gloria in secula*. Secundo etiam speciali ratione, qua opera gratiæ, & præcipue hominum sanctificatio dicitur esse propter gloriam Dei juxta illud Isa.43. *Omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum, & feci eum.* Et sæpius Paulus ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum, &c. In laudem gloriæ gratiæ suæ*, ubi ipsa adopio, quæ per gratiam nobis confertur, dicitur prædestinata in laudem gloriæ suæ, id est (ait Ambros.) *ut salus nostra gloria Dei sit, & ad laudem claritatis eus proficeret gratia data hominibus.* Unde quod ait, *in laudem gloriæ*, exponi potest in magnam, & gloriosam manifestationem gratiæ suæ, vel potius in laudem gloriosæ gratiæ suæ, id est, in laudem quam meretur propter magnam gratiam, quam nobis conferre decrevit; & iterum infra: *Prædestinati, &c. ut simus in laudem gloriæ ejus;* & iterum: *Signati spiritu promissionis sancto in laudem gloriæ ipsius.* Ubi optime Chrys. hom. 2. inquit: *Hoc ponit assidue Quanam de causa? ut quod satis sit ad faciendam fidem auditoribus.* Quod optime prosequitur adducens alia Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deus facere opera gratiæ propter nomen suum Psal 108. Isa. 48. *Propter me, propter me faciam*, & similia sunt multa in Scriptura.

Gloria Dei est ultimus finis justificationis.

3 Ratione potest hæc veritas in hunc modum declarari, quia duobus modis dicitur Deus agere omnia propter se ipsum, primo, quia intendit aliis communicare bonitatem suam, nam quia est summe bonus naturaliter appetit communicare se ipsum, & quando aliquid extra se agit, intendit veluti explere hunc bonitatis suæ appetitum, non ut inde perficiatur, sed ut id, quod decet suam bonitatem, faciat. Secundo dicitur Deus, agere propter se, quatenus propter gloriam suam operatur. Hæc autem duo singulari modo, & excellentia in opere justificationis inveniuntur. Nam in primis gratia est singularis, excellens-

Ratio.

cellensque participatio divinæ naturæ, cui connaturalis est visio Dei in se ipso, & ideo inter communicationes pure creatas est summa communicatio bonitatis divinæ ad creaturam, ac proinde in gratiæ productione maxime Deus operatur propter suam bonitatem communicandam. Deinde gloria Dei, quæ extra ipsum est, consistit in clara, & publica ejus notitia cum laude, hæc est generalis ratio gloriæ proprie sumptæ juxta generalem descriptionem gloriæ proprie sumptæ traditam a Cicer. Aristot. Auguft. D. Thom. & aliis, quod gloria sit clara cum laude notitia. Hæc vero gloria maxime redundat in Deum ex gratiæ suæ communicatione, & ex operibus, quæ illam consequuntur.

Cicero de Invent. Arist. 1. Rhetor. c. 5. Aug. l. 83. Quæst. q. 31. & tractat. 100. in Ioan. D.Th. 1. 2. q. 2. art. 3. & 2. 2. qu. 132. art. 1.

4 Primo quia hæc Dei gloria proprie, & formaliter in solis, & a solis creaturis rationalibus, seu intellectualibus tribuitur, & tanto est magis propria, quanto notitia Dei major est, & melior, at vero communicatio Dei per gratiam, & est propria intellectualis creaturæ, & per illam Dei bonitas, & majestas maxime notificatur hominibus. Propter quod merito dixit Aug. tract. 100. in Joan. veram Dei gloriam solum in Ecclesia catholica inveniri, quia nimirum sicut in illa sola est vera sanctitas, ita in sola illa vera Dei notitia invenitur; ergo ex hac parte communicatio gratiæ maxime cedit in gloriam Dei; ergo hic est maxime proprius finis ejus. Aliunde vero, ut gloria sit vera, necesse est, ut ad veram notitiam vera etiam laus accedat, est enim gloria (ut dixi) notitia cum laude, at vero gratia cum Dei notitia maxime habet conjunctam laudem juxta illud Pauli 1. Cor. 10. *Omnia in gloriam Dei facite*. Ubi Ambrof. *In gloriam Dei aliquid fit cum in actibus, & conversatione Christiani Deus laudatur*. Tum maxime quia gratia omne verum bonum Deo tribuit, & ab ipso esse recognoscit. Unde Auguft. tract. 82. in Joan. exponens verba Christi cap. 15. *In hoc glorificatus est Pater meus ut fructum plurimum afferatis*. Ed adjungens verba Pauli Rom. 4. *Si Abraham ex operibus justificatus est habet gloriam sed non apud Deum*, inquit: *Hæc est ad Deum gloria, qua glorificatur non homo, sed Deus si non ex operibus, sed ex fide justificatur, ut ex Deo illi sit quod etiam bene operatur*. Et ideo etiam Ambrof. lib. 2. in Lucam, significavit; tunc hominem omnia in gloriam Dei facere, cum intelligit, quia, *ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit ædificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino*. Est ergo hoc proprium, & singulare gratiæ, ut non solum sit maximum Dei donum, sed etiam, ut per suam virtutem, & actus faciat recognoscere suum auctorem, & faciat facere opera, ex quibus maxime laudatur Deus & ideo maxime propria, & speciali ratione dicitur dari propter gloriam Dei. Et ideo de luce gratiæ, & operibus ejus dicit CHRISTUS Matth. 5. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, & glorificent Patrem vestrum, qui in cælis est*.

A descriptione gloriæ ratio deducitur.

5 Circa secundam causam a Concilio positam, quæ est Christus Dominus, seu gloria Christi, nonnulla dixi in tom. 1. 3. partis disputatione 5. sect. 3. ubi variis Scripturæ, & Patrum testimoniis hanc veritatem confirmavi. Et plures congruentes rationes ex Scripturis petitas ad idem suadendum adduxit Andreas Vega lib. 7. in Trident. c. 20. Et omnes videtur mihi comprehendisse Ambrof. ad Ephes. 1. ubi circa illa verba: *In quo & credentes signati estis spiritu promissionis sancto, qui est pignus hæreditatis nostræ in redemptionem acquisitionis in laudem gloriæ ipsius*, sic inquit: *Laus gloriæ Dei est, cum multi acquiruntur ad fidem, sicut gloria medici est si multos curet. Ideoque ad gloriam Dei pertinet, quod gentes vocavit ut salutis suæ medelam consequerentur per fidem promissam Judæis*. Ubi licet Ambrosius de Deo loquatur, sententia tamen ipsa propriissime convenit in Christum, qui est summus animarum medicus, & ideo plurium salus maxima ipsius est gloria. Nec enim dici potest resultare quidem hanc Christi gloriam ex animarum sanctificatione, non tamen esse a Deo intentam, ac proinde non esse finem gratiæ, quæ nobis datur, sed quasi proprietatem resultantem. Sicut etiam homini studioso sequitur gloria ex actibus virtutis, non est tamen finis ab eo intentus. Hoc (inquam) dici non potest, primo quia repugnat eisdem verbis Apostoli: nam cum dicit: *In quo signati estis*, Christum refert, propter cujus meritum in Spiritu Sancto justificamur, ut ex toto contextu a principio epistolæ manifestum est. Unde cum addit, *in laudem gloriæ ipsius*, per relativum, *ipsius*, eundem Christum Dominum refert, & particula *in*, aperte denotat causam finalem; ergo gloria CHRISTI est a DEO intenta, tanquam finis gratiæ, & sanctificationis, quam in nobis efficit.

Glor. Christi D. est secundus gratiæ finis.

6 Secundo quamvis ex nostra sanctificatione per Christum, gloria in eum, etiam ut hominem, redundet, nihilominus hæc consecutio non est præter intentionem Dei. Imo per se maxime consentaneum est divinæ providentiæ, ut hunc etiam finem Deus intendat; ergo gratia ipsa, ut a Deo fit, sicut per Christum datur in ratione causæ meritoriæ, ita datur propter gloriam ejus, tanquam propter quemdam finem. Antecedens probatur, quia, supposita voluntate, quam Deus habuit exaltandi in Christo humanam naturam, eam sibi in unitatem personæ uniendo, & per eum cæteros homines sanctificando, consequenter decuit ut voluerit gloriam sanctificationis hominum cum Christo communicare; ergo ex intentione Dei est, ut hominum sanctificatio in gloriam Christi cedat. Est ergo gloria Christi finis gratiæ, per quam homines sanctificantur. Præterea hæc gloria debita est Christo multis titulis, primum ratione filiationis naturalis, deinde propter meritum infinitum operum, ac passionis, & mortis ejus, demum propter singularia beneficia hominibus collata, & maxime quia omnium est sanctificator, & redemptor. Ergo cum Deus justissime, & sapientissime omnia instituat, sine dubio voluit, & intendit, ut omnis hominum sanctificatio in gloriam Christi fiat: & ad hanc Christi gloriam pertinent illæ promissiones per Isaiam factæ c. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur*; & iterum: *In scientia sua justificabit servus multos*; & infra: *ideo dispertiam ei plurimos, & fortium dividam spolia pro eo, quod tradidit in mortem animam suam*. Hæc enim non promitterentur Christo, quasi in præmium laborum, nisi ad gloriam ejus pertinerent. Unde ipsemet Dominus Joan. 5. de se dixit: *Pater omne judicium dedit filio, ut omnes honorificent filium sicut honorificant Patrem*. Et Paulus ad Ephesios primo dicit, Deum dedisse Christo, ut sit caput super omnem Ecclesiam. Et ad Rom. 8. dicit: *Deum prædestinasse homines conformes fieri imagini filii sui*, & addit: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, quod sine dubio convenit Christo, ut homo est pertinetque ad gloriam ejus, hanc ergo etiam intendit Deus in prædestinatione sua, quam per justificationem exequitur. Denique argumentor in hunc modum, quia omnis finis, quem nos sancte, & juste per nostra opera intendimus, est etiam a Deo intentus, & ordinatus, sed nos per nostram sanctificationem gloriam Christi honestissime intendimus; ergo etiam Deus illam intendit. Major probatur; tum quia Deus est auctor omnium bonarum actionum, quatenus bonæ sunt, & ita est etiam auctor omnium bonarum intentionum, intendit ergo illas, & consequenter fines earum; tum etiam quia non solum nobiscum operatur, cum propter bonum finem operamur, sed etiam facit nos ita operari; ergo multo magis ipse intendit finem, quem facit nos intendere. Minor etiam certissima est, nam & gratitudinis, religionis, & charitatis ratio nos ad quærendam Christi gloriam inducit. Et fortasse ideo Paulus, secundo Corinth. quarto, legem gratiæ vocat *Evangelium gloriæ Christi*, quia tota illius prædicatio, & actio ad illius gloriam ordinatur.

Deus gloriã Christi intendit in nostrum finem.

7 Tertia causa finalis a Concilio posita est vita æterna. Quæ est certissima veritas, quia *gratia natura sua est fons aquæ salientis in vitam æternam* Joan. 4. Unde hic finis est maxime proprius, & connaturalis, & quasi intrinsecus gratiæ: sicut enim rationalis naturæ finis intrinsecus est naturalis beatitudo ejus, ita intrinsecus finis gratiæ est vita æterna, seu beatitudo

Æterna vita tertius finis.

natu-

naturalis, quæ in clara Dei visione consistit, ut in superioribus libris explicando qualitatem gratiæ, & naturam, ac formalem effectum ejus, fusius declaratum est. Hic solum advertere oportet, sub gratia habituali plures habitus comprehendi, quorum singuli proprios habent fines proximos, propter quos immediate infunduntur, licet respectu omnium vita æterna sit finis communis, & in suo genere ultimus. Hoc patet, quia omnes habitus gratiæ præter illum, qui est in essentia animæ, sunt principia proxima operandi. Unde unusquisque illorum est propter suam operationem. Finis enim habitus fidei est actus credendi, & habitus charitatis actus diligendi, & sic de cæteris, quia vero omnes hi actus sunt media ad vitam æternam consequendam, ideo etiam omnis habitus gratiæ ad vitam æternam, tanquam ad finem ultimum, ordinantur.

Discrimẽ luminis gloriæ habituumq; viæ.

8 Atque hinc potest differentia notari inter habitus viæ, & lumen gloriæ, quod est propria virtus intellectualis patriæ, nam habitus viæ sunt propter vitam æternam tantum mediate, at vero lumen gloriæ etiam immediate, quia cum sit proxime propter suam operationem, ejus tamen operatio est ipsa vita æterna substantialis, ac essentialis, & ita respectu luminis gloriæ finis proximus, & ultimus ipsius coincidunt: idemque est ultimus finis totius gratiæ, quam perfectionem aliquo modo participat charitatis habitus, quatenus ejus actus, licet in via exerceri possit, manet etiam in vita æterna, & ad substantiam ejus suo modo pertinet. Unde fieri videtur, ut respectu illius specialis habitus gratiæ, qui est in essentia animæ, vita æterna solum sit finis ultimus, & mediatus, quia non, nisi mediis habitibus operativis, in illum tendit, ipsumque consequitur. Nihilominus tamen quatenus hæc gratia est quasi principalis natura, quæ ad illum finem tendit, & cui ratione suæ perfectionis debentur virtutes, quibus ille finis comparatur, & attingitur, ideo etiam respectu talis gratiæ vita æterna est, & finis ultimus, in quo quiescit, & suo modo immediatus; cui per se, ac proxime conjungitur: præcipue si verum est, gratiam in omnes actus divini ordinis, tanquam principale principium per se influere.

Triplex gratiæ finis ejus donis adaptari facile potest.

9 Tandem quæ de his tribus finibus gratiæ diximus, facile possunt ad omnia dona gratiæ applicari, ut ita non solum causa finalis gratiæ, seu justitiæ habitualis, sed etiam actualis, & omnium donorum gratiæ obiter explicata sit. Omnia enim gratiæ auxilia, & actus eorum Dei gloriam, ut finem principalem, & ultimum respiciunt, ut per se notum est. Secundario vero, & non ultimate omnia referunt ad Christi honorem, & gloriam: nam sicut ipse est omnium auctor in genere principalis causæ meritoriæ, ita etiam est omnium finis sub Deo. Denique omnia propter vitam æternam consequendam tribuuntur, ut per se notum est, & ita vita æterna totius gratiæ tam actualis, quam habitualis causa finalis ultima existit. Ultra hoc vero (quod notandum est) inter ipsas gratias causalitas finalis invenitur, & inter aliquas est aliquando reciproca, licet sub diversis rationibus, vel in ordine ad diversa, quod breviter sic declaro, quia ad meliorem intelligentiam tertiæ partis, seu causæ a Concilio propositæ conferet. Primo ergo auxilia gratiæ, quæ non sunt proprii actus humani, sed vel concursus, vel motus excitantis gratiæ ad actus ipsos supernaturales, & humanos, tanquam ad proximos fines, referuntur, & mediantibus illis respiciunt justificationem ipsam, & alios effectus ejus usque ad glorificationem, & sic intelligitur illud Pauli ad Romanos 8. *Quos prædestinavit, hos & vocavit, quos vocavit, hos & justificavit, & quos justificavit, illos & glorificavit.* At vero actus proprii humani, & infusi, licet sint fines proximi habituum, ut dictum est, nihilominus ad ipsos etiam habitus, ut ad fines proximos ordinantur, quia vel antecedunt gratiam habitualem, & propter illius infusionem dantur, vel sequuntur illam, & ad ejus augmentum, ut ad finem, referuntur. Et ita habitus, & actus mutuo sunt sibi fines, sub diversis tamen modis, seu rationibus, seu conferendo diversos actus cum diversis statibus habituum, ut declaratum est. Quamvis alia etiam ratione possit hæc reciproca habitudo considerari, juxta vulgarem distinctionem finis in finem, *cui*, vel, *Cujus gratia*; sic enim potentia est propter operationem, cujus gratia confertur, & operatio est propter potentiam, cui adhæret, & quam actuat. Et ad hunc modum licet gratia sit propter vitam æternam, id est, propter visionem beatam, ut propter finem, cujus acquirendi gratia infunditur, nihilominus est finis, *cui*, respectu vitæ æternæ, quia vita æterna datur homini grato ad beatificandum illum, unde est quasi consummatio gratiæ quoad statum ejus, & ita gratiam ipsam, vel hominem, ut illa affectum, tanquam finem, *cui*, respicit.

10 Atque hæc videntur de hac causa finali sufficere, quia disputare de his finibus secundum se spectatis ad alia loca Theologiæ pertinet, nimirum, de fine gloriæ Dei ad primam partem q.44. de fine gloriæ Christi ad 3. partem q.1. art.3. & q.24. art.1. & 2. de fine vitæ æternæ ad primam partem q. 12. & 1. 2. qu. 3. Neque hic occurrunt proprie difficultates alicujus momenti. Solum de gloria Dei libet brevem difficultatem ad majorem materiæ declarationem exponere. Et in primis dubitari potest, quomodo vere, & proprie dicatur gloria Dei esse causa finalis gratiæ, seu justificationis. Et ratio dubitandi esse potest, quia gloria Dei est aliquid distinctum ab ipso Deo; ergo non potest ab ipso Deo, ut finis, intendi. Antecedens patet, quia gloria Dei idem est, quod fama, seu notitia sui, quam Deus apud alios habet cum laude conjunctam, & consequenter est aliquid creatum denominans extrinsece Deum, est ergo aliquid distinctum a Deo. Consequentia vero prior probatur; tum quia Deus non operatur, ut aliquid sibi acquirat, si autem communicando hominibus gratiam, gloriam sibi consequi intenderet, jam propter aliquid sibi acquirendum operaretur, quod est absurdum, quia Deus bonis nostris non indiget; tum etiam quia alias Deus non faceret omnia propter semetipsum, quandoquidem gratiam confert propter aliquid a se distinctum. Secundo augetur difficultas circa gloriam Christi, nam gloria Christi, ut hominis, multo magis est extrinseca Deo, quam propria gloria; ergo non potest illam intendere; ut finem in justificatione hominum, quia non potest aliquid velle propter rationem extrinsecam, sed tantum propter bonitatem suam; ergo gloria Christi non potest esse causa finalis gratiæ. Probatur consequentia, quia gratia non postulat natura sua talem causam finalem, sed nec illam habet ex intentione, & ordinatione Dei, ut probat ratio facta; ergo non est, unde illam habeat, cum gratia sit proprius effectus solius Dei.

Causæ finalis expeditio remittitur alio.

Dubium cum duplici ratione dubitandi.

11 Ad primum facilis est responsio, si attendamus ad distinctionem finis, *cujus*, & *cui*, & ad subdivisionem finis, *cujus*, in formalem, & objectivum, vel, ut alii loquuntur in finem, *qui*, & *quo*, seu in adeptionem, & rem adeptam. Hæ namque rationes finium in Deo, ut communicante per gratiam naturam suam, & bonitatem, inveniuntur, & seclusis imperfectionibus spectandæ sunt. Deus enim, etiam respectu suarum actionum, est finis quasi objectivus, cujus gratia Deus operatur, & ideo necesse est, ut ibi etiam interveniat aliquid per modum finis formalis, & quasi adeptionis, quæ sit aliquid extra Deum, quia non potest Deus rationem finis exercere, nisi in ordine ad aliquam actionem ad extra, & in universum non potest finis, *qui*, a fine, *quo*, in assecutione separari. Dixi autem excludendas esse imperfectiones, quia Deus non operatur propter se, ut sibi aliquam perfectionem acquirat, sed potius, ut suam perfectionem aliis communicet, & ideo respectu illius non habet locum finis, ut adeptio, si nomine adeptionis consecutio alicujus perfectionis, vel commoditatis intelligatur, latius vero sumpta adeptione pro quavis actione, vel operatione, per quam intentio finis expletur, sic optime Deo, ut operanti propter se, ut propter finem, adeptio finis attribuitur, respectu cujus Deus ipse est finis, *qui*, seu adeptus cum proportione.

Solutio dubii.

12 Sic ergo ad priorem difficultatem concedimus, gloriam Dei esse aliquid extra Deum, nam in uni-

Ratio 1. dissolvitur.

in universum gloria proprie sumpta, & juxta primævam vocis significationem bonum extrinsecum est, respectu ejus, cujus est gloria, ut jam supposuimus, estque vulgare apud omnes. Nihilominus tamen potest Deus gloriam suam intendere, ut finem, quia non intendit illam, ut finem *qui*, sed ut *quo*, quod non solum non repugnat, sed necessarium est, ut dixi. Declaratur hoc in propria materia, de qua tractamus: nam Deus per sanctificationem hominis intendit suam bonitatem excellenti quodam modo communicare, bonitas ergo ejus, & natura infinita, ut communicabilis, & participabilis a creatura intellectuali tali modo est finis, quasi objectivus illius operationis, ipsa vero hominis sanctificatio est quasi adeptio, qua Deus assequitur, quod sub ea ratione intendit, nam per illam actionem fit, ut bonitas ejus sit actu communicata modo excellenti a se intento. Rursus hæc communicatio ulterius tendit ad manifestandam homini Dei bonitatem, ut per eam notitiam Deum glorificet, & laudet, sub qua etiam ratione Deus etiam est finis, *qui*, intentionis, utique tanquam objectum manifestandum, laudandum, & glorificandum: ipsa vero notitia cum laude, quæ est gloria, est veluti assecutio, & adeptio illius finis. Et ita dum Deus communicat gratiam propter suam gloriam, propter se ipsum illam communicat, tanquam propter finem objectivum, & ultimum, licet simul necessario intendat aliquid extra se, ut consecutionem, vel adeptionem illius finis.

Gloria quā Deus homini intendit magis bona homini quā Deo.

13 Neque inde fit, Deum dare homini gratiam, ut per eam aliquid sibi acquirat, quia illa gloria sui, quam intendit, magis est bonum hominis, quam ipsius Dei. Nam, ut recte dixit Augustinus tractatu 58. in Joannem: *Nobis expedit illum nosse, non illi*. Imo addit Divus Thomas 2.2. quæst. 132. art. 1. ad 1. quod *Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos*, ubi Cajetanus intelligit, particulam, *propter*, non denotare causam finalem, sed terminum utilitatis: *Nam Deus* (inquit) *gloriam suam, & omnia vult propter se, tanquam finem omnium, nos autem sumus, ad quorum utilitatem Deus quærit suam gloriam*. Addi vero potest, quod divina gloria dupliciter considerari potest, primo, ut est in homine, & illum perficit, & sic pertinet ad bonum commodi, seu utilis, & sic est propter hominem etiam sub aliqua ratione finis, nimirum, cui talis perfectio intenditur: alio modo spectatur illa gloria, ut habet habitudinem ad Deum, eumque denominat cognitum, & laudatum, & sic Deus ipse est finis non solum propter quem, sed etiam cui illa gloria procuratur. Unde aliqui gloriam hanc vocant bonum extrinsecum Dei, nam in hominibus gloria bonæ famæ inter bona, licet extrinsa, computatur. Neque intendere, vel acquirere tale bonum Deo repugnat, quia nullam mutationem in eo facit. Nihilominus melius dicitur tale bonum, respectu Dei solum esse bonum quoddam honestum, & decens Dei majestatem, ut in relact. 1. insinuavi. Nam in hominibus istæ denominationes extrinsecæ nulla vera bona jure censerentur, nisi essent utilia, etiam ad intrinseca, quia ergo gloria hæc nullam utilitatem Deo affert, non potest proprie aliquod bonum ejus censeri, est autem bonum per se honestum, & Deum decens, & ideo recte potest ab ipso intendi modo declarato. Sicut etiam communicatio bonitatis suæ a Deo est per se intenta, non quia sibi fit aliquod bonum etiam extrinsecum, sed quia est quid decens, ac suæ bonitati consentaneum. Unde etiam obiter intelligitur, ipsammet vitam æternam, quatenus in visione beata consistit, & esse gloriam Dei, & beatitudinem nostram, ac proinde eo ipso, quod vita æterna est causa finalis gratiæ, etiam gloriam Dei esse causam finalem ejusdem gratiæ. Imo licet vita æterna respectu nostri sit ultimus finis, tanquam adeptio finis ultimi objectivi, nihilominus respectu Dei est referibilis in ulteriorem finem, quia beatitudinem nostram magis, ut gloriam Dei, quam ut bonum nostrum æstimare debemus, nam eodem modo, & sub eadem ratione magis a Deo intenditur.

Dupliciter divina gloria cōsideratur

Resolvitur secunda ratio dubitandi

14 Atque hæc doctrina cum proportione applicanda est ad alteram difficultatem de gloria Christi, servanda tamen est differentia inter illam, & gloriam Dei. Nam gloria Dei non in alterum, quam in Deum ipsum refertur, gloria autem Christi referenda est in ipsius Dei gloriam, ut sic omnia in Deum, tanquam in finem ultimum referantur. Atque hoc modo non repugnat, Deum extra se intendere aliquid, ut finem non suum, sed suorum effectuum. Neque etiam est verum, Deum nihil extra se velle propter bonitatem, vel rationem creatam, nam licet omnia velit ultimate propter suam bonitatem, proxime potest etiam velle creaturas propter bonitatem, vel rationem creatam, ut in dicta Relect. 1. probavi, & accurate, ac docte disputat novus Ægidius lib. 1. de Fine quæst. 14. artic. 1. §. 4. *Sic igitur* voluit, & ordinavit gratiam conferre hominibus propter gloriam Christi, ut inde major etiam gloria sibi accresceret, juxta illud 1. Corinth. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*.

CAPUT II.

Utrum gratia veram causam materialem habeat, & ideo per creationem non fiat.

1 POst finalem causam gratiæ dicendum sequebatur de efficiente, tamen quia necessarium prius est explicare modum effectionis ejus, qui ex cognitione materiali pendet, quoniam hæc duo inter se connexa sunt, ideo illa in hoc capite declaranda præmittimus. Supponendo in primis id, quod per se clarum est, indigere gratiam aliqua efficiente causa, ac proinde habere illam, quia est quid creatum, ut supra ostensum est. Item quia est quid temporale, quod nunc est, & antea non erat; ergo necesse est, ut per aliquam efficientiam fiat. Explicandum igitur superest, qualis sit ista efficientia, hoc autem pendet ex cognitione causæ materialis, & ideo simul illam inquirimus. Supponimus secundo, non esse sermonem de causa materiali corporea, qualis esse solet in rebus, quas materiales vocamus: nam constat, gratiam esse formam immaterialem, quæ hoc modo a materia non pendet. Tractamus ergo de causa materiali, ut de se abstrahit ab hac materia sensibili, & potest inveniri in substantiis, & rebus spiritualibus, quantum ad eas mutationes, quarum sunt capaces, sicut intellectus est causa materialis actuum, vel habituum, qui in ipso recipiuntur, & ad æquivocationem tollendam solet hæc causa subjectiva vocari, quæ vox a materiali, & spirituali subjecto abstrahit, tamen quia in utroque eadem formalis ratio causæ invenitur utrumque sub materiali causa comprehenditur.

Efficienti causa gratia eget.

2 In hoc ergo sensu fuit opinio valde communis antiquorum Theologorum, gratiam non habere causam materialem suæ productionis: nam docuerunt gratiam fieri per creationem, creatio autem excludit materialem causam, illud enim creatur, quod fit ex nihilo, id est, ex nullo subjecto. Hæc sententia in primis sumitur ex Alensi 2. parte quæst. 9. membr. 8. Sed nititur in generali fundamento valde falso, quod omnis forma substantialis creatur. Idem sentit specialiter de gratia 4. part. quæst. 5. membr. 3. §. 2. & 3. Deinde multi scholastici idem docuerunt in 2. distin. 26. præsertim Bonavent. artic. 1. quæst. 2. & 4. circa finem, Richard. artic. 1. quæst. 2. & uterque idem tradit in 4. dist. 2. ille artic. 1. quæst. 4. hic artic. 4. quæst. 1. ubi plures idem tradunt, & supponunt. Scot. quæst. 5. Gabr. quæst. 1. art. 2. Major quæst. 1. ad 4. Aliacus quæst. 1. art. 2. Palud. quæst. 1. nu. 23. & 28. Capreolus quæst. 1. art. 3. ad argumenta Scoti contra 3. conclusionem Argentin. q. 1. art. 3. Ledesma 1. p. 4. qu. 3. art. 1. in principio, Soto dist. 1. qu. 3. art. 1. late, & lib. 2. de Natura, & gratia c. 9. & Vega libr. 7. in Trident. cap. 3. Henric. quod lib. 4. qu. 37. Ferrariens. 4. contra gent. cap. 57. Idem sentit Conrad. 1. 2. q. 112. art. 1. licet q. 110. art. 2. aliter sentire videatur. Nonnulli vero ex his auctoribus, ut Paludan. & Soto, dicunt, gratiam concreari potius, quam creari, quibus favet D. Thomas qu. 27. de Veritate artic. 3. ad 9. Alii dicunt, increari, ut Conrad. Alii non ipsam creari, sed hominem secundum ipsam creari, ut loquitur D. Tho-

Antiqua opinio.

D. Thomas qu. 110. art. 2. ad 3. Alii denique dicunt, non creari, ſed in ejus productione aliquid de creatione miſceri, quomodo loquitur Cajetanus 3. parte, q 62. art. 1. & 1. 2. q. 112. art. 1.

3 Fundamentum hujus ſententiæ eſſe poteſt. Probatur 1 ex Scriptura. Primo quia Scriptura videtur ita loqui Pſal. 50. *Cor mundum crea in me Deus*, & ac Epheſ. 2. *Creati in operibus bonis*, & c. 4. *Induite novum hominem, qui ſecundum Deum creatus eſt*, & Galat. 5. *In Chriſto Jeſu neque circumciſio aliquid valet, neque præputium, ſed nova creatura.* 3. Ratione. Secundo quia hæc gratia dicitur fieri in nobis a Deo per infuſionem, quod autem infunditur, non educitur de potentia ſubjecti, cui infunditur; ergo hæc gratia, non fit per eductionem; ergo fit per creationem, quia inter hæc duo non eſt medium. Et inde etiam concluditur, non habere gratiam cauſam materialem ſuæ productionis, quia materialis cauſa ſolum concurrit ad eductionem formæ, & ideo anima rationalis non habet cauſam materialem ſuæ productionis, quia non educitur. Tertio. Tertio quia anima non habet naturalem potentiam ad gratiam; ergo non continet illam in potentia; ergo nec gratia poteſt educi de potentia animæ, quia nihil educitur, niſi ex illo, in quo continetur aliquo modo, neque etiam anima eſſe poteſt cauſa materialis productionis gratiæ, quia materia non eſt cauſa formæ, niſi in quantum in potentia continet illam: quod ſi anima non eſt talis cauſa, profecto nulla alia excogitari poteſt.

Aſſertio certa. 4 Nihilominus tanquam certum ſtatuo, gratiam habere propriam aliquam cauſam materialem, a qua in ſuo eſſe per ſe, & ex natura ſua pendet. Hanc aſſertionem ſumo in primis ex Concilio Tridentino ſeſſ. 6. c. 7. & can. 11. quatenus aſſerit, gratiam ita nobis infundi, ut nobis inhæreat: nam forma inhærens a ſubjecto pendet, tanquam a cauſa materiali, ut eſt per ſe notum. Unde etiam concluditur ratio, quia gratia ex natura ſua non eſt forma ſubſiſtens, alias non poſſet aliam formam ſubſtantialem informare: eſt ergo forma accidentalis animam vere informans, ergo eſt forma ex natura ſua pendens a ſubjecto in ſuo eſſe, non pendet autem ab anima, niſi ut a cauſa materiali; ergo neceſſe eſt, ut quoad ſuum eſſe, & conſervari veram cauſam materialem habeat. Hac enim ratione dicuntur formæ rerum corporalium, & accidentia omnia habere cauſam materialem, quia in ſuo eſſe pendent a ſubjecto. Item quia illa dependentia eſt realis per ſe, & phyſica; ergo pertinet ad aliquod genus cauſæ veræ, ac propriæ, non poteſt autem eſſe alia, niſi materialis, ut per ſe conſtat; ergo.

Primum corollarium. 5 Ex hoc fundamento infero primo, gratiam non ſolum habere propriam materialem cauſam ſui eſſe, ſeu conſervationis, ſed etiam ſui fieri, ſeu productionis. Probatur, quia ut dictum eſt, non minus pendet in fieri, & productione ſua a ſubjecto, in quo fit, quam in eſſe, & conſervari; ergo ſubjectum illud non minus eſt cauſa materialis productionis gratiæ, quam conſervationis, ſeu eſſe illius. Conſequentia patet ex ratione facta, quod illa dependentia eſt per ſe, & pertinet ad aliquod genus cauſalitatis. Antecedens vero ex eodem fundamento eſt evidens; tum quia productio rei eſt conſentanea eſſe illius, unde ſi forma pendet in eſſe a materia, multo magis in fieri, tum etiam quia eſſet miraculum, gratiam producere ſine concurſu ſubjecti, ſicut & conſervare; tum denique quia propter hanc rationem omnes formæ ſubſtantiales materiales, & omnia accidentia pendent in fieri a ſubjecto, ſeu materia, quia pendent in eſſe, idem ergo de gratia dicendum eſt.

3. Corollarium. 6 Ex quo infertur ſecundo, in productione gratiæ non eſſe diſtinguendas duas actiones, unam, qua accipit eſſe, aliam, qua accipit ineſſe, qua diſtinctione uti ſolent aliqui ex Theologis, ut videri poteſt in Bonaventura ſupra, & Alexandro Aleſi 4. parte, quæſt. 5. membr. 5. §. 3. Probatur autem illatio, ſeu aſſertio primo ex productione tam formarum materialium, quam omnium accidentium, omnia enim unica actione producuntur, & uniuntur ſubjectis, ut ex Metaphyſica ſuppono; ergo idem eſt de gratia. Probatur conſequentia, quia ipſa eſt accidens, & ille modus productionis connaturalis eſt accidentibus. Unde non refert, quod gratia ſit excellentius accidens, ſecundum totam illam excellentiam non tranſcendit ordinem accidentis; ergo ſecundum illam participat eundem modum productionis. Secundo argumentor ex differentia inter animam rationalem, & gratiam, anima enim rationalis producitur actione diſtincta ab illa, per quam unitur quia ſubſiſtens eſt, & informans, gratia autem non eſt ſubſiſtens, ſed tantum inexiſtens, & informans; ergo non eſt producibilis ex natura ſua per actionem diſtinctam ab illa, per quam animæ unitur. Tertio ſi ibi eſſent duæ actiones, prior eſſet illa, quæ terminaretur ad eſſe gratiæ, quam quæ terminaretur ad ineſſe, ut per ſe conſtat, conſequens autem falſum eſt; tum quia in gratia non eſt eſſe natura ſua ſeparabile ab ineſſe, alias eſſet eſſe ſubſtantiale, & independens a ſubjecto; tum etiam quia alias, ablata poſteriori actione, poſſet naturaliter manere prior, & conſequenter non neceſſario deſineret eſſe gratia per ſeparationem a ſubjecto, quod falſum eſſe manifeſtum eſt.

7 Et hinc infero tertio, gratiam non prius natura exiſtere, quam inhæreat, nec prius natura fieri, quam uniatur animæ. Ita recte intulit de omnibus materialibus formis Scotus in 4. dict. 1. quæſt. 1. §. *Ideo*, concluſ. 2. Idemque eſt de omnibus accidentibus, prout connaturali modo fiunt, quia non poſſunt prius natura eſſe, quam fieri, ut per ſe patet, nec poſſunt prius natura fieri ab agente, quam a ſubjecto cauſentur; ergo non poſſunt prius natura cauſari a ſubjecto, quam illi uniantur; ergo de primo ad ultimum non poſſunt prius natura eſſe, quam inſint ſubjecto, ſeu uniantur illi. Et hæc ratio eodem modo in gratia procedit, quia non minus pendet ab anima ex natura ſua, quam formæ materiales a materia, vel accidentales a ſubjecto, ut late probavi in tertio tomo in 3. part. diſput. 9. ſect. 1. ubi aliis rationibus eandem doctrinam confirmavi, ſimulque ſententiam quandam impugnavi, quæ in omnibus formis creatis dicit, præcedere ordine naturæ emanationem a ſolo Deo (quam vocant dependentiam eſſentialem) ante actionem cauſæ ſecundæ educentis formam de potentia ſubjecti. Nam (præter alia) involvitur in illis verbis repugnantia, quia ſi forma præexiſtit per actionem ſolius Dei, poſtea non educitur, ſed unitur, ac proinde creata ſupponitur. Unde facile etiam reſpondetur Durando in 2. d. 1. quæſt. 4. ad ult. qui de omnibus formis materialibus dixit, prius natura exiſtere, quam uniantur materiæ, quia unibilia (inquit) ſupponuntur unitioni. Reſpondetur enim, hoc eſſe verum, quando actio eſt mere unitiva, ut eſt in generatione hominis unio animæ ad corpus, non vero in actione, quæ eſt productiva, ſeu eductiva formæ, nam ipſa unitio eſt quaſi via ad eſſe formæ, quæ unitur, & ideo non poteſt talis forma prius eſſe, quam uniatur, nec per aliam actionem fieri, niſi per eam, per quam unitur, alias (ut dixi) non fieret per eductionem, quia quod educitur, non ſupponitur eſſe in actu, ſed in potentia tantum, alias non penderet talis forma in ſuo eſſe a ſubjecto, & conſequenter ſeparata ab illo naturaliter conſervaretur. Reſpondet Durandus, negando ſequelam, quia multa ſunt inſeparabilia duratione, quorum unum eſt prius natura alio. Sed hoc habet locum, ubi inſeparabilitas oritur tantum ex naturali dimanatione poſterioris a priori, ut in eſſentia, & in paſſione, non autem ubi inſeparabilitas debet fundari in naturali dependentia, ut in præſenti. Unde recte ſequitur, ſi forma non pendet in fieri a ſubjecto, ſed tantum in uniri, non pendere in eſſe ab illo, ac ſubinde poſſe eſſe ſine illo, ergo e contrario forma, quæ pendet a ſubjecto in conſervari, pendet etiam in eſſe, unde impoſſibile eſt, ut naturaliter prius ſit, quam inſit: idem ergo de forma gratiæ dicendum eſt.

Tertium corollarium. (margin at paragraph 7)

Durando ſitiſfit. (margin, "Durando ſatisfit.")

8 Quarto concludo ex dictis, gratiam non produci per creationem, quæ nunc eſt opinio communis, & ſine dubio ſequitur ex principio admiſſo a Scoto: unde miror, illationem non vidiſse. Eandem aſsertionem tenet Cajet. 3. p. q. 62. art. 1. & 1. 2. q. 110. ar. 2. ad 3. & q. 112. ar. 1. & ibi Medina, & alii Moderni, & Va- 4. Corollarium commune

Valent. disp. 8. q. 4. punct. 2. Et sumitur ex D. Thoma in eodem loco, & clarius ex q. 110. art. 2. ad 3. ubi expresse dicit, gratiam non creari. Addit vero hominem secundum illam creari: sed considerata ratione, quam subjungit, facile intelligitur sensus, dicit enim hominem secundum gratiam creari, quia ex nullis meritis suis illam recipit, loquitur ergo morali modo, non physico. Unde q. 113. art. 9. distinguit opus creationis ab opere justificationis, dicitque opus creationis in hoc excedere opus justificationis, quia est ex nihilo, ac subinde neque esse, neque in ea misceri creationem. Et ideo licet in multis locis doceat, creaturam non posse esse instrumentum creationis, ut 1. p. q. 45. art. 5. in aliis nihilominus fatetur creaturam posse esse instrumentum productionis gratiæ, 3. p. q. 62. art. 1. & in 4. d. 1. q. 1. art. 4. ergo supponit, productionem gratiæ non esse creationem. Denique in 1. p. q. 45. art. 4. dixit: *Creari esse proprium rerum subsistentium*, unde cum gratia non sit forma subsistens, non est terminus creationis ex sententia Divi Thomæ.

Confirmatur.

9 Potestque ad hanc sententiam confirmandam non immerito induci testimonium Pauli. 2. Corinth. 3. *Nos autem revelata facie in eandem imaginem transformamur, &c.* addita ponderatione August. lib. 15. de Trinit. c. 8. dicentis: *Transformamur ergo dicit de forma in formam, mutamur, atque transimus de forma obscura in formam lucidam, quia etsi obscura, imago Dei est, & si imago, profecto etiam gloria, in qua homines creati sumus*; & infra: *Quæ natura in rebus creatis excellentissima, cum a suo creatore ab impietate justificatur, a deformi forma formosam transfertur in formam;* & concludit: *Quod vero adjunxit. Tanquam a Domini spiritu, ostendit, gratia Dei nobis conferri tam optabilis transformationes bonum.* Ex quibus verbis tale concluditur argumentum. Gratia producitur per tranformationem hominis, ergo non per creationem ipsius gratiæ. Antecedens patet, quia gratia fit per justificationem, justificatio autem est quædam hominis transformatio, teste Augustino, vel etiam Paulo, nam licet Paulus loquatur de transitu a statu viæ ad statum patriæ, vel in via ab statu imperfectæ fidei ad illustriorem statum, eadem est ratio de transitu a statu culpæ ad statum gratiæ, ut optime August. consideravit. Prima vero consequentia probatur, quia transformatio non est creatio, sed propriissima mutatio, ut ex vi verbi, & ex philosophia manifestum est.

1. Ratio sic fit.

10 Unde argumentor secundo, quia creatio est actio, per quam res tota fit sine concursu proprio causæ materialis, sic enim dicitur esse productio ex nihilo, id est, ex nullo subjecto, vel (quod perinde est) ex nullo ente præsupposito ex parte termini, ut in Metaphysic. disput. 20. a principio late declaravi, sed gratia producitur ex præsupposito subjecto, tanquam ex materiali causa illius, ut ostensum est; ergo ejus productio non est creatio. Et confirmatur, quia actio illa per quam gratia unitur animæ, non est creatio, ut omnes fatentur, & est per se clarum: nam etiam actio unitiva animæ ad corpus, imo, & humanitatis ad Verbum non est creatio; tum quia illa non tendit ad dandum esse rei non habenti ullum esse, sed ad componendum quoddam esse ex rebus præexistentibus, & habentibus aliquod esse. De ratione autem creationis est, quod tendat ad dandum esse absolute. Vel, ut alii loquuntur, est productio entis, in quantum ens, quia ex parte termini nullam rationem entis existentis supponit, ut in disputat. 20. Metaphys. sect. 2. nu. 28. & sequentibus declaravi: tum etiam quia actio pure unitiva fit ex præsupposito subjecto, sed ostensum est, actionem productivam gratiæ non esse distinctam ab unitiva, sed gratiam per eandem produci, per quam unitur; ergo etiam actio productiva gratiæ non est creatio.

Secunda ratio philosophica.

11 Tertio argumentatur Cajetanus 3. p. q. 61. art. 1. a contrario, quia gratia non annihilatur, quando corrumpitur; ergo nec creatur, quando producitur. Consequentia patet, quia contrariorum eadem est ratio. Antecedens autem sumitur ex D. Thoma 1. part. q. 104. art. 4. ubi universaliter dicit, tam in operibus gratiæ, quam naturæ non intervenire annihilationem. & in solut. ad 3. id specialiter affirmat de accidentium corruptione, & ratio ejus æque procedit in gratia. Quia gratia desinit esse ex vi separationis a subjecto, & ita quod primo destruitur, est compositum, quod gratum appellamus, illa autem destructio non est anihilatio, cum maneat subjectum; ergo non destruitur gratia per anihilationem, sed quasi per quandam accidentalem corruptionem sicut desinit lumen per absentiam solis, & non anihilatur. Contra hanc vero rationem objici possunt verba D. Thomæ in 2. d. 26. art. 2. dicentis: *Gratia cum corrupitur, simul etiam in nihilum redit.* Propter quæ verba gratiam anihilari dixit Ferrar. dicto cap. 57. Idemque docuerunt in 2. dist. 26. Richard. q. 3. ad 2. & Bonavent. q. 4. ubi idem dicit de lumine, vel specie visibili. Idem tradunt de charitate Gabriel in 1. d. 17. quæst. 4. artic. 3. dub. 3. & Scotus in 4. d. 16. quæst. 3. in 3. probat. primæ conclusionis. Sed isti supponunt, gratiam, cum desinit, non manere in potentia animæ, item supponunt creari, utrumque autem falsum est. Verba autem Div. Thomæ recte exponit Conrad. 1. 2. quæst. 110. artic. 2. circa ad 3. intelligenda esse lato modo, quia gratia cum desinit, totum suum esse amittit, ita ut nulla pars ejus maneat. Sic enim idem Div. Thom. in 4. d. 11. quæst. 1. artic. 2. ad 1. & 5. dicit, formam corrupti anihilari, nisi quatenus manet in potentia in suo subjecto.

Argumentum Cajetani.

12 Ultimo argumentor, quia productio actuum gratiæ, etiam visionis beatificæ, non est creatio; ergo neque infusio habituum gratiæ est creatio. Antecedens certum est apud omnes, quia illi actus efficiuntur a nobis cum auxilio gratiæ, nos autem nihil creare possumus, etiam cum auxilio gratiæ. Consequentia vero probatur, quia illi actus sunt qualitates supernaturales. Nec refert, si dicatur, non esse æque perfectas, hoc enim parum refert, satis est enim, quod sint ejusdem ordinis, & in tota substantia sua supernaturales, ut supra ostensum est. Unde etiam in hoc conveniunt cum habitibus, quod non recipiuntur in anima, vel potentiis ejus, nisi secundum suam capacitatem obedientialem, quia vero ita fiunt in illa, ut ab illa pendeant in fieri, & esse tanquam a subjecto, & materiali causa, satis est, ut non creentur; ergo idem est satis in habitibus per se infusis, nam hoc est, quod formaliter opponitur creationi, & quod hoc fit in entitate magis, vel minus perfecta, vel facta a solo Deo, aut simul a potentiis ipsis, non variat rationem mutationis, seu transformationis a creatione distinctæ. Ultima ratio.

13 Atque ex his tandem infero, simpliciter dici posse, & debere, gratiam educi de potentia obedientiali animæ, seu subjecti, in quo immediate fit. Debetque cum proportione hoc applicari ad omnes habitus gratiæ, quibus communia sunt omnia, quæ diximus, gratia ergo sanctificans educitur immediate de essentia animæ, & illa est propria causa materialis ejus habitus fidei ex intellectu, charitas ex voluntate, & sic de reliquis. Ratio est, quia educi ex aliquo subjecto nihil aliud est, quam fieri in illo cum concursu materiali ejus, nam hoc est fieri ex illo, sed ita fit gratia ex anima; ergo merito dicitur de potentia illius educi. Præterea productio gratiæ re vera est quædam accidentalis, & spiritualis generatio, & ita vocatur in Scriptura regeneratio; ergo per illam non fit per se primo gratia, sed gratum, gratia vero consit ex præsupposito subjecto; ergo educitur de potentia illius. Denique Philosophia non cognoscit medium inter creationem, & eductionem, cum ergo exclusa sit a gratia creatio, necessario sequitur eductio. Ultimum Corollarium.

14 Unde modus ille loquendi, quod gratia non creatur, sed concreatur, si in hoc sensu usurpetur, ut ille sit quasi novus modus productionis gratiæ medius inter creationem, & eductionem, non recte dicitur, neque verum sensum habere potest, quia neque talis actio media excogitari potest respectu formæ, quæ de novo producitur. Quod ideo dico, quia respectu compositi potest esse actio unitiva tantum extremorum, & neutrius eductiva, vel creativa, tamen illa etiam non est concreatio, sed vel generatio, vel productio per se totius compositi. Deinde explicatur in hunc modum, quia concreatio unius supponit creationem alte- Concreatio rejicitur.

alterius. Duobus autem modis potest creatio sumi, scilicet, proprie, & late, id est, vel prout significat productionem ex nihilo, vel prout significat productionem quancumque, per quam per se fit ens creatum, & eisdem duobus modis potest dici aliquid concreari. Priori ergo modo sicut non creatur gratia, ita nec concreatur, quia concreatio supponit, vel involvit creationem. Posteriori autem modo dici potest gratia concreari, & ita loquitur D. Thom. dicta qu. 27. art. 3. ad 9. & 1. p. qu. 45. art. 4. ubi non solum de gratia, sed de omnibus formis non subsistentibus dicit, non creari, sed concreari. Iste autem modus concreationis non excludit veram eductionem, ut patet in aliis formis, & idem est in gratia, quia actio, per quam gratia comproducitur, non est creatio, sed spiritualis regeneratio hominis grati. Priori vero modo solet gratia dici concreari, quando simul fit cum re ipsa, quæ creatur, ut fuit in Angelis, tunc enim particula, *con*, dicit respectum ad propriam creationem, ille autem respectus est simultatis, & concomitantiæ quoad durationem, non vero dicit emanationem, vel propriam productionem termini formalis. Et ideo non accommodatur concreatio in illo sensu productioni gratiæ, quæ multo post creationem animæ fit, quia tunc productio gratiæ, & creatio animæ non simul sunt. Dicunt vero aliqui, etiam nunc posse vocari concreationem per respectum ad conservationem animæ, cum qua simul est productio gratiæ, sed ille est improprius loquendi modus, & non usitatus, quia licet actio, qua conservatur anima, sit eadem creatio continuata, tamen post primum instans non consuevit appellari concreatio: multoque minus productio formę post multum tempus in tali subjecto productæ denominatur concreatio propter concomitantiam conservationis subjecti, quia particula, *con*, revera denotat concomitantiam respectu creationis totius (ut sic dicam) seu ab initio emanationis suæ. Quicquid vero sit de istis loquendi modis, certum est, denominationem illam concreationis non excludere veram rationem eductionis respectu gratiæ, neque veram rationem productionis per modum accidentalis generationis respectu personæ, vel animæ gratæ.

Mens Divi Thom. explicatur.

Aliorum placitum.

15 Denique non possunt verbis eludere veritatem hanc, qui dicunt, productionem gratiæ non esse vocandam eductionem, sed inductionem gratiæ in animam, & hanc volunt esse mediam inter creationem, & eductionem, & perinde est, quod alii vocant infusionem, vel specialem influxum Dei. Sed hæc omnia verba, & similia, vel necessario includunt eductionem, vel intelligi non possunt, nisi prævia creatione. Quia nihil inducitur, ubi non erat, nisi saltem ordine naturæ supponatur esse, ut anima hominis, vel per ipsam inductionem ibi fiat, ut anima equi, si ergo gratia inducitur in animam, vel debet supponi esse, & ita prius natura esse, quam inhæreat, quod falsum esse ostensum est, vel debet per ipsam actionem accipere esse, & hoc est educi. Et idem est de verbis infundendi, vel influendi, & similibus. Solum ergo recte usurpantur illa verba ad significandum, hanc productionem gratiæ esse altioris ordinis, & a solo Deo fieri posse supra naturam, quod totum esse potest cum eductione, ut declaratum est. Unde tandem constat productionem gratiæ non solum non esse creationem, verum etiam nihil creationis in illa misceri, quia solum est actio simplex productiva compositi per eductionem formæ, quæ etiam est comproductio illius, quæ actio supponit quidem actionem creativam, vel conservativam subjecti gratiæ, at hoc non pertinet ad propriam productionem gratiæ, & in omni eductione formæ reperitur, quia in omnibus creatio, vel conservatio materiæ supponitur.

Inductio gratiæ refellitur.

16 Ad testimonia Scripturæ, quæ loquuntur sub verbo, *creandi*, responderi ex dictis posset, sæpe hoc verbum sumi in Scriptura pro verbo, *faciendi*, & in secundo testimonio superius citato videtur id clarum, nam opera bona, quæ a nobis fiunt, manifestum est non fieri per creationem, & tamen de illis dicitur, *Creati in operibus bonis*. Deinde duo significantur in his locis, unum est productionem gratiæ esse proprium opus Dei, sicut est creatio. Sicque Basil. in Psalm. 32. dixit creat[illegible] in sacris voluminibus solere accipi pro [illegible] in potiorem partem. Et ita exponit illud 2. Corinth. 5. *Si qua ergo in Christo nova creatura, vetera trans[ie]runt*, & illud ad Ephes. 2. *ut duos condat* (seu *crearet*, ut ipse legit) *in unum novum hominem*, & similiter illud ejusdem Psalmi: *Ipse mandavit, & creata sunt*, exponit, *de secunda per Christi gratiam regeneratione*. Et eodem modo exponit illa verba: *Cor mundum crea in me Deus*. Homil. 9. *Quod Deus non sit auctor malorum*, ante medium. Et eisdem modis exponi possunt cætera testimonia a nobis citata. Vel secundo illo verbo denotatur, fieri in nobis gratiam ex nihilo moraliter, id est, ex nullo merito, ut interpretatur Div. Thomas dicta q. 110. art. 2. ad 3. & sumpsit ex Augustino lib. de Gratia, & liber. arbit. c. 8. & in id Psalm. 144. *Et justitia tua exultabunt*. Ad secundum de verbo *infusionis*, respondetur etiam per illud significari, infundi gratiam supra ordinem, & debitum naturæ, non vero quod fiat sine materiali concursu ipsius animæ, & hoc modo D. Thomas q. 2. de Potent. art. 8. ad 3. cum dixisset gratiam non creari, quia non est forma subsistens, adjungit: *Infusio talis gratiæ accedit ad rationem creationis, quia non est ita ex potentia materiæ, ut possit educi in actu per causam naturalem*. Significatur ergo illo verbo, esse supernaturalem productionem. Et eodem modo intelligendum est, quod idem Div. Th. dixit in 4. d. 1. qu. 1. art. 4. quæstiunc. 1. ad 5. gratiam fieri per modum influentiæ, nam influentia non excludit concursum causæ materialis. Ad tertium deductione respondeo, solum concludere, gratiam non educi de potentia naturali animæ: nihilominus tamen educi potest de potentia obedientiali, nam sicut anima per naturam suam est capax gratiæ, teste Augustino de Prædest. Sanctor. c. 8. ita e converso gratia ex natura sua postulat recipi, & fieri in subjecto capaci, ad quod dicit habitudinem sibi connaturalem. Atque hoc satis est, ut vere dicatur educi de potentia animæ, quamvis hæc eductio sit alterius rationis ab eductione mere naturali.

Scriptura exponitur.

Ad secundum.

Ad tertium.

CAPUT III.

Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ?

1 QUæstio hæc tractari potest, vel de speciali habitu gratiæ sanctificantis, qui est in essentia animæ, vel de virtutibus etiam, & donis infusis in potentiis, nunc vero solum de gratia dicere intendimus, postea vero de cæteris habitibus propriam quandam difficultatem discutiemus. Deinde intelligi debet quæstio de causa principali, potestque, vel de facto, vel de possibili accipi, & utroque modo illam breviter expediemus.

Sensus quæstionis.

2 Dico ergo primo. Solus Deus est causa principalis gratiæ. Hæc assertio intellecta de facto, seu de lege ordinaria videtur omnino certa. Eam tradit Div. Thom. dicta q. 112. art. 1. & expositores ibi, & reliqui Theologi partim in 1. d. 27. ubi Bonaventur. art. 1. q. 2. partim in 4. d. 1. & Alens. 4. p. q. 70. membr. 4. Et sumitur ex Trident. sess. 6. cap. 7. ubi numerans causas justificationis, efficientem dicit esse *Deum, qui gratuito abluit, & sanctificat*, ubi aperte loquitur de causa principali, nam instrumentalem postea ponit, & commemorans solum Deum, satis significat, solum illum esse hujusmodi causam.

Assertio 1. affirmat.

3 Præterea probatur ex Scriptura, & Patribus, nam collatio gratiæ soli Deo tribuitur in Scriptura tanquam proprium opus ejus. Psalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus*, ubi Aug. adjungit: *Quam gratiam, nisi qua ipse* (utique Paulus) *dicit, Gratiam Dei sum id, quod sum? Et quam gloriam, nisi de qua idem dicit, reposita est mihi corona justitiæ?* Et Hieron. ibi per gratiam intelligit remissionem peccatorum. Similiter expositores communiter de vera gratia locum illum intelligunt, quem sensum, & verborum proprietas, & contextus ipse satis confirmat. Et quamvis de tota gratia id possit intelligi, multo vero magis de principali gratia sanctificante verum erit. Unde hoc optime confirmant loca, in quibus justificatio soli

Scriptura fundatur.

soli Deo tribuitur ad Roman. 3. 4. & 8. quia per gratiam justificamur. Quod notavit Augustinus sermon. 26. in Psalm. 118. circa principium. Idem probant loca in quibus remissio peccatorum, seu emundatio a peccatis dicitur esse proprium opus Dei, quod passim invenietur in Scriptura Isai. 50. & Jacob. 4. Est etiam optimum testimonium ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis:* ibi enim significatur, solum Spiritum sanctum esse proprium auctorem charitatis, ut notavit Augustinus sermon. 43. de Verb. Domin. capit. 2. eadem autem, vel major ratio est de gratia. Denique 2. ad Corinth. 1. tribuitur specialiter Deo, quod unxit nos, & signavit, quod omnes intelligunt de unctione per gratiam, & specialiter Concil. Tridentinum supra, & Dionysi, de Ecclesiastic. Hierarch. 3. part. cap. 2. Et qui plura ex Doctoribus desideraverit, videre poterit, quos in tom. 3. partis disp. 9. sect. 2. allegavi.

Supponũ. tur duo. 41 Ut autem ratione probemus hanc assertionem, quæ exclusiva est, oportet supponere partem affirmantem quam includit, quæ supposita doctrina fidei, facile ratione convincitur, quia supponimus ex fide, hanc gratiam esse possibilem, quod, an possit ratione probari? non pertinet ad præsentem locum, tactum vero est sufficienter in libro præcedente, & latius in 1. part. tractando de Visione beata, ad quem locum id maxime spectat. Denique supponimus de facto, hanc gratiam nobis infundi, quod quidem cum a voluntate Dei pendeat, non potest ratione sola convinci, sed ex doctrina fidei, vel Theologica id supponitur juxta supra dicta de habituali gratia. Ex his

Corollarium. ergo principiis evidenter concluditur, posse Deum hujusmodi gratiam afficere, quia nihil est possibile, nisi per potentiam Dei, & e converso cum ipse sit omnipotens, potest facere omne possibile. Et eadem ratione convincitur non solum posse, sed etiam illam efficere per modum causæ primæ, eademque necessitate concluditur, posse Deum per modum causæ proximæ sola sua virtute illam efficere, quia cum habitualis gratia non sit actus secundus, seu vitalis, non pendet per se ex aliqua potentia creata, potest ergo Deus sola sua virtute illam efficere. Quod vero ita nunc illam faciat, non potest ratione probari, nisi alteram negativam partem exclusionis ostendendo. Hoc autem pendet ex alia quæstione, videlicet, an probari possit sufficienti ratione, non posse dari creaturam, quæ sit causa principalis gratiæ. Aliquibus enim videtur, non posse hoc demonstrari, & ideo non esse improbabile, Deum posse facere creaturam tantæ perfectionis, quæ sua propria virtute, & ut causa principalis, possit gratiam producere, quia si non posset, id maxime esset quia gratia fit per creationem, hac enim ratione fere utuntur antiqui Theologi, a nobis autem rejecta est in cap. præcedenti: cur ergo non poterit illa virtus communicari creaturæ?

Assertio. 2. circa proximã dubitationem. 5 Nihilominus dico secundo, sufficienti ratione probari posse, solum Deum ita esse causam principalem gratiæ sanctificantis, ut per nullam virtutem creatam, tanquam per proprium, & principale principium fieri possit. Hæc est sententia communis Theologorum: nam licet fortasse in ratione reddenda varii sint, in assertione conveniunt, præsertim vero sumitur ex Div. Thoma in locis statim citandis, qui variis rationibus utitur. Prima est, quia gratia non educitur de potentia naturali animæ; ergo non potest fieri per virtutem naturalem agentis creati; ergo nec potest fieri ab agente creato, ut a causa principali. Antecedens supponitur ex dictis capite præcedenti. Prima

Ratio 1. Angelici D. vero consequentia probatur, quia omni virtuti activæ naturali correspondet potentia passiva naturalis; ergo e contrario si potentia passiva non est naturalis, neque activa esse potest. Secunda vero consequentia probatur, quia illud est agens principale, quod agit ex propria, & innata virtute sufficiente. In hoc sensu accipienda videtur prima ratio, quæ utitur D. Thom. in 1. d. 14. q. 3. ubi probat, gratiam non posse fieri ab agente creato, quia non educitur de potentia materiæ; intelligi enim debet de potentia naturali, nam de obedientiali educitur, ut capite præcedenti probatum est.

Atque ita eandem rationem exposuit idem Div. Thomas eodem 1. d. 17. qu. 2. art. 2. in fine corporis. Nonnullam tamen patitur difficultatem, quia solum probare videtur, nullam creaturam ordinis naturalis posse agere ad productionem gratiæ virtute propria, quia non potest immutare animam secundum potentiam obedientialem, quia secundum illam, vel soli Deo subjicitur, vel saltem non nisi alicui principio supernaturali. Non tamen convincit illa ratio, non posse dari aliquam qualitatem supernaturalis ordinis, quæ sit propria virtute effectrix gratiæ: nam visio beata, verbi gratia, etiam fit in intellectu, & ex intellectu secundum potentiam obedientialem ejus, & nihilominus fit a lumine gloriæ, tanquam a principio principali. Sed de hac difficultate in capite sequenti latius dicendum est. Nunc respondeo saltem recte probari illa ratione, gratiam primam, quæ per se, & natura sua nullam priorem formam supernaturalem supponit. non posse fieri ab agente creato, quia neque ab agente per formam ordinis naturalis propter rationem factam, neque ab agente per formam supernaturalem, quia gratia sanctificans nullam priorem formam supernaturalem supponit. Dici vero potest, hoc recte procedere de forma, quæ sit in eodem supposito, adhuc vero superest quæstio, cur non possit fieri a simili forma existente in alio supposito. Hæc vero replica petit illam quæstionem, cur gratia in una anima, vel angelo existens non possit aliam similem in alio efficere, quam in sequentibus rationibus attingemus.

6 Secunda ratio est, quia gratia excedit naturalem facultatem animæ, seu cujuscunque substantiæ creatæ; ergo non potest ab illa fieri, tanquam a causa principali, quia causa principalis debet esse vel æque perfecta cum effectu, si sit univoca, vel perfectior, & eminenter continens effectum, si sit æquivoca. Ita Div. Thom. 1. 2. qu. 112. art. 1. Sed habet difficultatem ratio, quia vel antecedens intelligitur de facultate, seu virtute agendi, & ita in eo sumitur quod probandum est, & in quæstionem adducitur; vel intelligitur de perfectione essendi, & ita videtur falsum assumptum, quia gratia est accidens, unde non excedit perfectionem substantiæ creatæ. Respondetur tamen antecedens esse intelligendum secundo modo, & ad objectionem aliqui moderni respondent, gratiam esse simpliciter perfectiorem omni substantia creata, quod necesse est intelligi de perfectione simpliciter in genere entis, ut bona sit illatio. At vero fundamentum in illo sensu incertum est, ut in superioribus tetigi. Nihilominus tamen, abstrahendo ab illo fundamento, ratio est efficax, nisi autem debet in præcedente, formarique debet isto modo. Quia nulla substantia creata potest esse causa efficiens principalis gratiæ; ergo nulla creatura potest esse hujusmodi causa. Antecedens probatur, quia nulla substantia creari potest, quæ sit ordinis supernaturalis, ut nunc suppono; ergo neque potest esse effectrix gratiæ. Probatur consequentia. Nulla res mere naturalis potest sua virtute producere accidens supernaturale, nedum gratiam, quæ perfectissima est in illo ordine: tum etiam quia nulla substantia creabilis potest habere gratiam ex vi suorum principiorum naturalium, quia gratia nulli creaturæ potest esse connaturalis; ergo multo minus potest efficere gratiam in alio.

Altera ratio assertionis.

Lib. 6. c. 13 lib. 7 c. 14.

7 Unde facile probatur prima consequentia, quia in primis substantia creata non potest efficere immediate, & per se ipsam qualitatem gratiæ; tum ratione generali, quia substantia creata non est proprie, & per se ipsam effectiva; tum ratione speciali, qua ostensum est, non posse esse effectivam gratiæ, nec per propriam actionem, nec per naturalem resultantiam. Deinde neque potest substantia creata per accidentia sibi connaturalia efficere principaliter gratiam, quia illa etiam accidentia sunt inferioris ordinis, unde non possunt vi sua transcendere ordinem propriæ substantiæ, cui connaturalia existunt. Denique hoc confirmat alia ratio, quod nulla substantia creata potest remittere peccatum contra Deum commissum; ergo nec dare gratiam propria virtute, quia illa de se remittit peccatum. Quæ ratio sumi potest ex Au-

Pergit ratio.

ex Augustino lib. 1. de Peccator. merit. cap. 14. dicente: *Si quis dicere potest: Ego justifico te, etiam dicere potest: Crede in me.* Unde concludit, *sicut non est credendum, nisi in solum Deum, ita nullam creaturam posse justificare, sed solum Deum.* Et multa similia argumenta possunt formari ex aliis proprietatibus, & effectibus gratiæ supra creaturas. Sed quamvis his rationibus recte probetur, nullam formam, vel substantialem, vel accidentalem ordinis naturalis posse esse principium proximum principale gratiæ, tergiversari quis potest, dicendo, posse Deum dare substantiæ creatæ qualitatem superiorioris ordinis, per quam constituatur causa proxima principalis gratiæ, quia ex discursu facto non videtur contrarium sufficienter convinci; ad hoc ergo effugium excludendum aliquid addere necesse est.

Ratio 2. & optima

8 Tertia ergo ratio sit, quia gratia est singularis participatio divinæ naturæ; ergo tantum a divina natura potest fieri, ut a principio principali. Probatur consequentia, quia causa principalis est, cui effectus primo, & per se assimilatur, sed gratia non facit similem alicui naturæ creatæ, sed tantum divinæ, quia illius tantum participatio est; ergo a sola divina natura potest profluere, tanquam a principio principali. Et confirmatur, quia nulla natura inferior potest conferre virtute sua participationem superioris naturæ. Quomodo enim inferior Angelus communicabit homini participationem naturæ superioris Angeli? Sed omnis natura creabilis est inferior divina; ergo non potest communicare propriam participationem divinæ naturæ, quæ est gratia. Hanc rationem habet D. Thomas in citatis locis, & in 3. p. q. 62. art. 1. & est quidem optima. Sed instari adhuc potest, quia non videtur plus probare, quam præcedentes rationes, scilicet, nullam creaturam per naturales vires suas posse gratiam efficere, non videtur autem convincere, non posse naturam creatam ita perfici aliqua qualitate superioris ordinis, ut per illam possit principaliter efficere gratiam. Quia illa etiam qualitas esset participatio divinæ naturæ, & non videtur repugnare, ut participatio unius naturæ superioris habeat vim principalem efficiendi aliam qualitatem, quæ simul sit participatio seu assimilatio sui proximi principii, & remoti, seu naturæ illius principalis, & superioris. Et augetur difficultas, nam aliqui censent actus gratiæ efficere habitus principaliter; ergo eadem ratione poterit dari qualitas supernaturalis, quæ sit principium principale effectivum gratiæ habitualis.

Assertio.

9 Nihilominus verissimum est, non posse dari qualitatem supernaturalem, quæ sit principium principale totius justitiæ inhærentis, præsertim quoad gratiam sanctificantem, essentiæ animæ inhærentem. Et ad hoc probandum potest sufficienter induci ratio ultima in hunc modum. Nam vel illa qualitas esset effectiva gratiæ in eodem subjecto, in quo inhæret, vel in aliis: neutrum dici potest, aut intelligi: ergo. Probatur minor quoad primum membrum de eodem subjecto, utendo alio dilemmate. Quia vel illa qualitas esset aliquis actus secundus, vel esset per modum actus primi, seu habitus. Primum membrum potest habere quæstionem respectu habituum, qui sunt proxima principia talium actuum, de qua dicemus capite sequenti, nam respectu gratiæ evidentissimum est, non posse habere talem efficaciam. Primo quia actus immanens non solet habere efficientiam, nisi in proximo subjecto in quo est, sed actus sunt in potentiis: gratia autem in essentia animæ; ergo non possunt illam efficere. Secundo, actus non efficit aliquod, nisi in ordine ad similes habitus, & ideo non producit, nisi habitum per se, & immediate operativum similium actuum; sed gratia, de qua loquimur, non est habitus operativus, nec dat potentiæ proximam facultatem, vel facilitatem in operando; ergo nullus actus potest illam efficere. Tertio est optima ratio, quia gratia est quasi universalis forma, vel eminenter continens cæteros habitus, si ab illa manant, vel certe habens in se altiorem perfectionem, ratione cujus illi debentur omnes illæ virtutes, & dona, & fortasse est universale principium influens in omnes actus virtutum infusarum; ergo fieri non potest, ut aliquis actus habeat virtutem efficiendi gratiam illam: denique infra ostendemus, actus supernaturales non posse efficere habitus infusos operativos. Unde a fortiori sequitur, multo minus posse efficere habitum gratiæ. Alterum etiam membrum facile probatur non esse possibile. Primo quia qualitas, seu habitus spiritualis non est operativus, nisi vitali modo, simul cum potentia aliqua efficiendo actum secundum, & vitalem; ergo si qualitas infusa per modum actus primi non potest efficere gratiam medio actu secundo, nullo modo potest illam efficere. Secundo quia duobus modis potest una qualitas habitualis intelligi effectrix alterius immediate. Prior est, quatenus una potest dimanare ab alia per naturalem resultantiam, & hoc modo dixerunt aliqui, ex gratia dimanare charitatem, & alia dona. Quod fortasse habet suam probabilitatem, quamvis contrarium sit probabilius, ut supra dixi. Illo tamen admisso in aliis virtutibus, in gratia non habet locum, quia est quasi prima essentia, & natura illius ordinis, & ideo non habet priorem qualitatem, a qua dimanet. Alter modus efficientiæ intelligi potest per novam actionem propriam, & talis efficientiæ modus omnino alienus est ab ordine spiritualium qualitatum quæ solum sunt actus primi, quantum ex his, quæ experimur, intelligere valemus.

Suadetur dilemmate.

10 Deinde in præsenti probatur specialiter, quia si gratia fieri posset ab alia qualitate, vel id esset in eodem subjecto, vel ab uno subjecto in aliud, utrumque autem est incredibile; ergo. Primum probatur primo ratione facta, quia gratia est prima qualitas supernaturalis; ergo non habet aliam priorem, a qua fiat. Secundo, quia vel fieret ab illa libere, vel necessario, non libere, quia libertas non est sine actu vitali medio; si autem necessario, illa esset quædam dimanatio naturalis, quæ exclusa est. Tertio, quia talis qualitas deberet esse perfectior gratia, non enim possunt esse ejusdem speciei, superflue enim multiplicarentur in eodem subjecto; necessario ergo deberet esse perfectior in specie. At vero supra ostensum est, hanc gratiam esse perfectissimam qualitatem, quæ in supernaturali ordine esse potest, quia & est talis naturæ, ut ei debeatur ultima beatitudo perfectissima secundum speciem suam, quantum cogitari potest, & ad illam ordinatur, tanquam prima essentia, & natura illius ordinis; ergo non potest intelligi alia qualitas prior, vel perfectior, a qua procedat. Quarto quia in his qualitatibus supernaturalibus, quarum una ab alia fit, vel fieri potest, non est procedendum in infinitum, sed sistendum est in aliqua prima; ergo hæc est gratia, & in illa sistendum est. Nam si esset alia prior, & potior possibilis, reddenda esset ratio, cur non detur hominibus justificatis, nam ordo gratiæ debuit constitui perfectus conferendo justis primam, & quasi radicalem qualitatem illius ordinis. Nisi quis fortasse dicat, nullam esse primam, sed posse procedi in infinitum, quod voluntarium est, & superfluum, & præter ordinem, quem in omnibus naturis experimur: nam in omnibus datur aliqua forma, seu natura, quæ est prima, & radix aliarum proprietatum, ipsa vero non manat ab aliquo principio intrinseco, sed ab extrinseco efficiente: ita ergo est in ordine gratiæ, nam illa est prima omnium, ipsa vero immediate manat a divinitate tanquam propria ejus participatio.

3. alio dilemmate. Probatur primo prior pars.

11 Atque hinc facile probatur aliud membrum de efficientia unius subjecti in aliud. Nam hæc efficientia maxime esse deberet per ipsam gratiæ qualitatem, quia non est alia perfectior, aut prior, ut jam probatum est. At vero illud etiam dici non potest, quia vel talis efficientia esset medio actu vitali, vel modo mere physico per juxta positionem, & actionem mere transeuntem, utrumque autem facile rejicitur. Primum enim impossibile est; tum quia actus immanenter per se non sunt activi extra subjectum, in quo sunt: tum etiam quia una creatura non potest alterare aliam, seu producere formam per solum imperium, vel voluntatem suam, sed ad summum motum localem, quia non habet tam eminentem virtutem, ut in 1. parte latius probatur. Nec etiam potest spiritualis qualitas

Suadetur posterior pars.

litas agere in aliud per actionem mere transeuntem, & quasi per juxta positionem; tum quia est proprium materialium qualitatum; tum etiam quia alias posset unus Angelus gratus per gratiam suam immediate efficere similem gratiam in alio Angelo non habente peccatum, sed puram naturam, quod absurdissimum est; tum denique quia videmus hoc repugnare in omni alia spirituali qualitate, quam per modum habitus, seu actus primi agnoscimus. Et hic etiam applicari potest ratio facta, quia activitas non est ipsa gratia; ergo ut esset in qualitate, oporteret, illam esse priorem, & eminentiorem, quod esse non potest, ut ostensum est. Et ad has reduci debet alia ratio, qua utitur Div. Thom. 3. part. quæst. 64. art. 1. quod nulla substantia creata potest illabi in essentiam animæ, & ideo non potest illam immutare ad gratiam, ut agens principale. Eandem rationem habet Div. Thom. part. 27. de Verit. artic. 3. ubi plures alias accumulat, probabiles quidem, sed non convincentes, nisi ad supra positas revocentur, & ideo illæ nobis sufficiunt. Neque contra veritatem hanc objectio alicujus momenti occurrit, quam Div. Thom. citatis locis præsertim in dicto art. 3. non proponat, & sufficienter expediat. Et videri possunt dicta a nobis in primo tomo 3. partis, disp. 31. sect. 4.

Assertio ultima. 12 Supererat dicendum de causa instrumentali, de qua solum assero, sub his terminis certum esse dari aliquam causam instrumentalem gratiæ. Nam Concil. Trid. docet session. 6. capit. 7. baptismum esse causam instrumentalem justificationis. Unde constat, idem cum proportione dicendum esse de cæteris sacramentis novæ legis juxta doctrinam ejusdem Concilii sess. 7. Qualis vero sit hæc instrumentalis causalitas tractatum est in materia de Incarnat. tom. 1. 3. part. disp. 31. sect. 3. & 4. de Christi humanitate docuimus esse causam efficientem physice gratiam per modum instrumenti. Et similiter in 3. tom. 3. part. disput. 9. defendimus, sacramenta novæ legis esse vera, ac physica gratiæ instrumenta, quam sententiam nunc etiam probabiliorem, magisque consentaneam proprietati verborum Concilii, & aliorum Patrum esse credimus. Etiam si postea a nonnullis viris doctis sit impugnata, quibus nunc respondere non judicamus esse huic loco opportunum, quia lectoribus confusionem, & fastidium afferre posset, neque etiam necessarium esse credimus, quia ex dictis in citatis locis facile erit, vel mediocribus Theologis posterioribus objectionibus, quæ novam certe difficultatem non ingerunt, satisfacere.

CAPUT IV.

Utrum habitus virtutis infusæ suis actibus producatur.

Explicatio Capitis. 1 Duobus modis intelligi potest, actum virtutis infusæ gratiam habitualem, vel aliquem virtutis habitum supernaturalem in anima efficere, scilicet, vel propria, & connaturali virtute sua, sicut actus virtutum acquisitarum habitus sibi commensuratos efficiunt, vel ut instrumentum Dei elevatum ex peculiari institutione ad efficiendum habitum ultra nativam activitatem. De hoc posteriori modo nos quæstionem non movemus: nam licet moderni quidam Theologi, ut fertur, hunc modum efficientiæ actibus infusis tribuerint, id tamen neque ab aliquo scriptore Theologo assertum est universaliter, seu extra sacramenta, neque habet ullam probabilitatem. Quia licet potuerit Deus id facere, quod autem id fecerit ante, vel extra institutionem sacramentorum legis novæ, leviter & sine fundamento asseritur, quia nec auctoritate, nec ratione fundari potest. Unde cum sit opus supernaturale, pendensque ex sola libera voluntate Dei, gratis, & sine probabilitate, ne dicam cum temeritate, asseritur. Dixi autem extra sacramenta novæ legis, quia illa revera sunt instrumenta gratiæ efficiendæ, unde probabile fit, actum contritionis, vel attritionis in sacramento pœnitentiæ efficere, ut instrumentum, gratiam, quæ ex opere operato per illud sacramentum datur, ut sensit etiam D. Th. 3. qu.

Placitum modernorum recipitur.

86. art. 6. Illud vero est speciale in illo actu, quia est pars illius sacramenti, inde vero non potest argumentum sumi ad alios actus, quibus, vel extra sacramenta, vel in aliis sacramentis ad gratiam recipiendam disponimur, quia in illo sacramento est specialis, ratio, & institutio, quæ extra illud non invenitur, quia in aliis sacramentis actus similis non est pars sacramenti, & ideo ab speciali potest argumentum in contrarium retorqueri. Movetur ergo quæstio in priori sensu, an scilicet actus supernaturalis sit forma habens nativam, ac sufficientem virtutem, qua ut proximum principale principium habitum ejusdem ordinis in anima efficiat. Punctum hujus capitis.

2 Ex qua declaratione suppono secundo ut certum, quæstionem non habere locum in gratia sanctificante, quæ est in essentia animæ, nam de illa nulla verisimilitudine dici potest dicto modo effici per actum aliquem supernaturalem, ut cap. præced. probatum est. Unde etiam per se evidens est, non posse totam justitiam infusam quoad omnes habitus operativos fieri hoc modo per actus nostros, quia infunduntur simul in justificatione, medio illo solo actu, quoad justitiam homo disponitur; non potest autem illa ultima dispositio ad gratiam efficere physice, ac proprie totam justitiam, & omnes habitus, quos includit. Probatur, quia illi habitus sunt diversarum specierum, & inclinant ad actus omnino distinctos; ergo fieri non potest, ut unus simplex actus efficiat omnes illos habitus. Et confirmatur a contrario, quia non potest unus habitus efficere physice, & proprie actus omnium virtutum infusarum, neque enim charitas potest elicere actum fidei, vel spei, ut est per se notum, & in libro secundo ostendimus, non posse elicere actus moralium virtutum infusarum, & idem est de virtute pœnitentiæ respectu actuum aliarum virtutum, & a fortiori est idem de cæteris; ergo multo majori ratione non potest unus actus pertinens ad unam virtutem solam efficere totam justitiam universalem. Denique ex principiis generalibus de generatione habituum per actus est hoc manifestum, quia actus, & habitus, quem generat, in eadem semper materia versantur, nec potest actus reddere habilem potentiam, nisi circa idem objectum, & ad similes actus. Hinc ergo aperte concluditur, & in justificatione non fieri omnes virtutes infusas per actum hominis, qui est ultima dispositio ad gratiam: nam illa dispositio, supposita fide, & spe, est vel unus simplex actus contritionis, vel ad summum sunt actus charitatis, & pœnitentiæ, & tamen tunc infunduntur virtutes morales, & dona Spiritus Sancti; ergo non fiunt hæc omnia effective per actus ejus, cui infunduntur. Unus actus cunctos virtutum habitus infusos efficere nequit.

3 Solum ergo superest quæstio de habitu ad suum actum comparato, quando nimirum aliquis actus infusus est dispositio ad proprium habitum illi proportionatum recipiendum, an illum etiam effective inducat. Et in hoc sensu refertur opinio affirmans, actus infusos de se posse efficere, & perficere suos habitus, idque de facto efficere, quoties occasio occurrit. Tribusque solet hæc opinio Cano lib. 12. de Locis cap. 13. ad 7. & Vega lib. 8. in Trident. cap. 9. & Richard. art 8. contra Lutherum. Isti vero auctores hoc revera non docent, imo Cano expresse negat, alii vero solum dicunt, posse hominem aliquo modo concurrere ad suam justificationem, quod est verum ratione dispositionis, ut infra videbimus. Et licet interdum utantur verbo efficiendi, vel late illud accipiunt, prout significat operari, seu causare, vel loquuntur de ipso homine, qui efficiendo aliquem actum, dicitur aliquo modo efficere vel cooperari ad suam justificationem, ut in sequentibus sæpius videbimus. Nullum ergo illius opinionis auctorem invenio, licet confuse relatum inveniam, aliquos modernos illam docuisse præcipue tractantes de intensione, seu augmento charitatis. Quæstio est de habitu ad suum act. comparato. Opinio affirmans.

4 Potestque suaderi primo, quia Sacra Scriptura ita loquitur: *Qui pœnitentiam egerit, aut conversus fuerit, vivificaait animam suam*, Ezech. 18. item Eccles. 2. *Qui timent Dominum præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas*. Et 1. Joa. 3. *Omnis, qui habet* Scripturæ testimonia.

habet hanc spem in eo, sanctificat se, ubi Aug. tract. 4. *Sanctificas te, non de te*, quasi diceret, sanctificas te per actus, quos cum auxilio divinæ gratiæ elicis. Unde tractat. 27. in Joan. explicans illa verba Joan. 14. *Qui credit in me, majora horum faciet*, intelligit de opere sanctificationis, & exaggerat, quod homini datur virtus ad se sanctificandum per fidem vivam Christi; homo autem non sanctificatur, nisi per effectionem charitatis; ergo si homo se sanctificat suis actibus infusis, per illos efficit in se gratiam. His accedit Div. Th. 3. p. q. 85. art. 2. ad 3. dicens, pœnitentiam effective expellere peccatum, unde inferri videtur, effective introducere charitatem, quia nulla forma potest effective introduci.

Ratio prima. 5 Possumus deinde ratione argumentari. Primo quia actus naturalis efficit habitum acquisitum; ergo actus infusi efficient habitum infusum. Probatur consequentia, quia est eadem proportio inter utrumque actum, & habitum respective, nam sunt ejusdem ordinis, & tendunt in idem objectum formale, & habitus respectu actus in utroque ordine habet efficientiam ejusdem proportionis; ergo etiam e contrario actus habebunt respectu habituum. Secundo quia actus supernaturales intensiores habitu intendunt effective ipsum habitum; ergo etiam primus actus generabit habitum. Consequentia probatur a paritate rationis: nam sicut se habet gradus intensus ad intensum, ita remissus ad remissum: & similiter substantia actus eandem proportionem habet ad substantiam habitus. Antecedens autem videtur esse Div. Thom. 1. 2. qu. 51. art. 4. ad 3. ubi dicit, actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causare aliquem habitum, sed confirmare præexistentem. Et ratione probatur; tum quia per illos actus homo redditur promptior, & facilior ad similes actus, tum etiam quia fidelis peccator exercendo actus intensos fidei auget habitum fidei, & non meritorie, quia est in peccato; ergo effective. Tertio, incredibile videtur naturalem actum esse activum, & non actum supernaturalem; ergo supernaturalis actus aliquid potest efficere, & non habitum specie distinctum ab habitu infuso; ergo poterit efficere ipsummet habitum infusum, quando illum non præsupponit.

Ratio 2.

Tertia.

Communis veraque sententia. 6 Nihilominus contraria sententia est communis Theologorum. Illam docet D. Thom. 1. 2. q. 51. art. quarto in corpore, & ad 3. ubi distinguit duplices habitus infusos, quidam sunt, qui semper ac necessario fiunt per solam infusionem, quos vocamus per se infusos: alii, qui per actus fieri possunt, interdum vero a Deo infunduntur. Quæ differentia nulla esset, si priores etiam habitus per actus fieri possent. Idem docet qu. 55. art. 4. ubi de ratione virtutis infusæ dicit esse, ut eam Deus in nobis sine nobis operetur ex August. 1. Retractat. cap. 9. & lib. 2. de libr. arbit. c. 18. & 19. At si talis actus fieret per suum actum, non fieret sine nobis. Et qu. 1. de Virtutibus in communi art. 1. ad 17. dicit: *Virtutem infusam non causari ex actibus*, utique effective, nam subdit, actus posse ad illam disponere. Et ita huic sententiæ subscribunt omnes Thomistæ in 1. 2. locis citatis, & qu. 112. art. 1. Et optime Henric. quodlibet. 5. qu. 23. Soto libr. 2. de Natur. & grat. c. 9. Vega lib. 6. in Trid. cap. 2. Sumitur ex Bonavent. in 1. dist. 17. 2. part. artic. 1. quæst. 2. Richard. in 4. d. 17. art. 4. quæst. 7. qui tamen loquitur de gratia sanctificante, sicut etiam Palud & Durand. ibi qu. 1. Atque hanc opinionem ego veram censeo; quam vero sit certa quantave auctoritate tenenda sit, in discursu explicabo. Nunc ratio ejus inquirenda est.

Impugnatio rationis primæ. 7 Prima ratio reddi solet, quia actus infusi, etiam primi, semper ab habitibus supernaturalibus eliciuntur, & ideo non possunt illos efficere. Hæc vero ratio in primis falsum supponit: nam in homine, qui convertitur ad fidem prius tempore, quam justificetur, actus fidei præcedit gratiam. Nec potest dici cum probabilitate, quod procedat ab habitu fidei, imo aliqui putant etiam tempore præcedere, nec tali homini infundi habitum fidei donec justificetur, quod licet verum non sit, saltem videtur certum, illi non infundi habitum fidei prius natura, quam credat, nam si infunditur, ideo est, quia credit. Idemque argumentum fieri potest de virtute spei. Item peccator fidelis habet actum attritionis supernaturalis prius etiam tempore, quam justificetur per sacramentum; ille autem actus non est ab habitu infuso. Denique etiam de contritione, vel primo actu diligendi super omnia, paulo post ostendemus, non produci efficienter ab habitu, de qua re multa etiam in libr. diximus. Ultra hoc vero ibidem ostendimus, posse actum supernaturalem fieri ex solo auxilio sine habitu, quidquid ergo sit de facto, ex hypothesi interrogamus, si ita sit, an efficiat habitum sibi proportionatum? Nam si affirmetur longe probabilior sit prior opinio, si autem negetur, reddenda est ratio, & hanc inquirimus.

8 Secunda ratio reddi solet, quia actus gratiæ non est tam supernaturalis, quantum est habitus: & hujus ratio redditur, quia actus elicitur a potentia naturali, in quo habet convenientiam cum actibus naturalibus, & sic est quasi mistus ex naturali genere, & supernaturali differentia, habitus vero est omnino supernaturalis, quia a solo Deo fit. Sed hæc ratio plures habet defectus: nam primo petit principium, dum sumit habitum infundi a solo Deo nam hoc est, quod inquirimus, cur non sufficiat habitus factus per ipsum actum. Deinde contra rationem est postulare habitum magis supernaturalem quam sit actus: nam hæc duo servant inter se proportionem. Unde ex hoc principio, quod actus sunt supernaturales quoad substantiam, probavimus in superioribus actus esse eodem modo supernaturales. Denique falsum est, actum esse mistum ex naturali, & supernaturali, nam est simplex entitas, quæ tota in aliquo ordine collocanda est, nimirum in supernaturali. Nec refert, quod in genere conveniat cum actibus naturalibus, nam hoc etiam habet habitus infusus, quia in genere habitus convenit cum acquisito. Unde genus illud non est naturale, sed abstrahit a naturali, & supernaturali; & ut contrahitur per differentiam supernaturalem ad eundem ordinem elevatur, quod tam in actibus, quam in habitibus locum habet. Nec denique obstat, quod actus elicitur a potentia, quia elicitur ab illa ut elevata, & per potentiam obedientialem: unde etiam secundum ultimam differentiam elicitur a potentia, cum tamen de illa differentia negari non possit, quin omnino supernaturalis sit. — Defectus secundæ rationis deteguntur.

9 Tertia ratio redditur, quia habitus infusus educitur de potentia obedientiali sui subjecti, & non de potentia naturali, subjectum autem non potest immediate immutari secundum potentiam obedientialem, nisi ab agente infinito, cui soli subjicitur, quia immutare naturam ultra naturalem capacitatem, ad solum auctorem naturæ pertinet, nam requirit supremum dominium in ipsam naturam, ac subinde potentiam infinitam. Quæ ratio habet fundamentum in Div. Thom. quæst. 27. de Verit. artic. 3. & in aliis locis, quæ retuli cap. præcedenti. Sed (ut ibi notavit) hæc ratio procedit respectu principiorum, seu formarum naturalium, non vero respectu principii supernaturalis; at vero actus gratiæ forma supernaturalis est, cur ergo non poterit immutare effective subjectum secundum capacitatem obedientialem, sicut illud informat? Præterea videtur efficax argumentum supra insinuatum, quia etiam actus supernaturalis, verb. grat. visio beata educitur de potentia obedientiali intellectus, & nihilominus connaturaliter fit a lumine gloriæ, tamquam a principio proximo principali, & idem est de actu charitatis respectu habitus; ergo ex parte potentiæ passivæ non repugnat unam formam supernaturalem facere aliam; ergo nec repugnabit actum efficere habitum. Respondent aliqui esse differentiam, quia habitus disponit physice potentiam ad actum, non solum active, sed etiam passive, & ideo potest agere in illam sic elevatam, actus vero non ita disponit physice, & proprie ad receptionem habitus. Quam responsionem sequitur Cumel. quæstion. 1. 2. articul. 1. Sed illam impugnavi in prima parte, tractat. 1. libro 2. capit. 15. quia — Rejicitur 3. ratio.

lumen

lumen gloriæ non est potentia passiva ad receptionem actus, sed immediate recipitur in intellectu, quia de essentia formalis effectus vitalis est, ut recipiatur in potentia vitali. Unde negari non potest, quin lumen gloriæ immediate efficiat in intellectu secundum capacitatem obedientialem ejus, & idem est a fortiori de charitate, & de omnibus habitibus infusis, & ideo omnes Theologi illos ponunt ut principia activa, non ut passiva.

Sufficiens ratio.

10 Quarta ergo ratio, & sufficiens est, quia habitus infusus plus habet de potentia, quam de habitu (ut sic dicam) quia non solum dat facilius operari, sed simpliciter posse operari, ut in libro 6. ostensum est. At vero actus secundus nunquam est effectivus illius actus primi, qui dat simpliciter posse, ut per visionem non potest fieri visus, & sic de aliis. Ratio vero hujus est primo, quia actus ex intrinseca natura supponit potentiam, & ideo non est productivus illius. Neque obstat, quod interdum actus fiat ante habitum, quia hoc est præternaturale, ordo autem connaturalis talis actus est, ut supponat habitum, tanquam necessarium, & connaturale principium, & ideo ex natura sua non habet efficaciam ad illum. Secundo est optima ratio, quia potentia est principium principale, & æquivocum sui actus, unde necesse est, ut sit forma perfectior, nulla autem causa perfectior suo effectu potest ab illo fieri; ergo etiam habitus infusus in entitate sua est simpliciter perfectior, quam sit actus, & ideo non potest ab illo fieri. Huc accedunt conjecturæ a posteriori, nam habitus infusus, quantumvis intensus, per unum actum amittitur: ergo signum est, non fieri per actus, nam habitus, qui per actus acquiruntur, non amittuntur per unum actum contrarium, præsertim si per plures actus firmati sint. Item Deus non solet ordinaria lege infundere homini habitus, quos ipse potest acquirere per actus suos, sed in justificatione infundit omnes hos habitus sine actibus plurium illorum; ergo signum est, hos habitus ita esse per se infusos, ut nec per suos actus acquiri possint.

Optima ratio.

Opinio 1. de certitudine hujus cõclusionis Impugnatur censura Medin.

11 Sed quæret aliquis, quanta sit certitudo hujus assertionis. Nam Medina supra, præsertim quæst. 63. articul. 4. dicit, licet contraria non sit erronea, esse tamen temerariam, & fundatur solum, quia August. (ut inquit) definivit, virtutem infusam esse bonam qualitatem mentis, &c. *quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Sed hoc fundamentum pro tam gravi censura insufficiens est; tum quia illa definitio virtutis non invenitur formaliter apud Augustinum. Unde D. Thomas quæst. 55. artic. 4. in argumento, *sed contra*, solum dixit sumptam esse ex doctrina Augustini; tum præterea, quia licet priores partes illius definitionis habeantur in Augustino libro primo Retract. cap. 9. & lib. 2. de liber. arbitr. cap. 19. tamen illa ultima, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, quæ sola ad præsentem causam facit, non invenitur in Augustino, sed sumpta videtur ex illa phrasi, & modo loquendi Augustini, quo dicere solet, Deum operari in nobis sine nobis, ut velimus, quod dixit propter gratiam operantem, quæ immediate datur propter actus, non propter habitus, & nihilominus per illam locutionem non excludit Augustinus cooperationem nostram ad actus deliberatos gratiæ; ergo nec inde satis excluditur efficientia actus circa habitum, præsertim in illo gradu certitudinis.

Opinio 2.

12 Alii existimant, hanc sententiam esse certam ex Canon. 20. Concilii Arausicani dicentis, multa esse in homine bona, quæ non facit homo, nullum tamen bonum facere hominem, quod non præstet Deus, ut faciat homo: nam illa bona, quæ non facit homo, sed Deus, non videntur esse, nisi habitus infusi. Accedit, quod Concilium Trident. sess. 6. cap. 7. dicit hæc tria dari infusa in justificatione, fidem, spem, & charitatem. Sed licet hæc sint probabilia, nihilominus non faciunt rem certam, quia Concilium Arausicanum præcipue loquitur de gratiis prævenientibus, & excitantibus, quas Deus in nobis sine nobis operatur, juxta modum loquendi Augustini. Item, hoc non obstante, verum est, motus gratiæ excitantis effective procedere a nostris potentiis secundum physicam efficientiam; ergo idem dici posset de habitibus infusis. Diximus etiam in superioribus actus ipsos gratiæ esse infusos, quia licet ad illos cooperemur, per se, ac principaliter sunt ab Spiritu Sancto supernaturaliter operante. Sic ergo possent habitus dici infusi, etiam si per actus infusos fierent. Nostram ergo, & communem opinionem tantum Theologicam assertionem esse censemus, ita certam intra opinionis latitudinem, ut contraria probabilis non possit reputari, quia omnes Theologi in illa videntur convenire, quibus sine magna audacia contradici non potest. Præsertim cum modus loquendi Conciliorum magis faveat, & maxime Augustini, qui videri potest in lib. 2. contra duas Epistol. Pelagian. cap. 9. ubi ait, hominem præparare cor, licet non sine cooperatione Dei, Deum autem præparato cordi ita respondere, *ut in eo* (inquit) *nihil operis habeat homo, sed totum sit a Domino Deo*. Ac denique ratio supra facta est sufficiens, nec aliquid, quod urgeat, in contrarium occurrit.

Enervatur.

Censura superioris opinionis

13 Ad testimonia igitur in principio proposita respondetur, illa omnia solum probare, hominem aliquid efficere debere, ut gratiam, & remissionem peccati a Deo obtineat, sive se disponendo cum divino auxilio, sive impetrando, sive aliquo modo merendo, & quia dum homo in hoc præstat, quod in ipso est, cum auxilio divino, statim obtinet a Deo gratiam, ideo dicitur sanctificare se, & similia. Et ita facile explicantur omnes Scripturæ, & Augustini locutiones: nam in eis (quod notandum est) non est sermo de solo habitu correspondente unicuique actui, in quo solo sensu potest hæc quæstio tractari, ut notavi, sed est sermo de tota justitia, & gratia sanctificante, de qua manifestum est, non fieri a nobis per nostros actus, nisi in quantum ad illam recipiendam per illos disponimur. Non ergo propter propriam physicam efficientiam gratiæ, sed propter efficientiam talis dispositionis ad illam dicitur homo aliquo modo sanctificare se.

Testimonia Scripturæ aperiuntur cum Aug. locutionibus.

14 Sed instari solet, quia in naturalibus qui facit ultimam dispositionem ad formam, simpliciter, & per se facit effectum, quamvis non faciat ipsam formam, ut patet in generatione hominis: nam homo vere generat hominem, quia perfecte disponit materiam, licet non faciat animam; ergo similiter cum homo se ultimo disponat ad gratiam, vere ac per se faciet gratum, esto non faciat gratiam ipsam. Respondetur, hinc magis explicari prædictas locutiones. Nam inprimis similitudo non tenet, quia in productione hominis alia est actio, qua fit anima, & alia, qua unitur corpori, & ideo agens naturale licet non efficiat animam, potest efficere unionem ejus ad corpus, & ita generare compositum; in justificatione autem non est alia actio, qua producitur gratia, & alia, qua unitur, & ideo si dispositio non potest efficere gratiam ipsam, neque unionem potest efficere, ac subinde nec compositum, seu hominem gratum.

Instantia.

Solutio.

15 Unde secundo colligitur, hos actus non disponere physice ad habitus, sed moraliter, quia secundum congruentiam moralem prærequiruntur, & movent Deum ad infundendos illos. Quod discrimen agnovit Medina 1.2. quæst. 112. artic. 1. in fine in solutione argumentorum, & probat late, ac defendit Cumel. ibi disput. 1. ad 4. Nihilominus vero Alvarez disput. 66. in prima conclusione dicit, dispositionem ultimam ad gratiam non tantum esse moralem, sed etiam physicam. Fundaturque solum, quia Concilium Trident. sess. 6. cap. 5. & 6. & Canon. 4. dicit peccatorem se disponere per actus suos ad gratiam justificantem. Unde inde infert, esse realem, & physicam dispositionem. Item quia

Moraliter disponunt hi actus ad habitus non physice.

D. Thom.

D.Thom. 1.2. quæst. 112. artic. 2. dicit, nullam perfectam formam recipi, nisi in materia disposita. Denique allegat Medinam 1. 2. quæst. 113. artic. 8. ad primam confirmationem, referentem illam opinionem, utique tanquam falsam. Verumtamen Medina non est sibi contrarius, & opinio, quam ibi refert, longe alia est, quam infra tractabimus. Cætera vero solum probant illam esse dispositionem veram, & realem, quod nemo negat, inde autem non sequitur esse dispositionem physicam, nam esse causam, vel dispositionem veram, & realem commune est causæ, & dispositioni morali. Quo circa videtur ille auctor materialiter consideraste hanc dispositionem secundum suam entitatem, quæ dici potest physica, quatenus est res vera, & suam quasi naturalem essentiam habens. Non consideravit autem illam formaliter, id est, secundum influxum, quem habet in gratiam in ratione causæ disponentis. Sic enim non habet influxum physicum, quia neque est per se necessaria ad esse gratiæ, cum possit absque miraculo sine tali dispositione infundi, ut in pueris; & per sacramenta, & sine eadem in omnibus justis conservetur: neque etiam est physica connexio inter talem actum, & infusionem habitus, sed est ex acceptatione divina, ut ex Paulo ad Rom. 4. recte ponderarunt priores auctores, & in lib. 12. latius dicemus. Est ergo moralis influxus illius dispositionis; tum quia removet moralem obicem peccati; tum etiam, quia movet Deum ad infusionem gratiæ, quasi impetrando illam, ut dixit Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. & in sequentibus declarabimus. Sic ergo non sequitur, hominem esse causam physicam suæ gratiæ; dici autem potest aliquo modo causa moralis, ita enim aliquando dicit Scriptura, dicens, hominem se vivificare vel sanctificare, quæ locutiones moraliter intelligendæ sunt in genere causæ disponentis, & non secundum causalitatem physicam, vel circa ipsos habitus, vel circa effectus formales eorum, seu unionem ipsorum cum potentiis. Et ad eundem modum explicandus est locus D. Thomæ in 3. part. dicentis, pœnitentiam effective expellere peccatum, nam si intelligatur de actu pœnitentiæ, intelligi debet de effectione morali, quæ tribui potest dispositioni ad gratiam: si vero intelligatur vel de habitu, vel de auxilio supplente vicem ejus, vel de ipso pœnitente, sic dicitur effective expellere peccatum, quia efficit dispositionem, qua posita Deus remittit peccatum, ut in 4. tomo, 3. part. tam in commentario ejusdem articuli, quam disput. 8. sect. 3. num. 17. latius dixi.

Explicatur Med.

Commentatur locus D. Thom.

DUBIUM INCIDENS.

De intensione habitus infusi,

16 AD primam rationem negatur æquiparatio inter habitus acquisitos, & ratio differentiæ jam est data. In secundo vero argumento petitur, an isti actus infusi saltem intendant habitus? Quod dubium posset remitti in librum sequentem, tamen propter connexionem hic brevius expedietur. Non potest ergo dubium hoc cadere in primum actum respectu habitus, qui ratione illius infunditur; tum quia non potest habitus simul fieri, & augeri; tum etiam, quia per se, & ex vi dispositionis actus non infunditur habitus intensior actu; tum denique, quia eadem ratio de infusione habitus, & de infusione omnium graduum ejus. Solum ergo potest dubitari de actibus sequentibus post infusionem habitus. Nam D.Thomas 1.2. quæst. 51. artic. 4. ad 3. dicit, per illos actus confirmari, & corroborari habitum, quod non videtur posse fieri, nisi per intensionem.

Opposita dissolvuntur.

17 Nihilominus dicendum est, per hos actus non intendi effective, & physice habitus infusos, quod intelligendum est, non solum quando actus non sunt intensiores habitu, nam hoc commune est habitibus acquisitis, sed etiam de actibus intensioribus. Ita docent communiter moderni in locis supra citatis. Et quamvis Medina dicat, non esse hoc tam certum, sicut de prima productione, mihi videtur esse in eodem gradu certitudinis, quia re vera consensio Theologorum eadem est: hoc enim docet expresse D.Thom. quæst. unic. de Virtutibus artic. 10. ad 19. & artic. 11. in corp. & ad 14. & in 1. distin. 17. quæst. 2. artic. 2. ad 4. & ibi Durand. quæst. 8. numer. 5. & alii, & Cajetan. 2. 2. quæst. 24. artic. 6. & ibi etiam alii communiter, & Cordova lib. 1. Quæstion. quæst. 9. dub. 1. & moderni scriptores communiter. Et ratio plane est eadem, quia eadem est proportio inter habitum, & actum sive in substantia, sive in singulis gradibus remissis, vel intensis comparentur; ergo sicut actus in quocumque gradu non potest in principio similem habitum efficere, ita neque intensus actus potest habitum intendere. Et confirmatur, ac declaratur, quia sicut actus non potest efficere potentiam suam, ita neque potest illam intendere. Adde, gratiam augeri per omnium virtutum actus, & cum illa crescere omnes virtutes infusas: fieri autem non potest, ut unius virtutis actus physice omnes virtutes intendat. Neque hic occurrit specialis difficultas. D.Thomas autem in citato loco indifferenter loquitur de habitibus per se, & per accidens infusis, ut ex argumento constat, & Cajetan. notat. Et ideo servata proportione, utrisque accommodandum est, quod ait, actus corroborare habitum infusum: nam si habitus sit per accidens infusus, potest corroborari etiam per propriam intensionem, & effectionem actuum, si vero sit per se infusus corroborabitur dispositive per actus, non effective. Quibus autem modis illa corroboratio fiat, in libro sequenti tractabitur.

Resolutio dubii.

Non officit Med.

Ratio.

Expositio D. Thom.

18 Argumentum tertium aliud postulabit dubium, an actus supernaturales aliquem habitum producant? quod libr. 6. cap. ultim. tractatum est. Et ideo breviter respondetur, actus infusos non ex defectu perfectionis carere virtute effectrice habituum, sed potius ex perfectionis excellentia, nam cum excedant naturalem potentiam, non possunt illam habilitare ad similes actus, sed necessarii sunt habitus dantes facultatem operandi, qui altiorem modum productionis requirunt. Sicut anima rationalis non potest efficere aliam similem, licet materiales formæ id possint, non ob minorem, sed ob majorem perfectionem, ratione cujus altiorem modum productionis postulat.

Ad 3.

Declaratur exemplo.

CAPUT V.

An ad habitualem gratiam dispositio aliqua physica, seu per modum actus primi præcedere possit, vel tantum moralis, & per modum actus secundi?

1 HActenus dictum est de causis materiali, & efficiente, quatenus physico, ac reali influxu possunt per se in gratiam influere, vel recipiendo, vel agendo. Nunc de utraque dicendum sequebatur prout morali modo ad gratiæ infusionem, seu receptionem cooperari possunt. In quo ordine collocatur in primis causa meritoria, quæ moralis est, & ad efficientem reducitur, & subdistingui potest: nam quædam est quasi principalis, & universalis in illo ordine, quæ est Christus Dominus. Quem propterea Paulus ad Hebr. 2. auctorem salutis appellat. Et ob eandem causam Concilium Trident. dicto cap. 7. dixit: *Justificationis meritoria causa est dilectissimus unigenitus Dei, Dominus noster Jesus Christus, qui nobis justificationem meruit, & pro nobis Deo Patri satisfecit.* Quæ doctrina non solum de justitia, seu de gratia habituali vera est, sed etiam de omni vera gratia auxiliante a prima usque ad ultimam, ut sumitur ex eodem Concilio cap. 5. dicente: *Justificationis exordium in adultis a Dei per Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse.* Sed de hac causa non est nobis hoc loco dicendum, quia oporteret totam de Christi merito disputationem huc transferre, quod alienum est ab hoc loco, & tom. 1. 3. partis disputatione quarta, & quinta, & disputatione 41. dictum est, ideoque de hac causa nihil in præsenti dicendum est. Fortasse tamen in libro ultimo, explicando dependentiam nostri meriti a merito Christi aliquid de illo attingemus. Alia vero causa meritoria gratiæ potest esse proxima, & particularis, de qua Concilium nihil dixit, non quia omnino nulla sit, sed quia respectu primæ justificationis

Causa efficiens & materialis gratiæ prout sunt morales exulant ab hoc loco in libr. ultimum.

cationis nulla est perfecta præter Christum, respectu vero augmenti gratiæ illam explicaturum erat cap. 10. & Canon. 32. nunc vero supponimus etiam totius gratiæ habitualis posse dari aliquam causam particularem meritoriam, quæ in duas distingui potest, scilicet in ipsummet recipientem, qui sibi gratiam meretur, vel alium, qui eam alteri obtineat. Quæ causæ non possunt explicari, nisi quale sit eorum meritum declaretur, & ideo totam de hac causa tractationem in librum ultimum hujus operis rejicimus.

2 Ad materialem causam gratiæ pertinent dispositiones ex parte recipientis requisitæ, ut ei habitualis gratia infundatur. Quod enim aliqua dispositio ad gratiam necessaria sit, vel possibilis, nunc supponitur, postea vero probabitur, illa vero supposita, quod ad materialem causam pertineat, in hunc modum facile declarari potest. Nam in hac causa considerari potest, vel qualitas ipsa, seu actus, qui est dispositio ad justitiam, vel causa efficiens in nobis talem dispositionem, seu actum. Hæc posterior non pertinet proprie ad causam materialem, sed potius ad efficientem, sicut in naturalibus ignis disponens lignum ad introductionem formæ ignis non est causa materialis, sed efficiens; ita ergo in præsenti, causa efficiens dispositionem ad gratiam non est materialis causa, sed efficiens per se, & proxime talem actum, & remote aliquo modo cooperans ad infusionem gratiæ. Unde in tali causa locum habent distinctiones datæ de causa universali, & particulari distincta, vel non distincta ab ipsomet recipiente gratiam, ad quam disponitur. Prior ergo qualitas, vel actus, qui præparat animam ad gratiam recipiendam ad causam materialem revocatur eo modo, quo dispositiones physicæ præparantes materiam ad idem genus causæ reducuntur. Ideoque in hac causa non habent locum distinctiones illæ, talis enim causa intrinseca esse debet illi, qui recepturus est gratiam, ad quam præparatur, ac proinde esse debet particularis, & intrinseca. Potest autem esse interdum proxima, seu ultima, quando scilicet talis est, ut illa posita, statim necessario inducatur gratia: interdum vero potest esse remota, quia ad proximam præparat, non tamen illi statim habitualis gratia conjungitur, & de utraque a nobis dicendum est, prius quidem de proxima, postea vero de remota.

Dispositiones physicæ, & materialis causæ.

3 Antea vero, quam de illis in specie dicamus, in genere declarandum est, qualis esse possit talis dispositio, id est, an sit per modum actus secundi, qui non durat, nisi dum ab aliqua potentia animæ elicitur, vel per modum actus primi permanentis in anima, etiam cum non operatur. Et inde facile declarabitur cur dispositionem hanc potius moralem causam, quam physicam appellemus. Ratio autem dubitandi in quæstione proposita esse potest, quia ad omnem formam necessaria est aliqua forma præparans subjectum, & determinans illud ad talem formam potius, quam ad aliam, ut in naturalibus videmus; ergo idem servandum est in supernaturalibus, servata proportione, sed gratia est quædam forma supernaturalis per modum substantialis principii, ut supra visum est; ergo similem dispositionem postulat, in qua conditiones necessariæ ad servandam proportionem inter dispositiones, & formam, inveniantur. Duæ autem videntur esse potissimæ. Una est, ut sit supernaturalis sicut ipsa forma, nam qualitas inferioris ordinis non potest per se præparare subjectum ad formam supernaturalem, ut in lib.3. dictum est, & in sequentibus dicetur. Alia conditio est, ut sit in eodem subjecto cum forma: nam hoc etiam in aliis formarum dispositionibus experimur, & ad debitam proportionem necessarium esse videtur. Et de hujusmodi dispositionibus loqui videtur D.Thomas 1. part. quæst. 12. artic. 5. dum ait: *Omne quod elevatur ad aliquid, quod suam naturam excedit, oportet, ut disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam.* Perinde enim est, ac si dixisset, ad omnem formam supernaturalem necessariam esse supernaturalem dispositionem, loquitur autem de dispositione permanente, & per modum actus primi, nam talis dispositio est lumen gloriæ, cujus necessitatem illo discursu probare contendit. Unde Cajetanus ibi docet, illud principium esse verum de forma, quæ est terminus generationis, non vero de illa, quæ est via ad terminum. Unde roboratur argumentum, nam gratia sanctificans est forma, quæ est terminus spiritualis regenerationis; ergo ad illam necessaria erit similis dispositio. His accedit, quod nonnulli Theologi admittunt hujusmodi dispositionem in ordine ad gratiam, saltem quando datur per sacramenta. Nam si sacramentum imprimit characterem, hanc vocant dispositionem ad gratiam, de aliis vero sacramentis, quæ characterem non imprimunt, dicunt inducere aliam præviam dispositionem ad gratiam, quam ornatum vocant. Ergo eadem ratione similis ornatus dici potest dispositio simpliciter necessaria, ut gratia in subjecto præparato introducatur, sive per sacramentum, sive per illum inducatur: nam varietas ex parte agentis dispositionis necessitatem, neque auget, neque minuit.

Dubium cum sua ratione dubitandi

4 Nihilominus dicendum est primo, ad gratiam habitualem non esse necessariam hujusmodi dispositionem per modum actus primi, imo nec possibilem videri, vel saltem nullo probabili judicio ostendi posse. Hæc veritas tam clara est apud Theologos, ut nullam de ipsa controversiam moveant, sed tanquam certum supponant, ut ex dicendis patebit. Probatur ergo assertio, quia vel loquimur de tota justitia habituali collective sumpta, id est, de tota collectione habituum infusorum, vel de singulis habitibus infusis, neutro autem modo potest talis dispositio requiri; ergo. Prior pars minoris probatur, quia impossibile est, dari talem dispositionem ad totam gratiam habitualem, nam si illa dispositio non est actus secundus, sed primus, erit quidam habitus; ergo comprehenderetur in illa collectione; ergo non potest esse dispositio ad totam collectionem. Unde facile probatur altera pars, quia generaliter loquendo de singulis habitibus infusis, non potest de omnibus, & singulis dici, ex eo tantum capite, quod forma supernaturalis, & permanens est, requiri dispositionem præviam permanentem, & per modum actus primi, alias procederetur in infinitum, quia talis dispositio etiam esset forma permanens, & supernaturalis, quia si esset ordinis naturalis, non esset apta dispositio; ergo ad illam esset necessaria alia dispositio, & ita in infinitum procederetur. Sistendum ergo est in aliqua habituali gratia, quæ tali prævia dispositione non indigeat.

Assertio dubium solvens.

Ratio.

5 Denique de nullo habitu infuso in particulari potest id cum fundamento affirmari. Nam inprimis in speciali habitu gratiæ sanctificantis, & inhærentis in substantia animæ nulla talis dispositio cogitari potest utilis, nedum necessaria ad illam. Aut enim illa dispositio esset aliquis habitus existens in potentiis, vel alia qualitas immediate inhærens animæ, neutrum dici potest; ergo. Prior pars minoris de habitu existente in aliqua potentia, manifesta est; tum quia dispositio proxima ad formam esse debet immediate in eodem subjecto, in quo est forma, ad quam propinque disponit, ut optime docet Divus Thomas 3. part. quæst. 63. art. 4. ad 1. & idem sentit 1.2. quæst. 74. art. 4. ad 3. Quod principium maxime locum habet in propria dispositione physica, quæ accommodat subjectum & quasi determinat illud vel ad operationem, vel ad formam recipiendam; tum etiam, quia in potentiis solum dantur habitus proxime operativi, quia tota entitas, & capacitas potentiæ est propter operationem, & habitus infusi potentiis illis accommodantur, & proxime ad operationem ordinantur, ut supra dictum est. At vero habitus operativi non disponunt ad gratiam illo modo, sed potius sunt veluti proprietates ab illa manantes, vel illi debitæ, ut supra libr. 6. diximus, & in charitate, ac moralibus virtutibus infusis, ac donis Spiritus Sancti manifestum est. De habitibus autem fidei, & spei dubitare quis posset, quia possunt præcedere habitum gratiæ, ut postea videbimus. Verumtamen etiam illi habitus per se loquendo, sunt proprietates consequentes gratiam, ut in justificatione parvulorum videre licet, & si aliquando tempore præcedunt, non dantur ut dispositiones proprie ad habitum gratiæ, sed ut sint principia inchoantia dispositionem moralem ad eandem gratiam, illa enim dispositio per actus fidei, & spei inchoatur, ut sumitur

Singulis habitibus non est opus talis dispositio

tur

tur ex doctrina Concilii Trident.sess.6.cap.6.& ita ipsi habitus ad eandem moralem dispositionem quasi remote, & mediate pertinent, non vero ad dispositionem physicam.

6 Altera pars minoris de dispositione ad gratiam sanctificantem recepta in ipsa essentia animæ probatur

Talem dispositionem esse in essentia animæ probatur.

primo, quia licet gratia compararetur ad alias virtutes infusas sicut forma ad potentias nihilominus in se absolute spectata est forma accidentalis, quæ in anima immediate recipitur, & cujus anima ipsa immediate capax est, at vero ad hujusmodi formas accidentales non solet prævia dispositio accidentalis, & physica, & per modum actus primi requiri; ergo neque respectu gratiæ debet talis dispositio fingi. Secundo, quia gratia est immediata participatio divinæ naturæ, ut natura, & substantia quædam est; ergo sicut in Deo ipso nihil intelligitur prius ratione, quam sit ipsa natura, ut natura est & essentia Dei, ita neque in anima intelligi potest donum supernaturale, priusquam sit gratia sanctificans, & ad illam disponens. Probatur consequentia, quia illa dispositio esset quædam forma, seu qualitas supernaturalis; ergo esset etiam quædam participatio Dei supernaturalis; ergo ut esset prior, quam gratia deberet esse participatio divinæ substantiæ secundum aliquam priorem rationem ejus, quam sit ratio essentiæ, vel naturæ, quia alias non potest fingi ratio cur sit prior, quam gratia sanctificans, at hoc est impossibile, ut ostendimus; ergo etiam talis dispositio non potest cum fundamento cogitari. Unde tertio etiam urget ratio facta de processu in infinitum, quia illa dispositio esset qualitas supernaturalis, & participatio divini esse secundum aliquam proprietatem priorem, quam sit ratio naturæ, vel essentiæ, cujus participatio est gratia; ergo eadem ratione fingi poterit ex parte Dei alia ratio participabilis prior altera, & ex parte supernaturalis qualitatis alia necessitas præviæ dispositionis, ut loquamur; ergo cum fundamento, in qualitate gratiæ, tanquam in prima forma, sistendum est. Et hic discursus facile applicari potest ad virtutes, & dona singula infusa potentiis, quia in nulla illarum potest fingi talis dispositio per modum actus primi, ut ex dictis facile intelligi potest, & per se satis constat.

Assertio 2 quæstionem resolvens.

7 Unde secundo dicendum est, gratiam habitualem non postulare dispositiones physicas, sed ad summum moralem. Explicatur, & probatur breviter, quia duobus modis intelligi potest, dispositionem ad gratiam habitualem esse moralem, scilicet, ut in essendo, vel in causando, seu in esse actu, vel in ratione causæ gratiæ, & utroque modo assertio intelligenda est. Nam inprimis ostensum est, dispositionem ad gratiam non esse actum primum, sed secundum, talis autem actus esse debet moralis, & liber, ut in cap. 8. dicemus; ergo talis dispositio ex parte actus moralis est. Quod autem etiam in modo disponendi moraliter, & non physice causet, indicavit Richardus in 4.distinct.17.artic.1. quæst.4. ad 1. prioris ordinis, dum ait, animam non suscipere gratiam mediante actu, tanquam dispositione gratiæ susceptiva, sed tanquam dispositione de congruo gratiæ meritoria, per quæ ultima verba moralem rationem disponendi satis explicavit. Itemque moderni auctores dicentes, non habere gratiam dispositionem, quam ex natura rei requirat, sed tantum ex divina ordinatione, & acceptatione, ut videri potest in Vazquez 1. part. disput.43. cap.1. num.4. Medina, Cumel.& aliis 1.2. quæst.112.art.1.Lorca art.2.disput.25. ubi ait, neminem vidisse oppositum sentientem. Potestque primo

1. Argum.

suaderi, quia dispositio physica, & ultima, seu proxima ad aliquam formam semper, & in omni recipiente solet esse necessaria, sed talis dispositio non est necessaria in omni subjecto ad receptionem gratiæ habitualis, ut constat in primis in parvulis. Deinde id probabilius est in Christi anima, de aliis vero, qui justificati sunt ante peccatum, res est dubia de facto, certum est autem, sine miraculo id fieri potuisse; ergo signum est, talem dispositionem neque necessariam

2. Argum.

esse, neque debitam ex natura talis formæ. Unde argumentor secundo, quia dispositio physica necessaria esse solet, vel propter expellendam formam oppositam, vel propter determinationem materiæ, hic autem non est forma opposita gratiæ, nisi peccatum, quod non physice, sed moraliter expellitur per actum oppositum, ut supra explicatum est, determinatio autem ex parte animæ necessaria non est, quia ipsa per se capax est gratiæ natura sua, & ad illam recipiendam

3. Argum.

satis est determinata, si ex parte agentis actio ad talem formam dirigatur, & determinetur. Tertio est optimum signum, quia dispositio physice necessaria ad formæ introductionem solet etiam esse necessaria ad conservationem ejus in subjecto, saltem quoad substantiam suam, seu quoad aliquem gradum minimum in via conservationis, at vero gratia non indiget illa dispositione in aliquo gradu ad sui conservationem in anima; ergo signum est, non esse physicam

4. Argum.

dispositionem ad illius introductionem. Quarto est aliud signum, quia dispositio physica recipitur in eodem subjecto cum forma, hic autem non est actus in eodem subjecto, in quo gratia habitualis introducitur, ut supponimus. Unde argumentor ultimo, quia actus supernaturalis non est dispositio physica ad proprium habitum operativum, & elicitivum ejus, scilicet actus fidei ad habitum fidei, vel actus amoris super omnia ad habitum charitatis; ergo multo minus possunt isti actus esse dispositio physica ad habitum gratiæ sanctificantis, quæ in essentia animæ infunditur. Consequentia est evidens; tum quia actus propinquius disponit ad proprium, quam ad habitum quasi communem; tum etiam, quia habet majorem proportionem cum illo, cum sint in eodem subjecto proximo. Antecedens autem probatur, quia habitus infusus comparatur ad suum actum, tanquam potentia, actus autem potentiæ non est dispositio physica ad illam, ut visio ad visum, & sic de cæteris. Unde si connaturalem ordinem attendamus, talis habitus debet esse omnino prior suo actu, cum autem præcedit per modum dispositionis, sit præternaturali modo, physice loquendo, & illa immutatio fit propter congruitatem aliquam moralem; ergo signum est, talem dispositionem non esse physicam, sed moralem.

8 In ratione dubitandi in contrarium facta solum

Resolvuntur contrario fundamento.

potest aliquam difficultatem ingerere locus D. Thom. ibi allegatus, nam ratio ibi facta, nullam habet. Propositio enim assumpta, quod omnis forma postulat præviam dispositionem physicam habentem conditiones ibi assignatas, ad summum habet locum in formis substantialibus, non in accidentalibus, ut etiam in rebus naturalibus manifestum est. Deinde habet locum in formis connaturalibus materiæ, quia non potest recipere unam formam, nisi recipiendo aliam, nec e converso recipere denuo aliquam, nisi antiquam dimittendo, & ideo necessariæ sunt dispositiones præviæ, quæ tollant determinationem, seu vinculum cum una forma, & alteri illam accommodent: secus vero est in forma gratiæ, quæ & accidentalis, & superioris ordinis est, neque habet positivam formam physice repugnantem. D.Thomas autem in citato loco accommodavit secundum quandam proportionem illam propositionem ad materiam, de qua tractabat,

D.Thom. exponitur.

quia consideravit essentiam divinam per modum formæ, quæ unitur intellectui per modum actus primi in esse intelligibili, & inde intulit necessitatem luminis gloriæ per modum dispositionis non tam passivæ, quam activæ, quia species intelligibilis non unitur, nisi potentiæ proportionatæ in ordine ad actum secundum eliciendum, & qua intellectus non est ita proportionatus natura sua divinæ essentiæ in ordine ad visionem, ideo debuit per supernaturale lumen elevari. Quæ ratio, vel proportio non habet locum in præsenti, ut per se, & ex dictis satis constat. Ad ultimam confirmationem respondetur, characterem non esse dispositionem ad habitualem gratiam, nec in eum finem dari, sed ut potentiam moralem in ordine ad receptionem, vel actionem sacramentorum, seu tanquam proprium signum fidelium novæ legis secundum aliquem eorum statum. Unde D. Thom. 3.part. quæst.63. artic.4. ad 1. ait, characterem directe, ac propinque disponere animam ad ea, quæ sunt divini cultus, exequenda, & ideo habentibus characterem Deum largiri gratiam, ut ea digne exequantur. Unde

sentit

sentit esse potius rationem quandam remotam postulantem auxilium gratiæ, quam dispositionem propriam ad gratiam: Aliud etiam quod de ornatu dicitur, fictitium est, nullumque habet fundamentum, ut in 3.tom. 3.part. disput.9. sect.1. late tractatum est, & rationibus etiam hic factis confirmari, & convinci potest.

CAPUT VI.

Utrum ad infusionem gratiæ, quæ in justificatione impii fit, aliquis actus peccatoris per modum prævia dispositionis remotæ, aut proximæ necessarius sit?

De infantibus nulla est controversia.

1 SUppono in primis quæstionem hanc non habere locum in justificatione infantium, de quibus merito dixit D.Thom.in 4.distinct.17.quæst.1.artic.2. *In illis, qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt, & usum voluntatis non habent, non exigi ex parte eorum aliquam præparationem, sicut de pueris in baptismo patet.* Eademque est communis Theologorum sententia, imo, & communis sensus Ecclesiæ: Unde Concilium Trident. sess.6. tradere volens modum justificationis, quæ fit per propriam hominis dispositionem, in principio cap.3. declarat, hujus justificationis exordium in adultis sumi a gratia excitante, & in cap.6.docet, talem dispositionem esse per actum liberum, & sess.7.can.13.de Baptismo, supponit parvulos sine proprio actu credendi in fide Ecclesiæ baptizari, & definit, rite, sancte, & cum fructu, ac effectu baptismi id fieri, & ideo inter fideles merito computari. Estque sententia D. Augustini, quam ex professo probat Epistol. 57. a medio, & libr.1. de Peccator.merit. cap.19.35.& 36.& lib.3. cap.2. Et nihilo minus eodem lib.1.cap.9. & 34. ait, parvulis infundi occultissimam gratiam, per quam ad Deum convertuntur, utique habitualiter, & libr. 3. Hypognost. cap.11. cum dixisset: *Itaque nec gratia sine libero arbitrio facit hominem habere beatam vitam, nec liberum arbitrium sine gratia*, subdit: *Et tamen parvulos sine usu liberi arbitrii facit gratia habere beatam, æternamque vitam.* Idem tradit Bernardus serm.66.in Cantic. & Epistol.77. ad Hugonem. Et ratio a priori est, quia infantes sunt incapaces dispositionis, fingere autem miraculum sine fundamento, vanum est, illud autem exigere, tanquam medium necessarium ad salutem parvulorum, hæreticum est contra communem sensum, & fidem Ecclesiæ, & contra divinæ providentiæ ordinem, ac sapientiam.

Error Major. & aliorum.

2 Quapropter merito inter hæreticos numerantur Majorani a quodam Georgio Majore orti, qui dixerunt, etiam infantes non posse justificari absque bono opere præcedente, prout refert Prateol. libr. 11. Qui fundantur in aliquibus testimoniis Scripturæ, ut Marc.ultim. *Qui non crediderit condemnabitur*, & ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, & illud 2. ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque prout gessit in corpore, &c.* Et in eundem errorem incidere necesse est alios hæreticos, qui peccatum originale, peccatum actuale esse, dicunt, ut refert Bellarminus lib. 5. de Amission. grat.cap.4. Nam si parvuli non fiunt peccatores, nisi per proprium actum, profecto nec justificari possunt sine illo. Contra quos hæreticos optime objicit Bellarmin. Scripturarum testimonia, quibus docemur, in his parvulis non esse discretionem boni & mali, ut dicitur Deuter. 1. & ad Rom. 9. Objicit etiam experientiam, qua notissimum est, hos infantes Dei cognitionem habere non posse, cum vix ea, quæ sensibus obvia sunt, agnoscant, neque ea, quæ circa ipsos fiunt, percipiant, & quando baptizantur non solum non consentiant, sed etiam reluctentur. Neque obstant illa Scripturæ testimonia, nam possunt de adultis intelligi, præsertim primum, ut exponit Innocent.3. in capite *Majores*, de Baptismo, & ultimum, ut exponit Augustinus libr. 6. contra Julian. cap.4. Vel possunt intelligi de fide, sive per actum proprium, sive per ipsam professionem, quæ in susceptione baptismi per aliorum fidem, & confessionem fit, ut aliis locis exposuit Augustinus, sive (quod perinde est) per ipsum fidei habitum obtineatur, quod maxime quadrat in secundum testimonium, & potest ad primum applicari. Tertium vero, si ad parvulos extendatur, optime cum Augustino exponetur de bono, vel malo, quod parvuli non in se, & per se, sed in alio, vel per alios gesserunt. Hæc autem de potentia Dei ordinaria, ac lege communi intelligenda sunt, nam de absoluta non repugnat, infantem per propriam dispositionem justificari, & ex privilegio aliquibus esse concessum, præsertim Beatissimæ Virgini, & Joanni Baptistæ, alibi docuimus.

3 Secundo suppono, quæstionem hanc posse moveri tam de simplici justificatione, quæ per solam sanctificationem personæ, in qua nullum peccatum supponitur, & consequenter sine peccati remissione fit, quam de justificatione peccatoris. Nunc vero solum de justificatione impii proposita est; tum quia sola illa est propria hominum, qui ex Adamo per seminalem propagationem descendunt. (Prior enim solum in Angelis, Adamo, & Eva in statu innocentiæ locum habuit.) Tum etiam, quia ob hanc causam tantum de priori tradita est nobis doctrina pertinens ad dogmata fidei. De Angelis enim & primis hominibus incertum est, an fuerint sanctificati cum proprio actu libero, ac merito, quem in eodem instanti habuerint: & posito etiam tali actu, sub opinione positum est, an talis actus fuerit dispositio præparans, & ordine naturæ præcedens infusionem gratiæ habitualis, vel tantum operatio subsequens illam in eodem instanti, sicut illuminatio aeris ad lucem solis in primo instanti subsequuta est. In quibus quæstionibus nihil habemus certum ex principiis, vel definitionibus fidei, vel Patrum doctrina, licet in utraque probabilius sit, & Angelos, & homines sanctificatos in principio fuisse per proprium actum, quo se ad receptionem gratiæ disposuerunt, quia ille modus justificationis illorum statui, & conditioni magis est consentaneus. Quod secus est in singulari, & excellenti sanctificatione animæ Christi, tam ut primario per gratiam unionis facta est, quam ut secundario per infusionem gratiæ habitualis est facta: nam prior sanctificatio non supponebat humanam personam, sed naturam in unitatem divinæ personæ assumendam, & ideo non potuit operationem aliquam in tali natura supponere, per quam se ad illam sanctificationem disponeret. Altera vero sanctificatio ex priori per modum proprietatis connaturalis sine ulla prævia dispositione subsequuta est cum tanta perfectione, ut statim in eodem instanti per actus gloriæ, & beatitudinis fuerit consummata, & alios etiam actus meritorios habuerit, qui justitiæ fructus, non dispositiones ad illam in Christo fuerint. Hoc autem singulare in illo fuit propter ipsius personæ dignitatem: nunc ergo solum de justificatione adultorum, quæ remissionem peccatorum includit, & ideo justificatio impii dicitur, tractamus.

Quæstio quo modo in Christo D. Angelis, & primis parẽtibus locum habeat, & intelligatur.

4 In hoc ergo puncto est prima sententia affirmans nullam dispositionem, aut præparationem ex parte peccatoris adulti requiri, ut justificetur. Hæc fuit sententia Lutheri, & Calvini, quam fere sequuntur omnes hujus temporis hæretici. Nam licet non negent, actus hominis in justificatione intercedere, & sine illis non fieri, negant tamen, esse causam, vel præparationem ad justitiam. Quod quidam maxime affirmant de actibus voluntatis, ut videre licet in Bellarmino lib.2. de Pœnitent. cap.8.& 12. imo Lutherus eo pervenit, ut diceret, peccare hominem mortaliter, dum facit, quod in se est, ut se ad justitiam præparet, ut in art. 36. Roffensis refert. Et simili modo licet actui fidei justificationem tribuere soleant, nihilominus nolunt illam dispositionem, vel causam justificationis appellare, sed dicunt, esse necessarium actum fidei solum, ut manum, seu organum, aut medium, quo possimus apprehendere, & nobis applicare Christi justitiam, propter quam justi reputemur.

1. Opinio hujus tẽpestatis hæreticorum.

5 Heresis hæc ex aliis variis erroribus orta est: unus est, omnia opera, quæ ante justificationem fiunt, esse peccata, ex hoc enim optime infertur, talia opera non posse præparare hominem ad gratiam.

Hoc

Hoc autem fundamentum satis impugnatum est in primo libro, ubi ostendimus, charitatem, seu statum gratiæ non esse circumstantiam necessariam ad operis boni honestatem, & ideo non omnia opera hominis peccatoris esse peccata, & maxime ea, quæ ex fide, & auxilio gratiæ fiunt, qualia sunt ea, quæ hominem ad justificationem disponunt. Aliud principium hæreticorum est, in homine non esse liberos actus, & ideo non esse in potestate hominis se ad justificationem per actus suos præparare. Sed hic etiam error in primo Prolegomeno refutatus est. Et præterea ex illo potius sequitur, non dari justificationem a peccato, quam non dari præparationem ad illam, quia si non est libertas, non est peccatum, & consequenter nec justificatio a peccato. Quod si isti pertinaciter dicant, actum necessarium esse peccatum, & indigere remissione, cur non dicent, actum amoris, vel pœnitentiæ esse necessario præmittendum, sive libere sive necsario fieri dicant? Quod si aliqui istorum dicant, peccata libere committi, actus vero gratiæ non, nisi ex necessitate, pauci quidem illorum ita distinguunt, tamen illud etiam secundum membrum satis a nobis impugnatum est, lib. 5. tractando de auxilio efficaci. Aliud, magisque proprium fundamentum hæreticorum est, quia putant justificationem non fore gratuitam, si homo per propriam dispositionem illam consequatur. Unde objiciunt, quia jam justificatio non esset ex fide, sed ex operibus. Sed hoc quam frivolum sit, ex toto discursu hujus libri, & sequentis, ac decimi, & duodecimi multipliciter ostendetur.

Alii hæreticorū errores recensentur.

6 Veritas ergo catholica in sequentibus propositionibus consistit. Prima est, ad justificationem impii necessariam esse præviam dispositionem, quæ per aliquem, vel aliquos actus ejusdem hominis fiat. Ita docent communiter Theologi, quos paulo post referam. Probatur primo ex Scripturis, in quibus sub conditione alicujus actus, vel remissio peccatorum, vel conversio Dei ad hominem per gratiam promittitur, vel offertur. Talia sunt illud Ezechiel. 18. & 33. *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet, &c.* & illud Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, & illud Apocal. 3. *Siquis aperuerit mihi januam, intrabo ad eum*, & Joan. 14. *Siquis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, &c.* Nam in his, & similibus locis aliquid ex parte hominis postulatur, quod ab eo libere præstandum est, ut justitiam, vel remissionem consequatur, nam per illos loquendi modos libertatis nostræ admonemur, ut Concilium Trident. dixit, & eo ipso quod non, nisi sub tali conditione, peccatorum remissio offertur, istiusmodi actus, ut dispositiones ex parte hominis, postulari significatur. Unde in aliis locis per verbum, *præparandi*, eadem dispositio significatur 1. Reg. 7. *Si in toto corde vestro revertimini ad Dominum, auferte Deos alienos de medio vestri, & præparate corda vestra Domino.* Ecclef. 2. *Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, & in conspectu illius sanctificabunt animas suas*; & Amos 4. *Postquam hæc fecero tibi, præparare in occursum Dei tui.*

Assertio Scripturis fulcitur.

7 Secundo tradita est hæc veritas expresse in Concilio Trident. sess. 6. cap. 5. dicente, exordium justificationis sumi a vocatione, ut homines a Deo aversi *per ejus excitantem, & adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando disponantur*, & cap. 6. subjungit: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, &c.* & cap. 7. *Hanc dispositionem, seu præparationem justificatio ipsa consequitur, &c.* & inferius dicitur, justitiam distribui secundum *uniuscujusque dispositionem, & cooperationem*, & in Canon. 3. & 4. aperte definitur, hominem excitatum, & adjutum a Deo *aliquid operari, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet.* Est ergo doctrina satis expresse a Concilio tradita, nec majori nunc indiget expositione, infra enim de singulis dispositionibus uberius tractandum est, & ibi etiam ex Patribus confirmabitur. Nunc nobis sufficiat trita sententia Augustini serm. 15. de Verbis Apostoli: *Qui fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem*, & quod hæc voluntas debeat aliquo modo ex parte nostra præcedere per modum dispositionis ad remissionem peccatorum, multis docet in Enarrat. in Psalm. 144.

Idem docet Concilium Trident.

8 Tertio redduntur a Theologis gravissimæ rationes, verumtamen quoniam hæc dispositio multiplex esse potest, seu ex pluribus actibus coalescit, & in singulis actibus ejus propria, & peculiaris ratio necessitatis uniuscujusque invenitur, ideo inferius tractando de particularibus actibus, proprias singulorum rationes afferemus. Nunc vero generalis reddi potest ex D. Thom. 1. 2. quæst. 109. artic. 6. ad 3. *Quia omnis forma* (inquit) *requirit susceptibile dispositum*, & quæst. 112. art. 2. *Primo* (inquit) *modo accipiendo gratiam* (utique pro habituali) *præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma esse potest, nisi in materia recte disposita.* Quia vero ex hac ratione colligere quis posset, ad formam gratiæ requiri dispositionem physicam, & in ipsa essentia animæ receptam, quod in præcedenti capite rejectum est, ideo D. Thom. quæst. 113. art. 3. complet rationem, dicens, in unoquoque susceptibili requiri dispositionem secundum modum ejus, id est, accommodatam conditioni, & naturæ ejus, homo autem secundum naturam suam habet, quod sit liberi arbitrii; ergo fuit valde consentaneum, ut homini jam utenti libero arbitrio, gratiam non infunderet, nisi disponendo ad illam per actum aliquem liberum, quo talem gratiam acceptaret. Dicitur autem homo gratiam acceptare, non quia habeat actum voluntatis, quo expresse, ac formaliter ipsammet qualitatem gratiæ, vel infusionem ejus velit, hic enim actus non solum necessarius non est, verum nec regulariter præcedit, aut comitatur gratiæ infusionem, quia homo non cogitat de qualitate gratiæ, vel infusione ejus, quando justificatur; imo a paucis sub illo expresso conceptu gratia cognoscitur, sed solum a doctis, qui etiam in illo puncto, & opere de illa non cogitant, sed vel de peccatis suis, vel de Deo, & majestate, ac bonitate ejus, vel de amicitia cum illo ineunda, quomodocumque contrahatur, sive per actus, sive per habitus. Igitur quomodocumque se præparet ad reconciliationem cum Deo, dicitur acceptare gratiam ejus implicite, & virtualiter, quia libere facit, quod ad gratiam recipiendam est necessarium.

Generalis ratio ad dispositionem moralem gratię firmandam.

9 Potestque hæc ratio a posteriori, & quasi ab effectu confirmari. Nam sicut ex multis infidelibus audientibus quidam recipiunt fidem, & non alii, ita etiam certum est, ex multis adultis in peccato jacentibus quosdam justificari, & non alios, & ex pluribus recipientibus sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ, quosdam recipere remissionem peccatorum, & non alios, & quosdam majorem gratiam recipere, quam alios, sed hæc diversitas non potest proxime referri, nisi in dispositionem hominis præparantis se ad gratiam suscipiendam; ergo signum est, necessariam esse talem dispositionem. Major supponitur ut nota, nam licet interdum non sit evidens apud homines, Deo evidentissima est, & nobis est ex principiis fidei certa, & ex doctrina Concilii Tridentini sess. 6. cap. 7. Minor autem probatur, quia ex parte solius Dei non redditur sufficiens ratio; tum quia licet ex parte eorum, qui gratiam recipiunt, possit ratio reddi ex parte gratuitæ voluntatis Dei, tamen ex parte eorum, qui non justificantur, non potest ratio ultimate in Deum revocari, quia perditio non est ex Deo, sed ex homine; tum etiam, quia Deus ex parte sua paratus est ad infundendam gratiam habitualem omnibus, sed non omnibus infundit, quia hominis dispositionem expectat, ut dicitur Isai. 30. & exponit Augustin. in dictum Psalm. 146. & in exemplo de fide est manifestum, estque eadem ratio de gratia. Dices: simili modo probaretur, necessariam esse dispositionem præviam ad actus ipsos gratiæ, vel actualem gratiam, quia etiam videmus, quosdam converti, alios non converti ad prædicationem gratiæ, consequens autem falsum est, ut idem D. Thomas dicto artic. 3. optime docet. Respondetur, negando paritatem rationis, nam si sit sermo de propriis actibus liberis gratiæ, vel actualibus auxiliis cooperantibus actu, utraque

Confirmatio ab effectu.

suo

suo modo pendent ex immediata cooperatione hominis, quæ ab uno pro sua libertate non adhibetur, ab alio vero libere cooperante gratiæ adhibetur, & ideo non oportet recurrere ad præviam dispositionem: habitus vero non infunditur cum immediata cooperatione nostra in ipsummet habitum, & ideo necessarium est, rationem illius diversitatis ex prævia dispositione sumere. Si vero sit sermo de gratia actuali, ut significat tantum præviam motionem excitantem, seu præmoventem, sic non constat præcedere varietatem, vel inæqualitatem illius, saltem physicam, si autem præcedat, illa est ex sola voluntate Dei, & ideo necessarium non est, rationem illius in diversam hominis dispositionem reducere.

10 Dico secundo. Dispositio ad gratiam duplex esse potest, scilicet, remota, & proxima, seu imperfecta, vel perfecta, seu ultima, & non ultima. Hanc distinctionem tradit Divus Thomas dicta quæst. 112. art. 2. ad 1. & est communis Theologorum, eamque aperte approbat Concilium Tridentin. sess. 14. cap. 4. ubi distinguit contritionem perfectam, & imperfectam, quæ distinctio eadem est, ut constabit, & in sessione sexta, capite sexto, ita describit dispositionem ad justificationem, ut ab imperfectis ad perfectam progrediatur, ut ex discursu ejus, & verbis constat, & infra ostendetur. Ex Scriptura etiam facile est colligere distinctionem hanc, oportet tamen prius membra, & eorum diversitatem explicare, quia in Scriptura non invenientur illa membra sub illis verbis, remotæ, vel proximæ, &c. tamen si harum vocum significata intelligantur, facile res ipsa in Scriptura etiam invenietur. Verba ergo illa ex philosophia sumpta sunt, & servata proportione in eadem significatione in præsenti accipiuntur. Itaque dispositio proxima dicitur, quæ est conjuncta cum forma, & ab illa non separatur quoad realem durationem, quia simul ac talis dispositio existit, forma infunditur; E contrario vero illa dicitur remota, quæ licet aliquo modo ad formam præparet, tempore tamen illam antecedit, neque immediate illi conjungitur, sed mediante alia dispositione, vel aliqua additione. Et quia hæc diversitas provenit ex diversitate perfectionis in ipsis actibus, ideo eadem dispositio remota imperfecta dicitur, proxima vero perfecta, & similiter proxima vocatur ultima, quia ultra illam non postulatur major, saltem ex necessitate, remota vero contraria ratione non ultima vocatur.

Assertio communis.

11 Jam ergo probatur sigillatim utrumque membrum. Et quidem dispositio proxima ex Scriptura ostendi potest, quia in ea alicui dispositioni hominis promittitur justificatio, vel remissio peccati tanquam infallibiliter, & statim propter illam tribuenda; ergo datur aliqua dispositio ad gratiam proxima, perfecta, & ultima, juxta illius descriptionem. Antecedens probatur ex illo Psalm. 50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, & clarius Psalm. 31. *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*, ubi omnes Sancti ponderant, remissionem fuisse proxime conjunctam proposito confitendi, tanquam dispositioni ultimæ, & perfectæ, & ideo verbum præteriti, *remisisti*, conjungi verbo futuri: *Confitebor*. Et idem significatur Ezechiel. 33. in verbis illis: *Impietas impii non nocebit ei, in quacumque die conversus fuerit ab iniquitate sua*. Nam illud: *In quacumque die*, perinde positum est, ac si diceretur, statim, & sine mora, quod optime declaratur in æquiparatione, quæ statim additur: *Et justus non poterit vivere in justitia sua, in quacumque die peccaverit*. Sicut ergo peccatum simpliciter id est, mortale, est (ut ita dicam) ultima dispositio ad amissionem gratiæ, quæ in eodem puncto amittitur, in quo peccatum committitur: ita e contrario aliquis est actus conversionis in Deum ita perfectus, ut sit ultima dispositio ad gratiam, habens illam in eodem momento inseparabilem. De quo actu, quis sit, paulatim est dicendum. Nunc sufficit nobis testimonium Concilii Tridentini sess. 14. cap. 4. dicentis, contritionem aliquando esse ita perfectam, ut ante susceptionem sacramenti in re, cum voto ejus charitatem habeat conjunctam, hominemque Deo reconciliet; & ad justificationem perducere peccatorem valeat. Ex Patribus etiam plura ad hoc confirmandum adduxi in 4. tom. 3. part. disput. 4. sect. 5. & ex dictis in sect. 2. & disputat. 8. sect. 1. & disput. 9. sect. 1. alia multa desumi possunt. Rationes item factæ pro assertione prima hanc partem evidenter confirmant; tum quia principium illud, quod forma non introducitur, nisi in subjecto disposito, de dispositione ultima, seu proxime conjuncta cum forma intelligitur, ut in formis substantialibus, a quibus cum proportione argumentum desumitur, manifestum est; tum etiam, quia parum prodesset imperfecta, & remota dispositio, nisi tandem perveniretur ad aliquam perfectam, quæ cum forma gratiæ, & remissione peccatorum infallibilem haberet connexionem: neque ex sola dispositione remota sufficiens ratio proxime reddi posset ex parte hominis, ob quam Deus hunc potius, quam illum justificaret.

Ab Scriptura deducitur dispositio proxima.

12 Deinde remota dispositio ex illis locis Scripturæ colligitur, in quibus vel timor, vel eleemosyna, vel oratio, vel similia opera utilia esse dicuntur ad peccatorum remissionem obtinendam: nam cum ex aliis Scripturæ locis constet, non sufficere hos actus sine amore super omnia, vel contritione ad justificationem, eo ipso satis probatur illas esse dispositiones remotas, & imperfectas. Et hoc confirmant multa, quæ ex Scriptura, & Patribus de contritione, & attritione adduximus in 4. tom. de Pœnit. disput. 4. sect. 2. & disputat. 5. sect. 1. Nunc vero nobis sufficit doctrina Concilii Tridentin. in dicta sess. 14. cap. 4. ubi de contritione imperfecta, quæ attritio dicitur, docet, Dei donum esse, & *Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat*. Declarat autem, hanc præparationem de se esse remotam, & insufficientem, dum subdit, talem dispositionem per se, & absque sacramenti voto non posse hominem ad justificationem perducere. Ubi obiter notari potest, justificationem adultorum in sola lege nova, & ex singulari ejus privilegio fieri posse per sacramentum in re susceptum cum dispositione, quæ per se, & sine sacramento non sufficeret ad remissionem peccati obtinendam. Unde fit, ut eadem dispositio, quæ est remota, respectu justificationis extra sacramentum obtinendæ, sit proxima respectu justificationis, quæ per sacramentum confertur. Unde inde Concilium statim subdit, eandem imperfectam contritionem peccatorem ad gratiam in sacramento obtinendam disponere. Quocirca sicut duplex est justificatio, una extra sacramentum, quæ dici potest justificatio per se spectata, prout fuit semper ante legem gratiæ: & altera in sacramento, ita in ordine ad utramque potest data distinctio applicari, & sic omnis dispositio ad gratiam, quæ sine sacramento in re suscepto non sufficit hominem ad justitiam perducere, dicitur dispositio imperfecta, & remota ad gratiæ infusionem, quasi ex natura rei, & sine privilegio spectata: proxima vero dispositio erit, quæ statim absque sacramento impetrat gratiam, quamvis nunc votum sacramenti necessario includat, ut idem Concilium eodem cap. 4. sess. 14. & in sess. 6. cap. 4. definit. At vero respectu sacramenti proxima dispositio erit, quæ in illo, & per illud gratiam impetrat, etiam si per se spectata remota, & imperfecta sit. Et nihilominus poterit esse alia dispositio imperfecta, & remota, etiam respectu sacramenti, nam fidei actus, vel spei, est aliqua dispositio, & cum sacramento etiam non sufficit, ut videbimus: imo neque aliqua attritio ita imperfecta, ut propositum absolutum mutandi vitam non includat, ut in materia de Pœnit. ostensum est. Denique ex modo, ac ordine, quo Concil. Trident. cap. 6. describit dispositionem ad justitiam, manifestum est, aliquam esse adeo imperfectam, ut etiam cum sacramento ad justificationem non sufficiat. Quia vero ordo ad sacramentum est ex sola institutione, ordo vero ad justificationem per se spectatam est quasi ex natura rei, ideo absolute, & simpliciter dispositio proxima dicitur, qua sufficit ad gratiam obtinendam per se, & sine sacramento, & omnis alia dicitur remota, & ita semper loquemur, quoties simpliciter,

Dispositio remota unde sumatur.

ter, & sine alia declaratione his verbis utemur.

Subdistinctio dispositionis. Integra dispositio quid.

13 Adhuc vero, ut & usus verborum simplicior, magisque sine æquivocatione sit, & distinctio inter membra, ac sufficientia divisionis magis innotescat, subdistinctionem quandam in membris illis adnotare oportebit. Nam proxima dispositio esse potest vel adæquata, & integra, vel partialis tantum. Priori modo dispositio proxima non est simplex actus, sed ex pluribus coalescit, nam sicut justitia integra collectionem includit plurium habituum, & virtutum infusarum, ita dispositio ad justitiam proxima, & adæquata plures actus includit, nimirum, fidei, spei, amoris, & pœnitentiæ, ut colligitur ex Concil. Trident. dicto cap.6. & 7. & canon.3. & in sequentibus late dicendum est. Unde fit, ut quilibet illorum actuum possit dici dispositio proxima non integra, sed quasi partialis. Proxima quidem; tum quia unusquisque illorum actuum per se, & proxime est necessarius ad justitiam obtinendam; tum etiam, quia unusquisque illorum comparatus ad suam propriam virtutem est per se sufficiens, ac proxima, & necessaria dispositio, nimirum actus fidei ad infusionem habitus fidei, actus spei ad suum habitum, actus vero amoris, vel contritionis ad infusionem gratiæ, & charitatis, & consequenter etiam aliorum donorum. Partialis vero, quia nulla illarum sine aliis sufficit ad justitiam veram, quæ in gratia sanctificante, & charitate consistit, obtinendam, ut postea videbimus. Unde ulterius est notanda differentia inter illos simplices actus, ex quibus illa integra dispositio consurgit, quod servant inter se ordinem generationis, & præsuppositionis, quæ aliquando etiam cum prioritate durationis esse potest: nam actus fidei supponitur spei, & uterque actus contritioni, unde fieri potest, ut actus fidei, & spei tempore antecedant charitatem, & veram, ac propriam justificationem, & sub ea ratione, & appellatione solent inter dispositiones remotas, & imperfectas computari, & ita nobis est de illis loquendum, ut ab hæreticis etiam in verbis longius recedamus, actus vero contritionis, vel amoris præsupponit alios actus, & est quasi forma complens integram dispositionem proximam, quæ semper habet veram justificationem inseparabiliter conjunctam, & ideo quasi per antonomasiam ultima dispositio ad gratiam appellatur.

Partialis dispositionis descriptio.

Remota dispositio duplex.

14 Atque hinc etiam dispositio remota duplex distingui potest. Una est, quæ per se nec ad justitiam totam habitualem, nec ad aliquem habitum ejus proxime, ac sufficienter disponit extra sacramentum, & seclusis privilegiis, ut est dolor imperfectus de peccatis, vel amor Dei imperfectus, vel in universum omnes actus virtutum moralium eleemosynæ, & similes, alia vero est, quæ licet ad totam justitiam remote tantum, seu inchoative disponat, ad aliquam ejus partem, seu virtutem disponit proxime, sicut de actu fidei, & spei diximus. Unde fit, ut prior dispositio remota non sit per se, ac simpliciter necessaria, sicut est posterior. Et ratio est, quia actus fidei, & spei per se habent ordinem ad gratiam sanctificantem, sunt enim fundamenta, seu inchoationes ejus, & ideo talis dispositio, licet in prædicto casu remota sit, nihilominus est per se necessaria. Aliæ vero dispositiones remotæ non ideo præcedunt, quia per se, & ex parte ipsius gratiæ necessariæ sint, sed quasi ex naturali modo procedendi hominis, cui motio divinæ gratiæ sese accommodat: est enim naturale homini ab imperfecto ad perfectum procedere, & ideo priusquam ad perfectam conversionem perveniat, paulatim per imperfectos actus procedit. Et hic est ordinarius modus procedendi in tota serie dispositionum ad justificationem, ut illam describit Concil. Trident. in dicto cap.6. quamvis possit Deus subito justificare hominem, disponendo illum perfecte sine his remotis dispositionibus, ut notavit D. Thomas dicta quæst. 112. art. 2. ad 1. & 2. & quæst. 113. artic. 8. Quæ omnia in sequentibus capitulis ex professo tractanda, & declaranda sunt.

CAPUT VII.

Utrum actum ad gratiam disponentem, supernaturalem esse, & auxilio gratiæ elici oporteat.

Ordo.

1 Prius quam ad explicandos singulos actus ad gratiam habitualem disponentes descendamus, generatim explicandæ sunt aliquæ conditiones, seu proprietates illis communes. Quoniam vero fere omnes illæ dicunt habitudinem ad proximum principium talium actuum, ideo simul de illo dicemus, maxima tamen brevitate, quia in libr.2.3.& 5. omnia fere, quæ hic desiderari possunt, tractata sunt.

Actus ad habitualem gratiam disponens debet esse supernaturalis.

2 Prima ergo proprietas actus disponentis ad gratiam habitualem est, ut sit supernaturalis, seu (quod perinde est) ut sit actus ex gratia vera elicitus, ita ut sine illa fieri non possit. Hanc assertionem tradit D. Thomas (qui in hoc sensu ait, non posse hominem præparare se ad gratiam suis viribus) quæst. 109. art.6. quæst.112. artic.2. & 3. & quæst. 113. artic.3. & 7. & 3. contra gentes cap.149. Cajetan. & Ferrar. eisdem locis, Bonavent. in 2. distinct. 28. artic.2. quæst.1. & ibi a fortiori Gregorius, & Capreolus, & Marsilius quæst. 18. art.3. Latius vero traditur a recentioribus Theologis, Dried. de Captivit. & redempt. gener. human. tractat.4. cap.2. part.2. illius, & libro de Concord. cap.3. Ruard. artic.6. & 7. Bellarmin. libr. de Grat. & liber. arbitr. cap. 5. Vega libr.6. in Trident. cap.3. & sequentibus, & in Opusc. de Justificat. quæst.8. & sequentibus, Soto libr. 2. de Natur. & grat. cap. 1. & 13. & in 4. distinct. 14. quæst. 2. Potestque assertio intelligi tam de dispositione proxima, quam de remota, & de utraque accipienda est. Et de proxima quidem res est nota, ejus tamen fundamenta sumenda sunt ex dictis in lib.2. de necessitate gratiæ ad actus pietatis, & in Prolegomen.3. ubi contra Semipelagianos diximus, initium salutis non esse ex nobis, sed ex gratia, quod in libr. 4. cap. 15. & sequentibus latius prosecuti sumus. Ex priori enim loco tale concluditur argumentum, proxima dispositio ad gratiam habitualiter in actibus fidei, spei, charitatis, & pœnitentiæ, prout necessarii sunt ad salutem, continetur, ut in discursu hujus libri ostendemus, sed illi actus sunt supernaturales, & sine gratia fieri non possunt, ut in dicto libr.4. ostensum est; ergo actus disponentes proxime ad gratiam, seu justificationem, supernaturales, & ex gratia esse debent. Ex altero vero loco non minus efficax argumentum sumitur, quod in sequenti puncto declarabimus.

Trident. confirmatio.

3 Nunc ergo solum libet ad confirmationem hujus veritatis afferre singularem Concilii Tridentini hujus veritatis definitionem sess. 6. canon. 3. quod sic habet: *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Circa quæ verba non omittam advertere (erit enim pro infra dicendis necessarium) non defuisse scriptorem Theologum, qui canonem illum de justificationis gratia, prout omne auxilium, quo a principio ad justitiam movemur, comprehendit, interpretatus fuerit. Ea solum ratione motus, quod in primo, & secundo canone Concilium damnavit Pelagianos, unde infert, in canone tertio damnare Semipelagianos; tum quia alias nullum canonem contra Semipelagianos Concilium Tridentinum edidisset; tum etiam, quia Pelagius non dicebat, a Deo concedi gratiam remissionis peccatorum propter opera propria virtute facta, sed ipsam remissionem peccatorum propria virtute hominis fieri dicebat. Semipelagiani vero dicebant, gratiam remissionis peccatorum dari propter bona opera naturalia; ergo contra illos editus est ille canon; ergo in eo loquitur Concilium de justificatione tota a primo auxilio, non de sola infusione gratiæ habitualis. Sed absque dubitatione ulla Concilium loquitur de justificatione propria, quam capite quarto descripserat, quod sit translatio ab statu peccati, ad statum filiorum Dei, &

Vazq. 1. p. disp. 91. c. 11. n. 89. & seq.

Veritas Trident. illuxit.

& de qua in cap. 5. dixerat. *Declarat sancta Synodus, ipsius justificationis exordium in adultis a Dei per Jesum Christum praeveniente gratia sumendum esse &c.* Et infra: Ut ad suam ipsorum justificationem dispo- nantur, at vero translatio ab statu peccati non fit, nisi per infusionem justitiae habitualis, ut idem Concilium docet capite septimo nec homo disponitur ad totam justificationem ab ejus exordio, & principio, ut capite quinto & sexto docet, sed gratia habitualis est, quae unicuique juxta ejus dispositionem infunditur, ergo in eodem sensu loquitur de justificatione in dicto canon. 3. alias non correspondereт definitio canonis doctrinae prius datae in cap. 5. sed in aequivoco laboraremus. Accedit, quod in ipsomet canone distinguitur justificatio, seu collatio justitiae ab actibus fidei, spei, & charitatis, tanquam aliquid conferendum ratione talium actuum, & ante illos actus praevia Spiritus Sancti inspiratione praecedere dicitur; ergo non potest Concilium loqui de justificatione, prout comprehendit omnia auxilia, quibus a principio movemur.

Tridentini mens explicatur assertione

4 Dico ergo ibi loqui Concilium de propria justificatione, quae posita est in infusione justitiae, qua homo fit justus: duoque docere. Unum est, hominem ad illam recipiendam per actus fidei, spei, & charitatis disponi, hoc enim significant illa verba: *Ut ei justificationis gratia conferatur.* Nam licet illa particula, *ut*, possit dicere habitudinem finis, nihilominus illa in executione includit habitudinem dispositionis, quia non in alio genere ordinantur hi actus ad dictam justificationem, tanquam media ad finem, nisi in genere causae disponentis, quia non sunt causa efficiens proprie, ut supra ostensum est, neque sunt causa formalis, ut supra etiam est probatum, & verba ipsa ostendunt: non enim in illis dicitur dari actus illos, ut justificent, quod posset saltem esse aequivocum, sed dicitur: *Ut ei justificationis gratia conferatur.* Quo loquendi modo aperte indicatur distinctio inter illos actus, & gratiam justificationis, quae ratione talium actuum confertur, ergo & est sermo de gratia habituali, & de causa disponente ad illam, quia non superest alius causalitatis modus. Nam si quis dicat, actus illos etiam impetrare, & mereri aliquo modo justitiam, illae causalitates, vel non distinguuntur a dispositiva, vel illam supponunt, eamque per diversas habitudines rationis declarant, ut postea videbimus. Et ideo canon ille quoad hanc partem, & de gratia habituali, & de dispositione ad illam intellectus est a caeteris Theologis, qui post illum scripserunt, quos ego viderim. Alterum dogma a Concilio directe definitum est, illos actus factos, sicut oportet, ut homines ad talem gratiam disponant, fieri non posse sine Spir. S. praeveniente inspiratione, ejusque adjutorio, ac proinde dispositionem illam debere esse supernaturalem, & ex gratia Spir. S., quod nunc nos intendimus. Et ita respondet optime canon ille doctrinae c. 5. ejusdem Concilii, ut in eodem in margine designatur, ubi expresse utitur Concilium verbo, *disponantur*, utique *ad suam ipsorum justificationem*, & illius dispositionis initium docet, sumendum esse a divina gratia, & vocatione.

Opposito fundamento satisfit.

5 Unde facile excluditur motivum alterius expositionis: concedo enim, canone illo percelli Semipelagianos, non quia Concilium de justificatione in illo sensu pro collectione omnium auxiliorum, seu mutationum loquatur, sed quia loquendo de ultimo termino justificationis, ut ita dicam, qui est infusio justitiae, docet, unde sumatur initium dispositionum ad talem justificationem, in quo initio Semipelagiani errabant, dicentes, sumendum esse ab aliquo opere solius liberi arbitrii, Concilium autem definit, sumendum esse a praeveniente gratia, ut in cap. 5. fusius declaraverat. Et ita hic canon Concilii Tridentini optime etiam correspondet canoni 6. Concilii Arausicani, ubi idem error Semipelagianorum damnatur. Addo vero simul per illum canonem refelli Pelagianos, non quia Pelagius non confiteretur, remissionem peccatorum a Deo fieri, hoc enim falsum est, nam ut in Prolegomen. 5. cap. 2. ostendi, etiam remissionem hanc a Deo donari, etiam sub nomine gratiae remissionis peccatorum, fatebatur: sed damnatur in illo canone; tum quia non agnoscebat talem remissionem peccatorum, quae fiat per internam renovationem, & sanctificationem, ut ibidem dixi, & sumi potest ex can. 3. Concilii Milevitani; tum etiam quia dicebat, illam gratiam remissionis peccatorum per actus solius liberi arbitrii viribus factos obtineri, imo illis deberi, quod Concilium etiam in illo canone directe, & principaliter damnat. De Semipelagianis vero incertum est, an asseruerint, hominem suis viribus solis posse se disponere ad gratiam, vel remissionem peccatorum, quia non negarunt internas inspirationes, & auxilia vera, & supernaturalia, sed in hoc errabant, quod haec supponebant libero arbitrio, cui initium salutis tribuebant, ut in eodem Prolegom. c. 16. visum est: ibi tamen reddimus probabile esse, illos asseruisse posse hominem suis viribus se proxime disponere ad justificationem, & remissionem peccatorum, quod si ita est, eorum sententia etiam quoad hanc partem in dicto canone damnata est. Obiici vero potest contra hanc censuram, quia multi Catholici Theologi post illam definitionem contrarium docuerunt, de qua re statim dicemus.

6 Secundo principaliter probanda est assertio de dispositione ad gratiam habitualem, etiam remota, utramque enim dispositionem comprehendit assertio indefinite proposita. Probatur autem primo ex principio posito, & probato in lib. 1. ad singula opera pia, & ad salutem aeternam conducentia esse necessariam gratiam veram, & supernaturalem, nam omnis dispositio ad gratiam, etiam remota conducit aliquo modo ad vitam aeternam, & est opus pietatis, ut per se notum est, & ostendi potest numerando actus, in quibus potest haec dispositio remota consistere, prout illos recenset Concilium Tridentinum sess. 6. c. 6. ex quo loco haec pars manifeste confirmatur, & ex sess. 14 cap. 4. ubi etiam attritionem, quae de se est remota tantum dispositio ad gratia, docet Concilium, esse ex Spiritus Sancti impulsu animam moventis. Item probatur ex Concilio Arausic. cap. 3. & sequentibus, & praesertim in 6. & 7. ubi ad singula opera conducentia ad salutem, quae magna ex parte etiam ab imperfectis inchoando enumerat, docet Concilium necessarium esse impulsum, & adjutorium gratiae. Idem sumitur ex epist. 1. Coelestini ad Episcop. Gall. praesertim cap. 6. 7. & 8. Et Augustin. epist. 105. & lib. 1. contr. duas epistol. Pelag. capit. 19. & sequentibus, & lib. 2. cap. 8. 9. & 10. & lib. 3. Hypognostic. c. 3. ubi varia Scripturae testimonia congerit, & idem probant omnia, quae contra Semipelagianos in libro de Praedest. Sanctor. docet. Nam initium illud salutis, quod Semipelagiani libero arbitrio soli tribuebant, aliqualis dispositio proxima, saltem ad gratiam auxiliantem, esse credebatur. Unde necessarium erat, ut ad gratiam habitualem saltem esset dispositio remota, & e converso si aliqua dispositio ad gratiam, saltem remota, esset naturalis, per illam pararetur via ad propinquas dispositiones, ac subinde initium justificationis in liberum arbitrium reduci posset. Omnia ergo, quae probant contra Semipelagianos, naturalem actum non esse dispositionem proximam ad aliquam gratiam actualem, probant, non posse esse dispositionem remotam ad habitualem, quia cum non procedatur in infinitum, non potest dispositio aliqua esse remota ad formam gratiae, quin sit proxima dispositio ad aliam priorem gratiam, vel perfectiorem, ac propinquiorem dispositionem ad eandem habitualem gratiam. Ergo juxta Catholicam doctrinam omnis dispositio ad gratiam habitualem, sive propinqua, sive remota, opus est gratiae, ut ita simpliciter de omni dispositione verum sit, quod secundum 70. dicitur Proverb. 8. *Praeparatur voluntas a Domino*, quod universim, & de omni praeparatione utili ad salutem exponit Concilium Arausic. canon. 4. & Augu. lib. 2. contra duas epist. Pelag. c. 9. & lib. 4. cap. 6. & in Enchirid. cap. 32. & optime in lib. de Grat. & lib. arb. c. 16. & 17.

De remota dispositione probatur assertio

7 Denique ratio utrique parti communis est, quia dispositio debet esse proportionata formae, ad quam proxime disponit, ergo esse debet ejusdem ordinis cum

cum illa, alias non poſſet cum illa proportionem habere, ergo cum forma gratiæ ſupernaturalis ſit, diſpoſitio proxima ad illam ſupernaturalis eſſe debet. Rurſus ſi ad illam diſpoſitionem proximam datur alia, quæ reſpectu gratiæ ſanctificantis ſit remota, reſpectu vero illius proxime ſit immediata, etiam illa futura eſt ejuſdem ordinis, ut ſervet proportionem, ergo illa etiam eſſe debet ſupernaturalis, ergo idem erit de quacunque alia diſpoſitione ad ſupernaturalem diſpoſitionem, donec perveniatur ad primam diſpoſitionem ſupernaturalem, quæ ſine prævia diſpoſitione ſupernaturali fiat. Ad illam enim non poterit prævia diſpoſitio poſtulari, nam illa non erit ſupernaturalis, quia in illo ordine eſt prima, ante quam non datur prior, inferioris autem ordinis eſſe non poteſt, ut ratio facta probat. Confirmatur hæc ratio, quia ejuſdem agentis, cujus eſt inducere formam propria, & principali virtute, eſt etiam diſponere, & præparare ſubjectum ad illam eadem principali virtute, inchoando, & perficiendo diſpoſitionem a principio uſque ad finem, ut in naturalibus agentibus conſtat, ſed Deus, ut auctor ſupernaturalis, eſt principalis auctor gratiæ, ergo ipſe etiam ſub eadem ratione eſt principalis auctor diſponens hominem ad illam recipiendam ſecundum omnem diſpoſitionem tali formæ proportionatam. Tandem poteſt hoc magis theologice confirmari, quia omnis diſpoſitio moralis, quæ ex parte hominis exhibetur ad recipiendum aliquod donum a Deo, includit aliquam vim impetrandi, vel merendi de congruo illud donum a Deo, ſed tale meritum, vel impetratio alicujus doni gratiæ non poteſt haberi ſine gratia, ut in lib. 2. & 4. contra Semipelagianos late oſtenſum eſt, ergo néc diſpoſitio illa poteſt ſine gratia fieri. Conſequentia eſt evidens. Major quoad impetrationem ſumitur ex modo loquendi Concilii Tridentini ſeſſ. 14. cap. 4. & ex terminorum explicatione videtur nota, quia impetrare non eſt aliud, niſi movere, & inducere alium ad aliquid dandum, ſive illa inductio precibus, ſive officiis, aut beneficiis, vel obſequiis fiat, ſed hoc ſit per moralem diſpoſitionem, ut per ſe patet, ergo. De merito autem res eſt magis controverſa, de quo in libro ultim. dicemus.

Communis ratio proximæ & remotæ diſpoſitioni

Confirmatio philoſophica

Theologice confirmatur

8 Sed quæret aliquis, quam ſit certa hæc aſſertio? Et ratio dubitandi eſt, quia multi Scholaſtici contrarium docuerunt, unde videtur res ſub opinione tantum conſtituta. Aſſumptum patet ex Scoto, Gabriele, Durando, Cajetano, Vega, Soto, & aliis, quos in 1. p. lib. 2. de Prædeſt. cap. 6. num. 46. & latius cap. 7. num. 5. & ſequentibus, & tom. 4. 3. partis, diſp. 3. ſect. 6. & diſp. 5. ſect. 2. retuli. Qui auctores omnes diſpoſitionem remotam ad gratiam ſanctificantem eſſe poſſe naturalem & ſine gratia fieri poſſe concedunt: aliqui vero eorum etiam ad diſpoſitionem proximam ſermonem extendunt. Dico tamen de diſpoſitione proxima aſſertionem eſſe de fide, nam de Concilio Tridentino eſt ſatis expreſſe definita, & in prioribus Conciliis, & Patribus, imo & in Scriptura ſufficienter tradita, & propoſita erat, nimirum, eos actus, qui eſſe poſſunt diſpoſitiones ad juſtificationem, & remiſſionem peccati mortalis, ſine gratia fieri non poſſe. Et ita in hoc nulla eſt dubitatio, nec controverſia inter Theologos modernos: aliqui vero ex antiquis in hoc lapſi ſunt, quos excuſare non poſſumus ab errore materiali, excuſantur autem a formali hæreſi, quia non ſunt loquuti ex pertinacia contra doctrinam Eccleſiæ, ſed quia putarunt, antiquam doctrinam de neceſſitate gratiæ ad bene operandum, ſicut oportet, ſufficienter intelligi de actu, prout eſt meritorius de condigno, & de quacunque gratia, vel gratuitæ acceptationis, vel ſpecialis providentiæ, vel alia ſimili.

Dubium, & ratio dubitandi

Reſolvitur in proxima diſpoſitione

9 Idemque dicendum videtur de diſpoſitione remota, ut patet ex ſupra dictis li. 2. & 4. contra Semipelagianos. Quia in illa definitione contra illam hæreſim hæc aſſertio virtute continetur. Nam, ut paulo antea inferebamus, non poteſt aliqua eſſe diſpoſitio remota ad habitualem gratiam, niſi ſit diſpoſitio propinqua ad aliquam perfectiorem diſpoſitionem, & infuſioni habitus proximiorem, ſed contra illum errorem definitum eſt, non poſſe hominem ſuis viribus naturalibus aliquid facere, quo aliquod auxilium gratiæ impetret, vel ad illud ſe diſponat, quia alias poſſet principium gratiæ, & ſalutis eſſe ex libero arbitrio; ergo in illa definitione virtute continetur, non poſſe hominem per actum mere naturalem ſe diſponere, etiam remote, ad habitualem gratiam recipiendam. Propter quod aliqui graves Theologi contrariam ſententiam hæreſis damnant ſine cunctatione, vel limitatione. Ego autem ſemper ab hac cenſura abſtinui; tum quia non invenio expreſſam definitionem univerſalem damnantem illam ſententiam ſub nomine diſpoſitionis, ſed ſub nomine meriti, vel impetrationis, vel aliis verbis æquivalentibus, & poſſet quis dicere, diſpoſitionem remotam latius patere, & cum minori ratione cauſæ etiam per accidens ſalvari poſſe; tum etiam quia video Theologos fere omnes ſine ſcrupulo uti illo modo loquendi, ut patet non ſolum ex Scoto, Gabriele, Durando, & aliis ſæpe citatis ſupra lib. 4. c. 12. & lib. 2. de Prædeſt. c. 7. ſed etiam ex Richardo in 2. d. 28. ar. 1. q. 2. ubi diſpoſitionem remotam, & indirectam vocat, & in diſt. 44. ar. 1. qu. 3. vocat diſpoſitiones valde remotas ad illuminationem fidei, quas infidelis per bona opera naturalia habere poteſt. Quam ſententiam refert, & probat Nico. Orbel. in 3. d. 29. Cajetanus etiam 1. 2. q. 109. ar. 6. vocat illam diſpoſitionem non ſimpliciter, ſed quantum eſt ex parte ſua ubi etiam Medina dub. ſeu qu. 3. in concl. 3. dicit, opus bonum factum ex facultate naturæ propriæ non eſſe diſpoſitionem ad gratiam, addit vero exemplum mirabile, dicens: *Sed eſt veluti ſiccitas in ligno:* at ſiccitas ligni ſatis propria, & magna diſpoſitio eſt ad ignem, & addit in concl. 4. opus moraliter bonum, & quidquid ſit ex facultate naturæ, licet poſſit dici quædam diſpoſitio remota ad gratiam, non tamen meritum de congruo. Soto etiam libro ſecundo, de Natur. & grat. cap. 3. vocat impropriam, & remotiſſimam diſpoſitionem, quia non eſt ſufficiens, nec neceſſaria. *Opus enim in quo conſiſtit tale eſt* (inquit) *ut non poſſit non ſternere viam aliquo modo ad charitatem*; neque ab hac ſententia diſcedit in cap. 16. ubi recapitulans, quæ de diſpoſitionibus dixerat: *Quaſdam* (inquit) *appellavimus remotiſſimas, nempe omnia opera moraliter bona, quæ naturali facultate fiunt.* De quibus quia non dimanant ab ſpeciali influxu Spiritus Sancti, dicit, non cenſeri proprie inter diſpoſitiones. Durius quidem loquitur Vega libro octavo in Tridentinum capite nono, nam cum dixiſſet, diſpoſitiones etiam remotas eſſe cauſas gratiæ, addit in ultimis verbis capitis. *Sive illæ* (utique diſpoſitiones) *ſint ex ſolis viribus noſtris naturalibus, ſive etiam ex auxilio Dei ſpeciali.* Neque nomen diſpoſitionis omnino reiicit Valentia ſecundo tomo, diſpu. octavo, quæſt. quinta puncto 4. §. ſecundo ad argumenta Durandi. Propter hæc ergo abſtinendum ſemper cenſui ab illa gravi cenſura quoad hanc partem, etiam ſi omnino verum, & certum cenſeam, nullam diſpoſitionem ad gratiam, etiam remotam, fieri poſse ſine auxilio gratiæ ſpecialis: nam diſpoſitio in rigore ſignificat veram cauſam, & poſitivam rationem, ob quam gratia conferatur, omnem autem hanc cauſam, & rationem ſatis excludunt Concilia, cum dicunt, non prævenire nos Deum, ſed ipſum nos, & non fieri ex parte noſtra diſcretionem unius ab alio, ſed ex Deo. Cavendus ergo eſt omnino ille modus loquendi, quia male ſonat, imo quia in ſenſu proprio doctrinæ Patrum, & Conciliorum repugnat.

Similiter habet remota diſpoſitio

10 Tandem quæri hic poteſt. Utrum aſſertio intelligenda ſit de juſtificatione non ſolum extra ſacramentum, ſed etiam per ſacramentum? Quod dubium non habet locum in diſpoſitione remota reſpective, quia ſi diſpoſitio ſit tantum remota, etiam in ordine ad ſacramentum, nemo cum illa ſola per ſacramentum juſtificabitur. Quod poteſt eſſe verum, etiamſi ſit actus ex gratia factus, quia poteſt eſſe adeo imperfectus, ut etiam cum ſacramento ad peccati mortalis remiſſionem non ſufficiat, ergo multo magis id erit verum de actu naturali imperfecto, & prorſus remoto.

Diſpoſitio ad gratiam ut cum Sacramento ſufficiat, oportet, ut ſit gratiæ opus

remoto. Unde si aliquis peccator cum tali actu solo recipiat sacramentum, eo ipso graviter peccabit: quomodo ergo talis actus potest dici dispositio ad gratiam in sacramento, etiam remota? De dispositione autem proxima dixerunt aliqui, posse interdum haberi per vires naturæ, quia si peccator doleat de peccatis propter amorem Dei naturalem cum naturali proposito absoluto cavendi peccata in futurum, justificabitur per sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ. Quam sententiam docuerunt Soto, & Cano, & (ut referunt) etiam Victoria. Est tamen falsa sententia, quam late reprobavi in 3. tom. 3. partis disput. 18. sect. 3. & in 4. tom. disput. 5. sect. 1. Et eandem reiiciunt Medina 1.2. qu. 109. ar. 6. dub. 3. ad 4. & ibi Cumel. ad primam confirmationem primi argumenti. Dico ergo dispositionem ad gratiam, ut cum sacramento etiam sufficit, debere esse opus gratiæ, sicut de attritione cum sacramento pœnitentiæ docuit Concilium Tridentinum sess. 14. cap. 4. & generatim de dispositione etiam cum baptismo sufficiente in sessione 6. cap. 6. & rationes ac testimonia adducta idem confirmant, quia generaliter loquuntur, nec exceptio de justificatione in sacramento fundamentum habet, imo repugnat Concilio Tridentino, ut dixi, & in dictis locis latius tractatum est.

CAPUT VIII.

Utrum actum, quo se homo ad gratiam disponit, a libero arbitrio elicitum esse necessarium sit.

Quæstio cum ratione dubitandi

1 Diximus, dispositionem ad gratiam debere esse donum gratiæ, ac subinde ab aliqua gratia profectum, unde consequenter inquirendum videbatur quæ sit illa gratia, a qua talis dispositio procedit? prius tamen, quam istam quæstionem aggrediamur, duas alias expedire oportet, a quibus illius decisio plurimum pendet. Una est, quam nunc proponimus, nimirum, an dispositio ad gratiam sit solius gratiæ opus, vel etiam ipsius hominis? Et ratio dubitandi esse potest primo, quia prima dispositio ad gratiam fit a solo Deo in nobis per gratiam excitantem, sed opus gratiæ excitantis est opus solius Dei sine nobis cooperantibus, ut in superioribus dictum est, ergo non omnis dispositio ad gratiam est opus liberi arbitrii. Major probatur, quia sicut in generatione ignis dispositio ad illam incipit ab initio calefactionis, ita in justificatione peccatoris dispositio ad illam incipit ab initio justificationis, sed hoc initium sumitur ab excitante gratia, teste Concilio Tridentino sessione 7. capite 5. ergo illa est prima dispositio ad gratiam. Item quia potentia per habitum disponitur ad operandum, ergo ante habitum disponitur per excitantem gratiam ad illum actum efficiendum, ad quem excitatur. Quod etiam non obscure indicat Concilium dicens: *Ut qui per peccata aversi erant, per ejus excitantem, atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando, disponuntur.* Ergo per excitantem gratiam disponitur homo ad suam ipsius conversionem, est ergo illa prima dispositio ad gratiam. Secunda ratio dubitandi esse potest, quia opus gratiæ operantis est opus solius Dei, & non liberi arbitrii, sed dispositio ad gratiam, etiam perfecta, est opus solius gratiæ operantis, ergo est a sola gratia, & non a libero arbitrio. Major videtur nota ex terminis, quia ideo dicitur opus gratiæ operantis, quia sola gratia in illo operatur, nam quando liberum arbitrium cooperatur, jam non est gratia operans, sed cooperans. Unde Augustin. lib. de Grat. & liber. arbitr. capite 17. ubi maxime gratiam operantem declarat, inquit: *Ut velimus, sine nobis operatur.* Minor autem est expressa Divi Thomæ 1.2. quæstion. 111. articulo secundo. Et ratio illius est, quia in actu interiori primæ conversionis voluntas non se movet, sed a Deo movetur. Tertio argumentor ab inconvenienti, quia alias justificatio esset ex operibus, quod est contra Paulum ad Roman. 3. & 4. & sequent. Item haberet homo, unde posset gloriari, contra eundem Paul. 1. Corinthior. 4. Item hominem justificari, & salvari non esset solius Dei miserentis, sed etiam hominis volentis, contra Paulum ad Rom. 9. addita expositione Augustini in Enchirid. c. 32.

Prima ratio dubitandi — 2. ratio dubitandi — Ultima ratio

2 Propter hæc hæretici, licet dispositionem ad gratiam non admittant, cum tamen negare non possint aliquem actum in homine requiri ad apprehendendam justitiam, quicunque tamen ille sit, de illo ajunt, non esse opus hominis, sed solius Dei, ac proinde vel non fieri ab homine, sed tantum in ipso recipi, cum a solo Deo immittatur, vel saltem non fieri libere, & sic etiam non esse proprie opus hominis moraliter loquendo, sed solius Dei. At vero contra hos hæreticos late disputatum est in prolegomen. 4. capitul. 7. & in libr. 5. capit. 4. & ideo hic brevissime rem expediam, ea solum attingendo, quæ sub propria voce, & ratione dispositionis veritatem catholicam confirmare possunt. Supponere autem oportet, sermonem esse de dispositione propria, quam Deus ab homine petit, & expectat, ut illum justificet, eique peccata remittat, hanc enim solam Theologi consentanee ad modum loquendi Scripturæ, & Patrum dispositionem, ac præparationem hominis ad justitiam vocant. Et præsertim quando de illa dispositione tractant, qua homo seipsum cum divina gratia disponit, vel qua se sanctificat, aut vivificat, ut scriptura loquitur, & supra retulimus. — Error exploditur

3 Dicimus ergo dispositionem ad gratiam esse actum non solius gratiæ, sed etiam liberi arbitrii. Est assertio de fide satis quidem in superioribus generaliter probata de actibus supernaturalibus, & ideo breviter nunc ostenditur, applicando eadem fere omnia ad hos actus, ut habent vim dispositionum. Primo enim hæc dispositio maxime solet in scriptura postulari sub nomine conversionis: hanc autem conversionem liberam esse debere, satis expresse asseritur in illis locis, in quibus ab homine postulatur tanquam conditio, seu dispositio necessaria ad justitiam, & ab ejus libero consensu pendens. Sic in virtute argumentatur Concilium supra capite quinto, ex illo Zachariæ secundo: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* Et eandem vim habent fere similia verba Joelis secundo. Ezechielis decimo octavo, & illa Apocalypsis tertio: *Siquis aperuerit, intrabo ad illum,* & illud Lucæ decimo tertio: *Si pœnitentiam non egeritis, omnes similiter peribitis:* Ibi enim postulatur pœnitentia, ut dispositio necessaria, ita tamen ab ipso homine efficienda, ut etiam damnatio ob illius omissionem in manu sit liberi arbitrii: est ergo illa dispositio actus eliciendus a libero arbitrio. — Assertio de fide

4 Secundo definit hoc expresse Concilium Tridentinum, sessione sexta, nam cum canone tertio docuisset, hanc dispositionem non posse haberi sine auxilio gratiæ, subdit in canone quarto, in illa met dispositione ita consentire hominem Deo excitanti, atque vocanti, ut in potestate ejus sit dissentire, si velit, per quæ verba libertatem illius actus describit. Et ea ratione in canone quinto, damnat dicentes, liberum arbitrium rem esse de solo titulo, quod maxime intelligit de libero arbitrio, etiam ut cooperante gratiæ Dei. Consentiunt antiqua Concilia, & Patres omnes præsertim Augustinus, quos satis in allegatis locis retulimus, & ideo superfluum nunc esset testimonia coacervare. Quia vero Patres non semper loquuntur de propriis actibus, qui sunt dispositiones ad gratiam, advertimus, satis esse, quod vel in genere de actibus necessariis, vel de conducentibus ad salutem, indifferenter loquantur, vel in specie de actu fidei, spei, charitatis, pœnitentiæ, &c.; tum quia sermones indefiniti, & generales in tali materia æquivalent universalibus; tum etiam quia eadem est ratio libertatis, vel necessitatis in his, & illis actibus, quia omnes a gratia efficaci procedunt, & ideo etiam ipsi hæretici eodem modo loquuntur de omnibus, eidem necessitati illos subiiciendo; ergo eadem ratione, cum Patres docent, illos libere fieri — Concilii Trident. definitio

fieri, de omnibus indifferenter loquuntur. Addo, experimento nobis constare posse, non minus libere fieri actum conversionis, quam actus dilectionis, vel fidei post conversionem a peccato, vel infidelitate, nam utrosque actus ita facimus, ut in nostra potestate positum esse agnoscamus, non facere, si nolimus. Imo in ipsa prima conversione eo major solet intercedere deliberatio, magisque voluntaria determinatio, quo supponitur homo minus propensus, minusque facilis vel assuefactus ad similes actus.

Ratio a priori

5 Tertio est ratio a priori, quia voluntas nostra est natura sua libera, ut ex prima parte supponimus, & non amisit libertatem per originale peccatum, ut in primo Prolegom. probatum est, nec per auxilium gratiæ efficaciter adjuvantis illam amittit in operibus gratiæ, ut libro quarto ostendimus, ergo non est, unde libertate careat in his operibus, quibus ad gratiam disponimur. Quia non minus in his actionibus, quam in aliis supernaturalibus actibus potest Deus ita moderari impulsum, & adjutorium suum, ut libertati suum locum relinquat. Quod si potest, profecto ita etiam facit. Primo quia in his operibus, sicut in aliis, dicitur Deus adjutor noster, unde nos etiam coadjutores illius sumus, sponte, ac libere illi cooperando, ut ratiocinatur Augustinus tractat. quarto in epistol. prima Joann. & libro secundo de Peccator. merit. capitul. quinto, & sermon. decimo tertio, de Verb. Apostol. Secundo quia oportuit, hominem ad suam justificationem concurrere, non concurrit autem ut causa physica, sed ut moralis, jam enim est a nobis ostensum propriam dispositionem ad gratiam esse moralem dispositionem, non physicam, at sine libertatis usu non est moralis actio, nec causalitas, unde actus gratiæ excitantis non sunt proprie dispositiones ad gratiam, ut statim dicemus, quia non libere fiunt. Tertio est optima congruentia, quia peccatum libere ab homine committitur, ergo ut homini remittatur, merito libera suæ voluntatis mutatio, & conversio ab eo postulatur, ut per eam aliquo modo, prout potest, divinæ injuriæ satisfacere conetur, & humiliter veniam efflagitet, quæ omnia sine libertate non fiunt, nec alicujus moralis existimationis sunt. Eo vel maxime, quod homo, cum ei peccatum remittitur, ad divinam amicitiam admittitur, at vero inter eos, qui libero arbitrio uti possunt, amicitia per spontaneam, ac liberam voluntatem contrahi, & acceptari debet, quia amicitia esse debet mutua, & ex utraque parte voluntaria, ergo merito consensus liber ab homine justificando postulatur.

Corollarium de fide

6 Atque ex hac resolutione sequitur, dispositionem hanc ad justitiam esse opus non solum gratiæ divinæ, sed etiam voluntatis humanæ, id est, proprie, & physice ab illa elicitum, seu effectum. Hoc æque certum, ac de fide est, & ex eisdem scripturæ locis convinci potest; tum quia nemo ab alio postulat, nisi quod potest efficere: Scriptura autem ab homine postulat hujusmodi actus, supponit ergo illos posse effective producere: tum etiam, quia Scriptura expresse utitur verbis hanc efficacitatem significantibus. Ezechiel. decimo octavo. *Convertimini, & agite pœnitentiam*, Matthæ. tertio. *Pœnitentiam agite*. Apocalyp. tertio. *Siquis aperuerit, intrabo ad illum*, aperire enim efficere est. Et similia sunt alia vulgaria testimonia, in quibus dicitur peccator vivificare, aut sanctificare se, quando se ad gratiam disponit. Et ita veritatem hanc docuit Concilium Tridentinum dicta sessione sexta, canone quarto, & tradunt Patres frequenter, præsertim Augustinus in locis proxime citatis, & in aliis supra, tractando de Auxiliis gratiæ adjuvantis, & cooperantis, allegatis. Consecutio denique hujus partis ex præcedenti est evidens, quia, ut supra prolegomen. primo, visum est, de ratione potentiæ liberæ est, ut sit effectrix actus sui, unde e contrario de ratione actus liberi est, ut sit effective ab illa facultate, respectu cujus est liber, sed ostensum est, dispositionem ad gratiam esse actum homini liberum, ergo est etiam efficienter ab ejus libera voluntate. Denique ratio generalis, & physica est, quia actus isti sunt vitales, de quorum ratione est, ut fiant active ab intrinseco vitæ principio.

7 Superest, ut ad argumenta respondeamus. Et primum quidem quia ex actibus gratiæ excitantis sumitur, non procedit contra hanc ultimam resolutionis nostræ partem, quia etiam illi actus sunt efficienter a nostris potentiis propter rationem vitæ, ut in lib. 3. dictum est: Procedit ergo contra priorem partem de libertate actus, solum tamen fundatur in æquivocatione vocis, *dispositionis*: nam si omnis præparatio voluntatis ad suam justitiam, vel conversionem dispositio ad habitualem justitiam, vel remissionem peccatorum appelletur, sic non est dubium, quin illi actus possint dici præparationes, & dispositiones ad gratiam, licet remotissimæ. De illis enim excitantibus auxiliis sæpe exponit Augustin. illud Proverb. 8. secundum Septuaginta: *Præparatur voluntas a Domino*. Et de illis etiam exponit Concilium Tridentinum orationem illam: *Converte nos Domine &c.* nam per omnem conversionem, sive sit a Deo, sive a nobis, aliquo modo disponimur. In præsenti autem non loquimur de dispositione in tam lata significatione, sed de dispositione, quæ ipsi homini, ut agenti, tribui possit, id est, qua non solum disponi, sed etiam se ipsum disponere vere, ac proprie denominetur. Unde potest duplex præparatio distingui, una, per quam a solo Deo prævenitur, & disponitur, ut aliquid supernaturale agere valeat, alia, qua homo gratia Dei præventus, & adjutus se disponit, ut aliud donum gratiæ a Deo recipiat. Hic ergo non de priori, sed de posteriori dispositione loquimur, & de hac dispositione loquuntur Scripturæ, quoties ab homine dispositionem exigunt. Objectiones autem in prima ratione dubitandi contentæ de priori dispositione, seu præparatione procedunt.

Solvitur primum argumentum

8 Ad secundam rationem responderi potest in primis, juxta aliquorum doctrinam, actum dispositionis ad gratiam, licet a libera voluntate simul cum gratia procedat, nihilominus non esse dispositionem ad gratiam, ut procedit a libero arbitrio, sed tantum ut a gratia procedit, & ideo, ut est dispositio, esse effectum solius gratiæ, & ob eam rationem in ratione dispositionis dici effectum gratiæ operantis. Responsionem hanc insinuat D. Alvarez libro de Auxiliis disputat. 75. n. quarto, dum ait, quod ultima dispositio ad gratiam, quatenus est dispositio, non tribuitur homini, quamvis ab eo eliciatur per liberum arbitrium, sed solum Deo infundenti gratiam, quia dispositio, in quantum dispositio, tribuitur agenti inducenti formam. Verumtamen sive rem spectemus, sive loquendi modum, doctrina illa admittenda non est, neque ad explicandum D. Thom., vel solvendum argumentum est necessaria. Et in primis quod ad rem pertinet, actus, quo disponimur ad gratiam, non solum in quantum actus, sed etiam in quantum dispositio, est a nostro libero arbitrio effective, ut in tomo primo. 3. partis disp. 4. sect. 8. §. *Quarto sequitur*, late ostendi, & in quarto tomo disp. 8. sect. 3. nu. quinto, & sexto. Et breviter probatur, quia ille actus non est dispositio ad gratiam tantum, ut supernaturalis est, sed ut est actus vitalis, & liber, quod essentialiter habet, quatenus a libero arbitrio procedit. Præterea quia ille actus sub nulla ratione considerari potest, ut sit dispositio, sub qua non sit a libero arbitrio. Nam si illa ratio dispositionis sit aliquid absolutum, physicum, & supernaturale, totum id est effective a voluntate, quia sub quacunque ratione supernaturali, & physica libere, & vitaliter fit. Si vero ratio dispositionis formaliter consideretur, prout dicit habitudinem ad formam, etiam, ut sic, est ab homine, imo ex illa intentione formali ordinarie fit. Nam peccator ideo de peccatis dolet, ut se ad remissionem peccatorum obtinendam præparet.

Solutio I. rationis Alvarez refellitur

9 Deinde si de modo loquendi agatur, immerito dicitur, ultimam dispositionem ad gratiam, ut dispositio est, non tribui homini. Nam si est ab illo proprie, & libere operante, cur non tribuitur illi in suo genere? Item hoc repugnat modo loquendi Scripturæ,

Consentit modus loquendi scripturæ, & Concil.

ræ, & Conciliorum, nam Scriptura sub propria ratione dispositionis loquitur, cum dicit. *Præparate corda vestra Domino*, & similia, quæ supra citavimus. Eodemque modo loquitur Concil. Trid. c.5., dicens, homines vocari &c. *Ut se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo, & cooperando, disponant*, & his similia repetit in capite septimo & sequentibus, & canon. quarto, & septimo. Unde formari potest ratio, quia tunc actio, vel effectus sub aliqua ratione alicui tribuitur, quando illum sub eadem ratione denominat, sed hæc actio, ut dispositio, denominat ipsum hominem disponentem, seu præparantem se, ergo ille actus etiam, ut dispositio, est ab illo, eive tribuitur. Item ratione illius dicitur homo sanctificare se, primo Joannis tertio, vel suam animam vivificare Ezechiel. 18. utique dispositive, ut recte exposuit D.Thom. quæstione 28. de Veritate, artic. 8. ad sextum, ergo etiam, ut dispositio est, illa conversio homini tribuitur. Neque est verum, dispositionem semper soli tribui illi causæ, quæ formam inducit; tum quia etiam in naturalibus contingit, materiam disponi a particulari causa, & formam induci a cœlo, & in generatione homo disponit corpus, & Deus animam inspirat; tum etiam quia in morali dispositione multo magis necessarium est, dispositionem tribui homini se disponenti, quia illa dispositio, ut moralis, dicit essentialem habitudinem ad proximam causam, etiam si gratia physice tantum a Deo fiat. Nec denique obstat, quod dispositio illa supernaturalis sit, quia etiam, ut talis est, elicitur ab homine, ut cooperante divinæ gratiæ per voluntatem suam, ut elevatam, ut in superioribus visum est.

Explicat. D. Thom. 10 Denique doctrina illa ad explicandum D. Tho. sensum necessaria non est, neque accommodata, jam enim in libro tertio cap. 21. ostendimus, quo in sensu D. Thom. dixerit, primam conversionem in Deum esse a gratia operante. Duobus enim modis, inter alios, potest accipi gratia operans, uno modo, ut excludit propriam hominis deliberationem cum morali progressu ab intentione finis ad electionem mediorum, consilio proprio interveniente: alio modo, ut excludit etiam liberam cooperationem. Hoc posteriori modo certum est, dispositionem, qua homo se ad gratiam præparat, non esse a sola gratia operante, quamvis enim ab illa sit, & initium ab illa habeat, non tamen consummatur, seu elicitur sine gratia cooperante. Neque id negavit unquam D. Thom., ut in dicto capitul. 21. ostendimus. Et est aperta sententia Augustini, imo & Concilii Triden. in locis ibi allegatis. D. Thom. ergo in alio loco sumpsit gratiam in priori, & latiori significatione, dixitque primam conversionem peccatoris esse a gratia operante, quia in ea homo non se movet ex intentione finis ad electionem mediorum, sed principaliter movetur ab auctore gratiæ. At vero gratia operans sic sumpta non excludit liberam efficientiam in actum conversionis, ut ostensum est. Addo etiam, quod licet id sit verum de conversione, ut directe tendit in Deum, ut finem ultimum supernaturalem, nihilominus secundum quandam reflexionem, quam voluntas facere potest in actus suos, posse illam conversionem eligi, ut medium ad consequendam remissionem peccatorum, & ita procedere ex gratia cooperante morali modo supra explicato, procedendo per consultationem, & electionem, semper tamen necesse est supponi aliquam efficacem voluntatem, seu intentionem salutis, quam supernaturalem esse necesse est, & procedere a gratia operante priori modo sumpta, quamvis sine propria efficientia, & libertate non fiat.

Quo sensu loquutus sit D. Th.

Ad 3. 11 Tertium argumentum tres partes habet, quarum prima de justificatione ex operibus, in sequentibus tractanda est late, nunc breviter dico, particulam illam, *justificationis*, accipi posse, vel pro tota mutatione ad justitiam ab initio usque ad consummationem ejus, & sic negatur sequela, quia nullam habet apparentiam, vel pro infusione habitualis justitiæ, prout nunc loquimur. Et sic subdistinguenda est particula, *Operibus*, potest enim accipi pro operibus puris

Distinctione utendum

(ut sic dicam) id est, quæ gratiam non supponunt, nec ab illa procedunt, vel potest includere opera ex gratia facta. Priori ergo modo negatur sequela, quia dispositio ad gratiam ita est opus liberi arbitrii, ut sic etiam opus gratiæ. In posteriori autem sensu subdistinguenda est particula, *Ex*, quia si dicat habitudinem meriti proprii, & de condigno, sic etiam negatur sequela, si vero generaliter dicat habitudinem alicujus causæ, saltem dispositivæ, sic conceditur sequela, est enim consequens verissimum, & conforme Scripturis. In quo autem sensu vel Paulus, vel Jacobus de justificatione ex operibus loquutus sit, infra c.22. videbimus. In secunda illius argumenti parte inferebatur, habere peccatorem pœnitentiam agentem unde glorietur contra Paulum. Ad hoc autem jam in superioribus responsum est, negando sequelam, quia libertas non obstat, quominus actus ipse liber ex gratia factus sit donum Dei, & ideo non habet homo, unde in se glorietur, quod Paulus refellit, habet tamen, unde possit in Domino gloriari, quod si modeste, & cum debita humilitate fiat, a Paulo in alio loco commendatur. In tertia parte ejusdem argumenti petit, quomodo cum libertate conversionis stet sententia Pauli: *Non est volentis*? Sed hoc etiam in lib. 5. explicatum est, nam quoad vocationem congruam, & præparationem ejus, non est volentis hominis, sed miserentis Dei: quoad executionem vero ita est salus principaliter a Deo, ut etiam sit volentis hominis, quia qui vocat hominem congrue sine illius merito, vel voluntate, non salvat illum sine libera illius cooperatione.

Respondetur ad illationē ductam ex Paulo

CAPUT IX.

Utrum dispositio ad justitiam sit vera causa moralis, & in illo ordine materialis causa gratiæ habitualis, & remissionis peccati?

1 QUæstio hæc tractari potest de dispositione remota, & de proxima, seu ultima, præcipua vero difficultas ejus est de ultima dispositione, & ejus intuitu illam præcipue movemus, ideoque prius breviter de remota dispositione illam expediemus, ut circa proximam paulo diligentius immoremur. Dico ergo in primis dispositionem remotam ad gratiam habitualem, aliquo modo esse causam illius, non tamen per se, ac proprie influentem in illam, sed mediate, & quasi per accidens. Prior pars per se manifesta est, quia ipsum nomen dispositionis involvit rationem causæ, præcipue quando dispositio est prævia, ac præparans materiam ad introductionem formæ, talis est autem dispositio remota, ut in ipsa voce supponitur, ergo est aliquo modo causa. Item causa (ut Aristoteles dixit) est, ad quam sequitur esse rei, sed ex tali dispositione sequitur esse gratiæ, saltem mediate, & remote: nam quia homo se remote disponit, recipit auxilium, quo perfectius disponatur, & quia perfectius disponitur, tandem gratiam habitualem, & remissionem peccati consequitur, ergo de primo ad ultimum ex remota dispositione gratia sequitur, tanquam ex originali causa in suo ordine.

Dubitatio est de dispositione proxima, & remota

Assert. 1. de remota dispositione

2 Hinc vero recte colligimus aliam assertionis partem, nimirum remotam dispositionem respectu habitualis gratiæ non esse propriam, & per se causam illius sed quasi per accidens, etiam in ordine suo. Nam propria, & per se causa alicujus effectus est, quæ immediate in illum influit, causa vero causæ quæ cum illa non influit in effectum ejus, sed tantum dedit illi esse, vel virtutem causandi, non est causa per se, sed per accidens, alterius effectus procedentis proxime a sola re producta a priori causa, sicut in causis, & effectibus per accidens cernitur. Petrus enim, qui est per se causa Joannis filii sui, tantum est causa per accidens Francisci filii Joannis, nepotis Petri, quia licet Petrus ipsum esse, & virtutem agendi Joanni dederit, ejus tamen actio ibi terminata est, & in generationem Francisci non influit, qui quasi per accidens ad priorem generationem comparatur. Ad hunc autem modum se habet dispositio remota ad habitualem gratiam, nam in illam directe, aut per se non influit eo morali

Secunda conclusionis pars probatur

 modo

modo, quo potest influere, quia nec illam per se impetrat, aut ratione illius datur. Sed immediate impetrat aliquod majus auxilium, quod se homo perfectius disponat, & huic perfectiori dispositioni, si ultima sit, commensuratur gratia, quæ ratione illius datur. Est ergo dispositio remota (sicut ipsum etiam nomen præ se fert) solum causa mediata, & ideo talis dispositio per se non est necessaria, licet moraliter loquendo, & juxta modum producendi ab imperfecto ad perfectum homini connaturalem multum ad justificationem conferat. Ex hac tamen declaratione intelligitur, talem dispositionem remotam respectu gratiæ habitualis esse proximam respectu alicujus prioris gratiæ auxiliantis, & respectu illius dici posse propriam, ac per se causam moralem contraria ratione. Eademque ratione, si talis dispositio ad gratiam in sacramento conferendam hominem præparet, merito dicetur proxima, & per se causa illius, quia illam impetrat, ut Concilium Trident. sess. 14. cap. 4. testatur, & ita in suo genere ratione illius proxime datur, ac denique sub illa consideratione jam non est dispositio remota, sed proxima, ut supra declaravi, & ideo mirum non est, quod propriam rationem causæ habeat, ut in sequenti puncto, comprobabitur. Hæc enim de dispositione remota tantum dicenda occurrunt.

1. Opinio de proxima gratiæ dispositione extra sacramentum

3 Superest ergo dicendum de dispositione proxima, seu ultima, prout extra sacramentum in justificatione peccatoris confertur. Aliqui enim Theologi hujus temporis indicare videntur, nullam esse dispositionem ultimam ad gratiam, quæ natura sua, & extra sacramentum sit vera causa realis ejus, vel physice, vel etiam moraliter. Nam quod non sit physica causa ejus, jam a nobis ostensum est. Quod vero nec moralis sit, ita explicatur, quia nullus est actus hominis supernaturalis, qui habitum gratiæ immediate extra sacramentum impetret, nec qui ita proxime hominem ad illum habitum præparet, ut ratione talis actus statim infundatur. Hanc sententiam aliqui videntur sumere ex doctrina Patris Vazquez variis in locis, licet in terminis ab illo non afferatur. Fundamentum hujus sententiæ ita potest proponi: nam si quis esset actus proxime disponens ad gratiam, tanquam vera causa ejus, maxime esset dilectio Dei super omnia, sed dilectio Dei super omnia non est talis dispositio ad gratiam: ergo nulla talis dispositio dari potest. Major recte intellecta certissima est: nam est sermo de habituali justitia, prout includit gratiam sanctificantem, & charitatem infusam, hæc autem non infunditur extra sacramentum ei, qui antea in peccato erat, nisi per actum dilectionis Dei super omnia, seu per contritionem, quæ illum includat in Deum convertatur, ut certum esse suppono ex materia de Pœnitentia, & statim confirmabitur. Minor probatur ex alio principio, quod prima dilectio Dei super omnia, seu perfecta conversio in Deum est effectus ipsius habitus gratiæ, & charitas prius natura infusæ, de quo principio in cap. 11. dicemus. Illo autem supposito, plane sequitur actum contritionis non præparare hominem, ut ei habitualis gratia infundatur, sed potius ipsum hominem per habitum gratiæ præparari, ut actum dilectionis perfectæ, seu contritionis eliciat. Unde consequenter fit, non infundi charitatem homini, quia super omnia Deum diligit, sed potius infundi, ut eum diligat: ergo infusio habitus non est effectus talis actus, ut dispositionis, sed solum ut finis, propter quem habitus infunditur.

Ratio pro hac sententia

Loci Vazquez, in quib. superiori opinioni favet

4 Sic ergo potest sumi hæc sententia ex doctrina P. Vazquez 1. 2. disp. 211. fere per totam, quatenus in illa stabilire conatur illud principium, quod prima contritio, vel dilectio super omnia, effective elicitur ab habitu gratiæ, & charitatis. Unde cap. 5. nu. 31. non veretur confiteri gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed ut conterantur. Et consequenter cum Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. dicat, Deum partiri singulis justitiam inhærentem secundum propriam cujusque dispositionem, & cooperationem, exponit, illud non loqui de dispositione per contritionem perfectam, sed imperfectam, quæ ad justificationem in sacramento baptismi necessaria est. De qua sola justificatione ibi Concilium loqui, fusissime contendit in eadem 1. 2. disputatione 203. capite 9. ubi etiam generaliter ostendere conatur, nullibi Concilium Tridentinum perfectam contritionem, vel charitatis dilectionem assignare pro dispositione ad justificationem, vel remissionem peccatorum, sed tantum contritionem, & dilectionem imperfectam, quæ est attritio, & amor concupiscentiæ Dei, ut asserit in dicta disputatione 203. capite nono, numero 88. & usque ad numer. 106. prosequitur. Quam doctrinam brevius repetit in 3. par. disputatione 2. cap. quinto, & sexto. Nihilominus tamen in nullo ex his locis simpliciter negat, contritionem perfectam esse posse dispositionem ad gratiam habitualem. Imo in 1. 2. disp. 211. cap. 5. num. 30. fateri se dicit cum communi schola, perfectam contritionem esse dispositionem ad gratiam habitualem. Addit vero distinctionem vel ex parte efficientis, vel ex parte passi, negatque esse dispositionem ex parte efficientis ad infundendam gratiam habitualem; affirmat autem, esse dispositionem ex parte passi ad illam recipiendam. Et infra numer. 110. & sequentibus ait, dari quidem dispositionem ultimam ex parte efficientis ad infusionem gratiæ, illam tamen non esse dispositionem ultimam ad remissionem peccatorum, quod in disp. 211. se demonstraturum promittit.

Vazq. cū communi consentit, & duo distinguit

Asseri. 2. cōmunis

5 Nihilominus simpliciter asserendum est primo, in justificatione, quæ fit extra sacramentum, necessariam esse aliquam ultimam dispositionem, cui soli proxime conjungatur infusio gratiæ habitualis. Hæc est communis doctrina Theologorum, qui interdum sub generali voce dispositionis ultimæ, interdum sub speciali ratione contritionis, vel perfectæ dilectionis loquuntur. Hanc assertionem ex professo docui in to. 1. 3. par. disp. 4. sect. 8. & pro illa citavi D. Tho. 1. 2. q. 113. ar. 5. & 8. Nam in priori docet, ad justificationem semper esse necessarium motum liberi arbitrii, & gratiæ, & in posteriori illum motum concurrere, tanquam dispositionem ultimam, simul quidem tempore, prius autem natura, quam sit gratiæ infusio. Unde immerito dictus auctor respondet, D. Tho. loqui de dispositione, quæ subsequatur infusionem gratiæ, cum in dicto ar. 8. ad 1. expresse D. Tho. dicat, quod dispositio subjecti præcedit ordine naturæ susceptionem formæ, licet sequatur actionem agentis, non quamcunque, *sed per quam ipsum subjectum disponitur*, quæ verba capite sequenti latius ponderabimus. Præterea idem D. Tho. 3. par. q. 86. ar. 6. docet, remissionem peccati esse effectum pœnitentiæ, secundum quod est principium quorundam actuum humanorum, qui sunt ex parte peccatoris, & materialiter se habent in pœnitentiæ sacramento, utique quia sunt materiales dispositiones ad justificationem. Et in solut. ad 1. declarat, in illis actibus includi cum actu pœnitentiæ actum fidei formatæ. Et in q. 89. ar. 1. ad 1. expresse dicit: *actum primum pœnitentiæ esse dispositionem ad gratiam consequendam, scilicet, contritionem*. Et in ar. 2. dicit, quod *motus liberi arbitrii, qui est in justificatione impii, est ultima dispositio ad gratiam*. Idem habet in 1. dist. 17. q. 2. ar. 2. ad 4. *Eodem* (inquit) *modo sumus causa augmenti gratiæ, sicut ipsius gratiæ, scilicet, per modum dispositionis, non efficientiæ, quæ est solius Dei*. Et qu. 28. de Verit. ar. 8. ad 1. respondet, quod *contritio est causa remissionis culpæ, in quantum est dispositio ad gratiam*. Et ad 2. ait: *Si contritio secundum se consideretur* (id est, fine ordine ad sacramentum) *non se habet ad gratiam, nisi per modum dispositionis*. Ubi exclusiva maxime consideranda est. Eandemque doctrinam in reliquis solutionibus confirmat. Quam docuit etiam Alens. 4. p. quæst. 73. memb. 3. alias qu. 17. memb. 4. ar. 7. §. 3. & Bonavent. in 4. d. 17. in prima parte illius ar. 2. q. 2. & Durand. q. 1. Omitto alios antiquos in 4. dist. 14. & sequentibus, qui communiter docent, dari aliquam ultimam dispositionem ad gratiam, & ad remissionem peccati, quamvis in illa dispositione explicanda varii sint, quod modo non agimus.

D. Th. authoritas

6 Præ-

Recentiorum calculo confirmatur

6 Præterea moderni etiam scriptores in hac veritate consentiunt, in primis Cajetanus, & moderni expositores D. Thomæ in citatis locis. Nam, licet contendant contritionem, vel primam conversionem perfectam peccatoris effici ab habitibus gratiæ, vel charitatis, aut pœnitentiæ, nihilominus negare non audent, eandem conversionem esse proximam dispositionem ad habitualem gratiam, & remissionem peccati; sed illa duo totis viribus conciliare conantur, ut in cap. sequenti videbimus. A fortiori vero illam docent omnes, qui tenent, actum contritionis non procedere a gratia, neque illam de condigno mereri, quos capite sequenti, & infra lib. 12. referemus. Ex his vero, qui contra hæreticos scripserunt, allegavi pro hac sententia Stapletonium lib. 5. de Justificatione proleg. 1. quoniam ibi amorem Dei inter dispositiones proximas gratiæ numerat. Et quoniam locus est notandus, & male ab aliis exponitur, paulo diligentius illum ponderabo. Ajunt ergo Stapletonium loqui de amore imperfecto, & qui tempore præcedere solet infusionem gratiæ. Sed hoc verbis auctoris repugnat, nam illam opinionem exponendo dicit: *Hanc disponentem dilectionem habuit Magdalena, cum diceret Christus: Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Quis autem audeat dicere, imperfecte dixisse, de qua Christus multum dilexisse testatus est? Et tamen de illa met dilectione addit paulo inferius idem auctor: *Neque enim vel Magdalenæ dilectio aliter esse potest causa, quod Deus non diligat, id est, charitate Dei habitualiter nobis infusa*. Nam, ut jam dixerat, *de hac loquutus est Christus, cum diceret. Qui diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum*. Et paulo post: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, &c.* Et infra necessitatem hujus dispositionis probat ex Paulo dicente: *Neque circumcisio aliquid valet, neque præputium. Supple* (inquit) *ad justitiam consequendam sed fides, quæ per charitatem operatur*. At hæc omnia de dilectione perfecta esse intelligenda indubitatum est. Et ut tollatur omne dubium, statim inquirit, an dilectio Dei disponens ad justitiam, sit dilectio super omnia, & contra Protestantes defendit (ut ait) *communem Scholasticorum sententiam, quæ illud affirmat*. Ac denique in §. ultimo ejusdem proleg. de tota illa dispositione sic declarata exponit, & confirmat sententiam Concilii dicentis, gratiam, utique habitualem, infundi unicuique secundum gratuitam Dei voluntatem, & propriam unicujusque dispositionem.

Obiicit P. Vazq. dict. disp. 20; c. 9. n. 108. Reiicitur

7 At obiicit P. Vazq. Stapletonium in 4. proleg. dicere, justitiam non consequi hanc dispositionem certa lege, quia non esset verum, si dilectionem perfectam in illa dispositione includeret. Verum in illo opere non invenio quartum proleg. sed tria tantum. Quod si per errorem scriptoris allegatur in eodem proleg. 1. §. *Notandum*, ubi ait in his dispositionibus non consequi justitiam ipsam, tanquam ex sua causa effectum, neque tanquam ex aliquo merito, etiam ibi non invenietur dictum, *non consequi certa lege*. Neque potuit Stapletonius id dicere, nisi sibi aperte contradiceret. Neque etiam id sequitur ex ibi dictis, quia posterior pars de merito nihil refert ad causam præsentem, quia sine merito potest intelligi certa lex, & infallibilis consecutio inter hanc dispositionem, & formam gratiæ. Unde expresse ibi ait, se loqui de dispositione: *quatenus tempore, vel natura gratiam præcedit*. An vero in illa dispositione sit aliquod proprium meritum primæ gratiæ, in lib. 12. tractandum est. Altera vero pars intelligenda est de causa effectiva, ut ipsemet exponit, dicens. *Dispositio enim materiæ, etiam in rebus naturalibus, non ex necessitate producit formam, &c.* & latius, ac evidentius idem exponit, ac confirmat in eodem lib. 5. cap. 12. toto §. ultimo.

Assentiuntur

8 Consentiunt huic doctrinæ Driedo de Captivit. & redempt. generis humani tract. 4. cap. 2. in 8. parte illius membr. ejus 1. not. 3. & 4. ubi contritionem in hoc ab attritione distinguit, & ar. 8. versus finem in responsionibus ad Bucerum. §. *Dispositio proxima*, & §. *Amorem Dei*, ubi etiam ita exponit dilectionem Magdalenæ. Consentit Vega lib. 6. in Trident. c. 28. & fere per totum librum, & lib. 8. cap. 8. & 9. Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 9. & sequentibus usque ad 16. & idem aperte supponit in 4. d. 15. q. 1. ar. 2. & tenet Petr. de Soto lect. 4. de Pœnit. & Cano Relect. de Pœnit. late Bellarm. lib. 1. de Justificat. ca. 2. §. *Causa materialis*, & ca. 13. §. *Quarta dispositio*, & sequentibus, ubi distinguit duplicem dispositionem remotam, & proximam, quæ tantum ordine naturæ antecedit infusionem gratiæ, & remissionem peccatorum, & hanc dispositionem dicit includere perfectum Dei amorem. Omitto reliquos modernos scriptores, & expositores D. Tho. tam in 1. 2. quam in materia de Pœnitent. omnes enim hanc sententiam tanquam certam supponunt: magis vero ex professo impugnando contrariam opinionem de hac re novissime scripsit P. Lorca 1. 2. disp. 32. de Grat.

9 Potest autem hæc assertio probari efficaciter ex illis testimoniis Scripturæ, in quibus Deus promittit justificationem homini facienti quod in se est cum divino auxilio, ut ad Deum convertatur, ut est illud Isai. 55. *Revertatur ad Dominum, & miserebitur ejus, & ad Deum nostrum, quia multus est ad ignoscendum*, & Jerem. 3. *Convertimini, & sanabo aversiones vestras*, ubi aperte conversio postulatur, ab homine, ut dispositio necessaria ad indulgentiam, & misericordiam consequendam. Et Joel. 2. additur debere esse conversionem ex toto corde: *Convertimini ad me ex toto corde vestro, &c.* Ordo autem & ratio dispositionis optime explicatur per illam conditionalem: *Si converteris, convertam te, & ante faciem meam stabis*. Jerem. 15. *Et si pœnitentiam egerit gens illa, agam & ego*. Jerem. 18. *Et si convertamini, salvi eritis*. Isa. 30. & alia similia Ezech. 18. & 33. in aliis Prophetis leguntur. Quibus certe nihil aliud exigitur ab homine, nisi ut se disponat, & quantum in se est, cum divino auxilio faciat, ut Dei gratiam consequatur. Unde optime dixit D. Tho. 1. 2. quæst. 109. quod se ad Deum convertere, est se ad gratiam præparare. Quod autem in illis locis sermo sit de perfecta dispositione, quam ultimam vocamus, evidens est; tum ex illis verbis *ex toto corde*, & illis. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies*. Psal. 50. tum ex certa promissione, & infallibili connexione, quæ eisdem verbis significatur, ut etiam indicata est a Christo dicente: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*. Joan. 14. & a Jacob. ca. 4. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis*; tum denique quia semper fuit aliqua ultima dispositio necessaria; ergo incredibile est, in omnibus Scripturæ locis solum postulari ab homine imperfectas, & remotas dispositiones, & nunquam perfectas, ac sufficientes, & necessarias, hoc ergo maxime fit in dictis Scripturæ locis. Et in eodem sensu dixit Ambros. lib. 1. de Pœnit. cap. 4. *Expectat conversionem nostram Deus, ut revertamur ipsi ad gratiam*, ubi sine dubio loquitur de conversione perfecta. Et alia ex Patribus in dicto loco allegavi, & videri etiam possunt scriptores circa allegata Scripturæ testimonia. — Scriptura roboratur

10 Præcipue vero convincitur hæc veritas ex Concilio Trid. sess. 6. nam cap. 6., citra ullam dubitationem describit dispositionem sufficientem ad justificationem recipiendam, non solum per baptismi sacramentum in re ipsa susceptum, sed etiam in voto, ut in ca. 4. præmiserat, & tamen de illa subjungit in ca. 7. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*. Et infra dicit, juxta hanc dispositionem justitiam infundi. Et in canon. 3. inter actus, quibus ad justitiam disponimur, dilectionem, & pœnitentiam ponit. Hæc autem omnia de sola imperfecta, & remota dispositione interpretari & novum, & incredibile est, ut in citato loco late ostendi. Et in superioribus etiam consideravi, Concilium loqui de justificatione absolute, sive cum sacramento in re, sive in voto fiat, ut ex ca. 4. manifestum est. Item addo in illo can. 3. definitionem esse universalem de gratia justificationis, & non posse a quoquam restringi ad solam gratiam, quæ in sacramento re ipsa suscepto confertur. Et similiter pondero in canon. 9. generaliter definiri ad justificationem impii necessarium esse voluntatis ejus motum, quo *se præparet, atque disponat* ad justifica- — Docet Trident.

tionis gratiam consequendam. Quæ definitio doctrinalis, & absoluta non potest restringi vel ad solam justificationem per sacramentum in re susceptum, vel ad solam dispositionem remotam, quia per illam non cooperatur sufficienter voluntas ad justificationis gratiam consequendam, nec ratione solius remotæ dispositionis dici potest peccator *pertinere, sicut oportet, ut ei justificationis gratia infundatur.* Quibus addi possunt quæ idem Concilium in sess. 14. cap.4. de eadem dispositione tradit, quæ in eodem loco ponderata sunt, & paulo postea, quasi per recapitulationem ponderabimus.

Ratio

11 Ultimo addi potest ratio efficax ex illo principio in hac materia a D.Thom. sumpto 1.2. q.112. a.2. quod nulla forma introducitur, nisi in materia disposita, illud enim verum est de dispositione ultima, seu proxima, non de sola remota, quia forma non introducitur in materia tantum remote, & imperfecte disposita. Ex illo autem concludit D. Thomas, quod ad gratiam præexigitur aliqua præparatio; ergo præexigitur præparatio per aliquam dispositionem proximam, & ultimam; ergo generatim loquendo, & abstrahendo a qualitate, seu perfectione actus, in quo talis dispositio posita est, evidentissimum est, aliquam dispositionem ultimam esse necessariam in omni justificatione peccatoris. Quod in hunc modum declaro, & confirmo: nam si aliquis peccator sit dispositus per attritionem, seu contritionem, dilectionemve imperfectam, non statim justificatur, secluso sacramento, & licet multo tempore in illa permanserit, nunquam justificabitur, utique sine sacramento (sic enim semper loquor.) Idemque erit de quacunque dispositione ita imperfecta, ut illi non statim, & in eodem momento conjungatur gratia: quia si per unum instans existit sine infusione gratiæ, etiam si longo tempore in eodem statu perseveret, non sufficiet ad justificationis gratiam obtinendam, quia sola temporis duratio nihil ad infusionem gratiæ confert, ut ex tomo 3. tertiæ partis disp. 7. sect. 5. suppono. Ergo necesse est, ut dispositio crescat, & ad illud punctum perfectionis perveniat, in qua gratiæ infusio ab illa non separatur, nec retardatur, hanc autem vocamus ultimam, seu proximam dispositionem. Ergo hæc est in omni justificatione necessaria. Declaratur præterea in hunc modum, quia ex duobus peccatoribus se disponentibus ad justitiam, unus justificatur, & non alius; sed hoc non est ex solo arbitrio Dei, cum æqualiter promiserit veniam omnibus pœnitentibus; ergo ratio aliqua reddenda est ex parte ipsorum hominum. Hæc autem non est alia, nisi quia unus tantum se disponit remote, & alius proxime; ergo est necessaria dispositio proxima. Quod adeo verum est, ut etiam in justificatione per sacramentum, si ex duobus suscipientibus sacramentum, unus justificatur, & non alius, ratio reddenda sit ex parte dispositionis, quia unus habuit dispositionem proximam, saltem in ordine ad sacramentum (ut supra declaravi) & non alius: ergo etiam idem est extra sacramentum cum proportione. Denique etiam quando unus in justificatione majorem gratiam habitualem recipit, quam alius ratio proxima reddenda est ex meliori dispositione recipientis, juxta doctrinam Conc. Trid. ergo idem cum proportione dicendum est in prima justificatione.

Assert. 3. de peccati remissione

Vazq. disp. 203. c.9 n.111 & d.211 per totam

12 Secundo ad majorem declarationem addendum est, hanc dispositionem ultimam non solum esse necessariam ad infusionem primæ gratiæ, sed etiam ad remissionem peccati. Hanc assertionem specialiter propono, quia auctor contrariæ sententiæ, ut retuli, inter hæc distinguit. Et licet admittat, contritionem dilectione perfectam esse aliquo modo dispositionem ad receptionem habitualis gratiæ ex parte passi, absolute negat, esse dispositionem ad remissionem peccati. Nobis autem non minus certum hoc posterius videtur, quam primum. Primo quia Theologi, quos allegavimus, loquuntur expresse de dispositione ultima necessaria ad remissionem peccati obtinendam. Signatim D.Th.3. p.q.86. a.2. & 1.2.q.111. ar.3.5.6. & 8. Alexand. Alens. & fere cæteri, quibus adde Bonavent. in 4. d.16. 1. p. a.4. q. 1. ad 2. dicentem, contritionem non per se ipsam, sed mediante gratia, remittere peccatum, utique disponendo ad illam, & consequenter ad remissionem peccati. Item Palud. in 4. d.17. qu.1. ar.1. concl.1. Unde si fortasse Theologi in aliquibus locis loquuntur solum de dispositione ad gratiam, non ideo excludunt remissionem peccati, quia neque necesse est, ut ubique omnia explicent; & illa duo ita inter se conjuncta sunt, ut sub uno aliud comprehendant, ut mox explicabimus. Secundo, quia testimonia Scripturæ expressius loquuntur de necessitate dispositionis ad remissionem peccatorum: imo vix aliter comprehendunt dispositionum ad gratiam, nisi quatenus ipsa peccatorum remissio per gratiam fit. Assumptum patet ex illis verbis: *Convertimini & sanabo aversiones vestras,* quid n. sunt peccata, nisi aversiones? aut quomodo sanantur, nisi quia remittuntur? Et eandem vim habet illud Isai. 55. *Revertatur ad Dominum,&c. quia multus est ad ignoscendum,* i. ad remittenda peccata. Unde etiam est illud Psal.31. *Dixi, confitebor adversum me, &c. & tu remisisti impietatem peccati mei.* Item illud Ezech. 18. *Convertimini, &c. & non erit vobis in ruinam iniquitas,* & c. 33. *Si impius egerit pœnitentiam, &c. omnia peccata ejus non imputabuntur ei,* & similia sunt in Scripturis frequentia.

13 Tertio, quia id satis expresse docet Conc. Trid. nam in sess.6. c.5. & sequentibus semper dicit, hominem se disponere cum divinæ gratiæ auxilio ad justificationem, sub justificatione autem impii remissionem peccatorum includit, ut ex c. 4. constat. Unde c. 7. sic inquit. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed renovatio:* utrumque ergo vult in justificatione includi, & utrumque subsequi ad sufficientem, & debitam dispositionem. Et in sess. 14. c. 4. post definitam contritionem addit: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius.* Ubi (ut alibi ostendimus) non loquitur de sola contritione imperfecta, sed etiam maxime de perfecta; tum quia per se est incredibile, in doctrina de pœnitentia tradenda Concilium præcipuum ejus actum omisisse; tum etiam quia definitio, & verba Concilii optime, & perfectius in illam conveniunt; tum præterea, quia loquitur de contritione quę omni tempore fuit necessaria ad peccatorum remissionem, & nunc etiam est in justificatione, quæ fit per sacramentum tantum in voto, quæ sine dubio est contritio perfecta. De hac ergo verificantur illa verba, quia impetrat veniam peccatorum; imo de illa sola simpliciter verum est esse necessariam ad impetrandam remissionem peccatorum: nam contritio imperfecta nec per se necessaria est, sed in defectum alterius, neque absolute impetrat remissionem sed in sacramento, ut infra Concilium docet. Neutra autem contritio impetrat remissionem, nisi disponendo; sicut ergo imperfecta contritio disponit ad remissionem peccatorum in sacramento obtinendam, ita contritio perfecta extra sacramentum, nunc quidem in voto illius, antea vero etiam sine illo.

Est expressa doctrina Conc. Tr.

14 Quarto quia ratio veritatem hanc convincit. Nam eadem est dispositio ad formam, & ad effectum formalem formæ; sed remissio peccatorum est effectus formalis formæ gratiæ; ergo impossibile est: contritionem, v. g., esse dispositionem ad recipiendam gratiam, & non ad obtinendam remissionem peccati. Neque obstabit, si quis respondeat, remissionem peccati esse tantum secundarium effectum gratiæ: nam multo magis procedit ratio, & non habet locum dicta responsio. Si vero est secundarius effectus, hic supponit primarium, & consequenter supponit dispositionem ad illum: ergo necessario talis dispositio erit etiam ad secundarium effectum, saltem mediate, & consequenter ad primarium. Aliter vero respondent, primam propositionem esse veram de proprio, & quasi adæquato effectu formali formæ, non vero de illo effectu formali, qui potest esse communis ipsi dispositioni perfectæ ad aliam formam, quia tunc eo ipso, quia actus disponit ad habitum, inducit etiam illum effectum formalem communem, & ideo non disponit ad illum. Ita vero existimant esse in præsenti, nam licet

Fundamentum convincens

licet actus perfectæ contritionis, & habitus gratiæ habeant positivos effectus formales, in quibus distinguuntur, conveniunt tamen in effectu expellendi peccatum, & ideo actus, qui est dispositio ad gratiam, non est dispositio ad effectum remittendi peccatum, sed formaliter facit illum. Hæc vero responsio falsam doctrinam supra refutatam supponit, nimirum, actum amoris, vel contritionis remittere formaliter peccatum, secluso ergo illo falso dogmate, evidens est consecutio, actum, qui est dispositio ad gratiam, esse etiam dispositionem ad remissionem peccati. Præterea retorqueri potest illa responsio, quia ex illa sequitur, de facto gratiam habitualem non expellere formaliter peccatum, quia invenit expulsum per dispositionem ad ipsam gratiam: consequens autem supra improbatum est, & illi met auctores non audent illud admittere, quia plane repugnat Conc. Trid. dicto c.7. ut supra etiam expendimus. Denique discursus supra factus de gratiæ infusione potest hic fieri de remissione peccati: nam ex duobus peccatoribus aliquo modo se disponentibus ad justificationem, unus assequitur remissionem peccatorum, & non alius; at illa disparitas provenit ex parte illorum, quia Deus de se paratus est, utrique remittere; ergo expectat Deus dispositionem ultimam, & perfectam ad remissionem peccatorum. Item uni datur plenior remissio, quam alteri, saltem quoad commutationem pœnæ æternæ in temporalem majorem, vel minorem, quod etiam in dispositione inæquali fundatur; ergo signum est, ipsam remissionem culpæ intuitu alicujus dispositionis fieri.

15 Dico tertio. Ultima dispositio ad justificationem est in suo genere vera, & per se causa primæ gratiæ, & remissionis peccati. Hanc assertionem addo, licet in præcedentibus aperte contineatur, ut examinem distinctionem illam ex parte passi, vel ex parte agentis: nam vel repugnantiam involvit, vel non procedit de dispositione, quæ veram rationem causæ habeat respectu formæ ad quam dicitur esse dispositio. Duplex n. dispositio cogitari potest in aliquo subjecto respectu alicujus formæ in illo introducendæ, una est præparans subjectum, & adaptans illud ad talem formam, & consequenter quasi determinans ipsum agens, seu inclinans illum ad talem formam inducendam, sicut organizatio talis corporis humani hanc materia disponit ad talem animam, & in suo genere determinat, & quasi movet, & inclinat Deum ad talem animam creandam in illo corpore. Alia vero dispositio esse potest, quæ requiritur in tali subjecto informato tali forma, ut talis forma habeat in illo connaturalem statum, & quasi convenientem ornatum, sicut in corpore tali anima informato dispositio apta dici potest talis pulchritudo, & complexio, ac sensuum vivacitas, & similes. Atque hujusmodi dispositio non est proprie causa formæ, vel introductionis ejus, sed potius est quasi passio, seu proprietas consequens formam. Dico ergo dispositionem hanc ultimam esse prioris generis, juxta modum accommodatum dispositioni morali, atque ita esse veram, & propriam causam gratiæ, & remissionis peccati in eodem genere causæ moralis.

Assert. 4. difficultatem capitis dissolvens

Resolvit. proximũ dubium

16 Sic ergo explicata conclusio probatur inprimis ex Conc. Trid. dicto cap.7. dicente. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, utique tanquam effectus causam suam, non enim potest ibi alius consecutionis modus excogitari. Et infra dicit: *justitiam singulis infundi secundum propriam cujusque dispositionem & cooperationem*. Ex quo aperte sequitur, dispositionem hanc esse præparantem, & coaptantem subjectũ ad talem formam, & consequenter quasi determinare Deum, ut talem modum, seu gradum formæ inducat. Deinde in sess.14. cap. 4. dicit, contritionem semper fuisse ad impetrandam remissionem peccatorum necessariam, causa autem impetrans, causa vera moralis est, & per illam causalitatem optime declaratur, quomodo hæc dispositio determinet agens ad inductionem talis formæ, nempe impetrando, & (ut statim ibidem dicitur) *hominem ad remissionem peccatorum præparando*, ut nimirum Deus intuitu illius dispositionis peccata remittat, hoc ergo modo est talis dispositio vera causa primæ gratiæ, & remissionis peccatorum. Estque hæc doctrina valde consentanea modis loquendi Scripturæ in citatis locis. *Si peccator egerit pœnitentiam, vita vivet, & non morietur*, & similibus. Quamvis enim ex conditionali locutione formaliter non inferatur causalis, tamen in materia promissiva (ut sic dicam) optime infertur, quando conditio requisita est aliquod obsequium liberum exhibendum ab eo, cui talis promissio sub tali conditione fit, & intuitu cujus aliquid promittitur, quia tunc illud opus, quod exigitur, est moralis ratio obtinendi, quod promittitur, & hoc est esse causam moralem. Hoc autem modo offertur remissio peccatoribus, si pœnitentiam agant, & conversio Dei ad ipsos per gratiam, si ipsi ad Deum per congruentem dispositionem convertantur. Ultra dicta vero testimonia invenimus in Scriptura illam locutionem Christi Domini Luc. 7. *Ideo dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*, quæ verba in seq. cap. latius expendemus, & ibidem testimonia Patrum addemus, quamvis in superioribus multa satis allegaverimus, quæ de remissione peccatorum, & dispositione, quæ sit causa ejus, clarius & expressius, quam de dispositione ad habitualem gratiam, loquuntur, & formaliter, vel æquivalenter utuntur his locutionibus, homini infunditur gratia, quia se ad illam sufficienter præparat cum auxilio gratiæ, & homini remittuntur peccata, quia conteritur. Si ergo istæ locutiones veræ sunt, ut revera sunt, etiam est verum, amorem super omnia, vel contritionem esse veram causam gratiæ, & remissionis peccatorum.

Conc. Tr. probat

17 Hoc præterea confirmant illi modi loquendi Scripturæ, homo diligendo, vel pœnitendo, sanctificat animam suam, aut sanctificat se: nam in his denotatur aliqua causalitas ex parte hominis per actus suos, quæ non potest esse, nisi dispositiva, vel saltem necessarium est, illam esse omnium primam. Idem colligimus ex illis locutionibus: *Fides tua te salvam fecit*. Luc. 7. *Justificamur ex fide, & per fidem. Reputatur fides ad justitiam:* Rom. 3.4. & 5. ad Galat. 3. & 4. Quæ omnia intelliguntur de fide per charitatem operante, ut ad Galat. 5. explicatur, & omnia significant causalitatem aliquorum nostrorum actuum circa justitiam, & remissionem peccatorum. Ratio denique supra facta hic applicari potest, quia hoc uno modo operanti per fidem & auxilium gratiæ, remittit Deus peccata, & non alteri, vel non operanti, vel imperfecte operanti peccata non remitti t, sed hoc non est, nisi quia ille proxime se disponit, & non iste; ergo dispositio est causa justificationis, in qua includitur tam remissio peccati, quam infusio habituum, ut dictum est. Neque obstat si quis dicat, inde solum inferri, talem actum esse conditionem, sine qua non; tum quia hoc non excludit moralem causam, cum illa conditio libera sit, & talis, ut moraliter influat in effectum, excitando agens, ut intuitu illius talem effectum conferat.

Confirmatur Scripturis

Ratio

18 Quæ comparatio optime etiam declaratur ex eo, quod ex duobus vere pœnitentibus alteri minor gratia, pleniorque peccatorum remissio confertur, quod non est, nisi ratione melioris dispositionis, ut Concilium tradit cap. 7. & docent communiter Patres. Unde Cyprianus epist. 2. *Nostrum tantum sitiat pectus, & pateat, quantum illud fidei capacis afferimus, tantum gratiæ inundantis haurimus*. Et Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum, attingens illud ad Ephes. 4. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram* (ut ipse legit) *gratiæ Christi*, addit, *non quod mensura Christi diversa sit, sed tantum gratiæ ejus infunditur, quantum valemus haurire*, quod latius tradit in ejusdem loci commentariis. Et confirmat D. Augustinus tract. 74. distincte declarans primam, & secundam justificationem dicens. *Cæteris ad mensuram datur spiritus, & datus additur, donec unicuique pro modo suæ perfectionis propria mensura compleatur*, & tract. 32. *Quantum vas fidei attulerit ad fontem tantum implet*, utique de Spiritu Sancto, & loquitur aperte de prima justificatione. Sicut ergo ex parte hominis aliqua causa datur, cur perfectius justificetur, quam alius, ita in quolibet peni-

Declaratur.

pœnitente, qui extra sacramentum justificatur, datur ex parte ejus causa proxima, cur ei potius quam alii peccata remittantur, quæ non est, nisi proxima dispositio: est ergo illa vera causa talis effectus. Neque contra hoc video novam difficultatem, nam illa, quæ solet sumi ex causalitate formali amoris, superius exclusa est, quæ vero sumi potest ex causa efficiente, licet etiam ex dictis in lib. 6. expedita sit, plenius, & proprius in cap. 11. tractabitur.

CAPUT X.

Expenditur locus Luc. 7. Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, *in confirmationem doctrinæ superiori capite traditæ.*

1 DIximus in præcedenti capite, amorem Dei super omnia esse veram causam dispositivam infusionis primæ gratiæ, & consequenter infusionis justitiæ, hæc enim duo evidenter conjuncta sunt, eamque doctrinam ex illis Christi Domini verbis confirmavimus, quæ in hoc capite fusius ponderare libuit, quia celebris est locus in hac materia, & non desunt viri graves, qui ad alium sensum improprium illa detorqueant. Nos ergo censemus, verba esse, ut sonant, in omni proprietate intelligenda de causa remissionis peccatorum. Quod ut ostendam, suppono ibi loqui Christum Dominum de remissione peccatorum non solum quoad pœnam, sed maxime quoad culpam: ita enim communiter a gravioribus expositoribus, & Patribus allegandis intelligitur, licet nonnulli aliter sentiant, ut ibi Stapletonius, & Salmer referunt, quos merito refellunt, quia sine ullo fundamento verba Christi ad remissionem pœnarum limitant, cum verba Christi absoluta sint, & proprie significent remissionem culparum, vel totius peccati, sintque in omni proprietate intelligenda quoad fieri possit. Præsertim quia Christus voluit exaggerare amorem ex magnitudine beneficii, ut aliqui volunt, vel ex magnitudine effectus, ut nos dicemus; remissionem autem peccatorum longe major effectus, aut beneficium est, quam remissio quoad pœnam: ergo de illa maxime loquitur Christus. Et confirmatur, nam Christus in parabola dicit, talia fuisse debita, ut debitores non haberent, *unde redderent*, quod proprie convenit debito culpæ, nam post remissam culpam jam habet peccator unde reddat debitum pœnæ. Dico autem *maxime*, quia remissio etiam pœnarum excludenda non est, cum hæc conjuncta cum remissione culpæ beneficium, seu effectum augeat.

Hujus cap. octavo

Culpa, & pœna ibi remittitur

Confirmatio optima

2 Secundo suppono, cum Christus dicit, *quoniam dilexit multum*, loqui de dilectione perfecta, & super omnia, ita enim Patres intelligunt, & exaggeratio, ac proprietas verborum id postulat, & ratio cogit, quia minor dilectio non auget peccata. Unde non probo, quod Maldonat. ibi dicit. Christum indicasse mulierem illam prius tempore dilexisse multum, quam illi essent remissa peccata, & ideo officia illa, quæ Christo exhibuit, non ex amore super omnia, sed ex imperfecto processisse, quia post illa officia audivit: *Remittuntur tibi peccata tua*. Sed negare non potest, quin prius etiam tempore, quam Christus illa verba proferret, Magdalena perfecte, & super omnia amaret, quia Christus per illa verba non contulit amorem ad remissionem peccatorum sufficientem, sed illum supposuit, & illi testimonium perhibuit, illiusque effectum declaravit. Neque obstat verbum de præsenti, remittuntur, nam eo in loco in vi præteriti est positum, ac si diceretur, remissa sunt ei peccata multa. Hoc etiam docent omnes. Unde quando Christus illa verba protulit, imo quando Magdalena ad illum accessit, jam fuerant illi remissa peccata, quia jam multum dilexerat juxta Christi sententiam. Unde non dixit Christus, *quia diligit multum*, sed, *quia dilexit multum*: cum proportione igitur verbum remittendi intelligendum est, *ut ita utriusque rei, atque effectus unum tempus, idemq; fuerit*, ut dixit Olympiodor. in c. 3. Eccl. Et ita in Græco est ibi participium de præterito ἀφέωνται, & aliqui antiqui Patres Latini de præterito legunt, remissa sunt & primo Ambros. lib. 2. epistolar. in 17. ad Theodos. Imperf. & lib. de Isaac, & anim. cap. 8. Alii vero de præsenti legunt, sicut habet vulgata, ut Cyprian. lib. contra Novatian. & Hieronym. lib. 2. contra Jovin. Et interdum Gregor. de Præterito legit, ut lib. 6. epist. 22. interdum de præsenti ut hom. 33. in Evang. Imo cum in eodem loco verbum, *remittuntur*, bis ponatur de præsenti in Vulgata, & in Græco per idem participium præteriti, nihilominus Ambros. lib. de Pœnit. c. 17. in priori loco ponit verbum præteriti, & in posteriori præsenti. Item Christus bis dixit verbum illud, prius ad Simonem, *remittuntur ei*, & postea ad mulierem, *remittuntur tibi*, & tamen non bis remisit, neque oportet utrumque de præsenti intelligi. Non est ergo facienda vis in verbo de præsenti, quia revera pro præterito usurpatum est ab interprete, id enim & circumstantia loci exigit, & est usitatum in Scriptura, ut ibi Tolet. annot. 72. advertit, & Salmer. to. 4. tractat. 36. alias p. 2. tract. 8.

Dilectio perfecta est quia dilexit multum. Maldonat. excluditur

3 Tertio suppono sententiam illam Christi, *remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, proprie, & causaliter intelligendam esse. Dicunt enim aliqui, in illis verbis recte consideratis dilectionem non assignari pro causa remissionis peccatorum, sed solum denotari illationem majoris dilectionis ex plurium peccatorum remissione: nam ponderant, non dixisse Christum, *ideo remittuntur ei peccata, quia dilexit*, sed *ideo dico tibi, remittuntur ei peccata, quoniam dilexit multum*. Quibus verbis denotatur causa dicendi, non rei: nam licet non sit causa essendi, ut siquis dicat: ideo dico tibi, hic esse ignem, quia fumus ascendit, vel stellam esse propinquam, quia non scintillat. Sed nihilominus assero, Christum illis verbis asseruisse, Magdalenæ fuisse dimissa multa peccata, & causam ac rationem illius effectus fuisse multam dilectionem, quam eximiæ pœnitentiæ, & amoris signis ostendebat. Ita invenio locum hunc a multis Patribus intellectum, & alios quidem postea referam, nunc expendo sententiam D. Thomæ, q. 1. par. q. 21. ar. 4. ad 1. sic inquit. *In justificatione impii apparet justitia, dum* (Deus) *culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum.* Ubi aperte declarat, Christum reddidisse causam rei non dicti. Similiter 3. p. q. 49. ar. 11. *Per charitatem* (inquit) *consequimur remissionem peccatorum secundum illud, Luc. 7. Dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum.* Deinde illa causalis nota, *quoniam dilexit multum*, nullo modo potest ad causam dicti accommodari, nam duo signa causalia posuit Christus, cum dixit: *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa quoniam dilexit multum*; Et primum reddit causam dicti, quæ certe non est remissio peccatorum, sed sunt illa signa dilectionis, de quibus Christus dixerat Simoni. *Intravi in domum tuam, aquam pedibus meis non dedisti: hæc autem lacrymis rigavit pedes meos, & capillis suis tersit. Osculum mihi non dedisti: hæc autem ex quo intravi, non cessavit osculari pedes meos. Oleo caput meum non unxisti: hæc autem unguento unxit pedes meos;* & inde intulit: *Propter quod dico tibi, &c.* ubi jam non assignatur causa dicendi hoc, sed ob quam illi mulieri multa peccata fuerant remissa, scilicet, quia dilexerat multum, & ideo non sunt similia exempla de fumo, & igne, vel de stella non scintillante. Nam ibi solum considerantur effectus, ut causa talis affirmationis, nam effectus visus est causa dicendi, ibi intervenire talem causam. At in negotio Magdalenæ, & verbis Christi tria spectanda sunt, scilicet signa externa pœnitentiæ, & dilectionis a Magdalena exhibita, interna dilectio, & remissio peccatorum, ex quibus signa externa licet essent effectus amoris, tamen fuerunt causa, & ratio dicendi sententiam, quam Christus protulit; Christus autem ex illis signis non collegit tantum, vel asseruit Magdalenam dilexisse, sed addidit causalem, quia dilexit, remissa illi fuisse peccata. Neque remissio peccatorum poterat esse causa, cur Christus diceret, Magdalenam dilexisse, quia remissio

Causaliter intelligenda dicta verba. Opinio Tolet. ibi Vazquez sup. disp. 211 c. 5. num. 37.

Vera sententia

Exempla adducta refutantur

ſio peccatorum non videbatur, ſed tamen erat occulta, quam ipſa dilectio, ergo cum Chriſtus ait, remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum, non aſſignat cauſam ſolius dicti, ſed ipſius rei. Itaque ex ſignis externis habuit Chriſtus ſufficientem rationem dicendi, Magdalenam dilexiſſe, ex dilectione autem, tanquam ex cauſa remiſſionem collegit, & affirmavit illi eſſe remiſſa peccata, quia ex effectu non poterat moveri ad id affirmandum.

Cōtextus cauſā remiſſionis peccatorū Magdalenæ præſe fert.

4 Itaque ex ipſo contextu, & proprietate verborum, quæ non eſt ſine cauſa prætermittenda, ſatis colligi videtur loquutum fuiſſe Chriſtum Dominum de cauſa, propter quam Deus Magdalenæ remiſit peccata, & non de ſola cauſa, quæ ipſum movit ad dicendum, peccata illi mulieri fuiſſe remiſſa. Nam (ut dixi) remiſſio peccatorum non potuit eſſe cauſa, ob quam Chriſtus affirmaverit, Magdalenam multum dilexiſſe, quia talis remiſſio non videbatur, ut ex illa vel tanquam ex effectu, vel tanquam ex cauſa amoris, eum poſſet colligere, vel comprobare, præſertim reſpectu Phariſæi, quia eam peccatricem eſſe ſciebat, & remiſſionem peccatorum non videbat. Imo nec ex actionibus externis Magdalenæ poterat immediate colligi remiſſio peccatorum, ſed mediante dilectione, a qua illæ actiones procedebant. Ita ergo ex actibus externis Magdalenæ convicit Chriſtus Phariſæum, quod illa mulier multum ſe diligeret, unde ex dilectione, tanquam ex cauſa concluſit: *Remiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Denique hunc ſenſum valde confirmant verba, quæ Chriſtus paulo inferius mulieri dixit. *Fides tua, te ſalvam fecit*, utique a peccatis, ut recte Tertul. lib. 4. cont. Marcion. c. 19. & 20. annotavit; ſi ergo fides mulierem illam a peccatis ſalvavit, profecto fides ejus cauſa fuit remiſſionis peccatorum ejus. At illa fides non eſt fides mortua, vel otioſa, ſed eſt fides, quæ per charitatem operatur. Ad Galat. 5. Nam, ut recte dixit Auguſtinus 15. de Trinit. cap. 18. *Fidem non facit utilem, niſi charitas. Neque fides ſine amore prodeſt*, ut in Enchirid. cap. 8. dixit ergo ex Chriſti ſententia fides per dilectionem Magdalenam juſtificavit; ergo in eodem ſenſu dixit, fuiſſe illi multa peccata remiſſa, quia dilexit multum.

Ita Patres

5 Atque ita certe de illa cauſali videntur ſenſiſſe Patres. Nam Greg. homil. 33. in Evang. poſt illa verba ſubjungit: *Et ſi durum eſt valde, quod coquitur, abundat tamen amoris ignis, quo etiam dura conſumantur*: Prius enim dixerat: *Quid enim dilectionem eſſe credimus, niſi ignem? & quid culpam, niſi rubiginem? Unde nunc dicitur. Remittuntur, &c. Ac ſi aperte diceretur, incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valde per amoris ignem*. Unde Paulin. epiſt. 4. ad Severum circa finem, ita de Magdalena loquitur. *Illa perfundendo Chriſtum ſe abluit, pedes illius detergendo, ſua peccata mundavit, illum diligens, ſe dilexit, & ideo meruit audire. Filia fides tua te ſalvam fecit, vade in pace, &c.* Et Ambroſ. lib. de Pœnitent. illi attributo in to. 5. cap. 17. poſt illa verba ſubjungit. *In Domini pace confeſtim abſoluta dimittitur:* modum autem abſolutionis per alia teſtimonia Scripturæ, quę cauſalitatem actuum peccatoris oſtendunt, declarat, dicens: *Hoc eſt illud Propheticum oraculum. Cum converſus fueris, & ingemueris, tunc ſalvaberis. Et dicitur prior iniquitates tuas, ut juſtificeris.* Et Tertullianus lib. 4. contra Marcion. cap. 17. in fine eundem locum tractans dicit. *Magdalenam per pœnitentiam ex fide juſtificatam audiviſſe a Domino. Fides tua te ſalvam fecit, quia juſtus ex fide vivit.* Ubi ſine dubio loquitur de pœnitentia perfecta, quæ dilectionem includit. Denique Auguſt. in Pſal. 114. poſt illa verba. *Propter quod dico tibi, dimittuntur ei peccata multa*, ſubjungit. *Quare? quia confeſſa eſt, quia flevit, quia non declinatum eſt cor ejus in verba maligna ad excuſandas excuſationes in peccatis.* Intellexerunt ergo Patres, cauſam, propter quam illi remiſſa ſunt peccata, declaraſſe, cum dixit, remiſſa illi eſſe, quia dilexit multum.

Chriſtus loquitur de cauſa diſponēte

6 Quarto ſuppono, Chriſtum non loqui de cauſalitate formali, unde tandem concludo, tribuere remiſſionem peccatorum dilectioni, tanquam cauſæ diſponenti, ratione cujus remiſſionem peccatorum Deus confert. Prior pars probatur, quia Chriſtus non loquitur de charitate habituali, vel infuſione gratiæ, ſed de dilectionis actu, quem Magdalena habebat, ſeu habuerat, cum primum Chriſtum cœpit diligere; at ille actus non juſtificat formaliter peccatorem, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt; ergo cum dicit, *quia dilexit*, particula, *quia*, non denotat formalem cauſam. Unde a ſufficienti partium enumeratione concluditur altera pars de cauſa diſponente. Quia non eſt cauſa efficiens remiſſionem; tum quia non efficit habitum, per quem culpa remittitur; tum etiam, quia remiſſionem proprie ſolus Deus concedit. Quæ omnia in ſuperioribus oſtenſa ſunt. Neque etiam ille actus eſt propria cauſa meritoria de condigno remiſſionis peccatorum, ut infra in ſuo loco oſtendemus, meritum autem de congruo, vel etiam nullum eſt, vel ratione ipſa propriæ diſpoſitionis includitur. Supereſt ergo, ut ſit propria cauſa diſponens. Quod etiam verba Chriſti præ ſe ferunt, dicit enim illi eſſe peccata remiſſa, utique a Deo, ſeu ab ipſo Chriſto, quia dilexit, id eſt, quia ſua dilectione remiſſionem impetravit, juxta modum loquendi Concilii Tridentini ſupra tractatum. Et ideo eidem feminæ poſtea tribuit Chriſtus, quod ſe ſalvam fecerit, utique quia ſe ad ſalutem a Deo obtinendam diſpoſuit, licet non a ſe: ſed ex gratia Dei, qua præventa fuit.

Moderni doctores

7 Atque hanc expoſitionem ex modernis ſequuntur Ruardus, & Vega locis citatis, eandemque ſupponit Valentia to. 2. diſp. 8. quæſt. 4. punct. 3. §. *Atque hæc*, & Bellarmin. lib. 2. de Pęniten. cap. 12. dicens. *Hoc loco dilectio, ſive contritio ex dilectione, quam lacrymæ teſtabantur, apertiſſime dicitur eſſe cauſa remiſſionis peccatorum, ſiquidem particula illa, quoniam, cauſalis eſt.* Quod iterum, & optime repetit cap. 14. in principio. Latius idem docet in eum locum Barradas 2. tom. lib. 8. cap. 12. dicens, hanc eſſe ſuavem literæ, & Patrum expoſitionem. Addit Maldonat. ibi verſ. 42. contrariam fuiſſe expoſitionem Calvini, quam (inquit) utinam nemo Catholicorum ſequutus fuiſſet. Denique Stapleton. in Antido. circa illum locum reiiciens alias interpretationes, ait. *Quæ hæreticis favent, quod alii auctores inprimis advertere debebant.* Ac denique illam tribuit Patribus, qui verba Chriſti cauſaliter intelligunt, quos jam retulimus. Et addi poſſunt Theophylact. ibi dicens. *Remittantur igitur peccata illi, qui dilexit multum*, ubi cauſam rei, non dicti, redditam eſſe ſentit, unde ita exponit: *Hoc eſt, quia magnam præ ſe tulit fidem.* Item Euthym. ibi, qui ſimiliter cauſalem illam exponit. Item Bernard. ſerm. de Maria Magdalena, de qua dicit: *Attuliſſe unguentum optimum contritionis, & adoraſſe in loco, ubi ſteterunt pedes ejus*, & adjungit, *ſteterunt, quia validiſſima amoris manu pedem utrumque retinuit, donec utrumque perungeret, & audiret criminum remiſſionem, & dimiſſionem in pace.* Et ideo ſignificat in alio ſermone de quatuor modis orandi. Eſtque apertiſſima D. Thomæ in citatis locis, & apud alios Scholaſticos frequens.

Difficultas ex contextu ſuborta

8 Non caret tamen difficultate hæc expoſitio, quia non videtur poſſe accommodari parabolæ, qua Chriſtus Dominus ad confundendum Phariſæum uſus eſt. Cum enim ille & Magdalenam, ut peccatricem abominaretur, & Chriſtum tanquam ignorantem illius ſtatum in ſuo corde argueret, Chriſtus, ut illum ex proprio ore argueret, ac judicaret, parabolam illi propoſuit de duobus debitoribus, qui eidem creditori debebant, unus quingentos denarios, & alius quinquaginta, & creditor utrique totum debitum dimiſit, de quibus interrogavit Chriſtus Phariſæum. *Quis ergo illum plus diligit?* Et ille reſpondit: *Æſtimo, quia is, cui plus donavit*, cui Chriſtus dixit: *Recte reſpondiſti.* Et poſtea facta collatione inter Magdalenam, & Phariſæum, extollendo ſigna amoris Magdalenæ, & defectum illorum in Phariſæo arguendo concludit: *Propter quod dico tibi, remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ex hac ergo illatione naſcitur objectio. Nam Chriſtus in parabola non erat loquutus de amore, qui ſit cauſa

Objectio

causa remissionis debiti, sed potius de illo, qui est effectus ejus, quia ille, cujus majus debitum remissum est, ex gratitudine majorem amorem exhibet creditori. De hoc enim amore Christus interrogavit, & Pharisæus respondit, cujus judicium Christus probavit. Ergo similiter in illatione non est Christus loquutus de amore Magdalenæ, qui fuerit causa remissionis peccati, sed qui fuerit potius effectus ejus, & ex gratitudine exhibitus propter magnum beneficium remissionis plurium peccatorum, quotquot obtinuerat, alias non recte cohæreret illatio cum antecedente, nec parabola cum facto. Igitur cum Christus dixit: *Quoniam dilexit multum*, non reddidit causam remissionis peccati, sed causam, cur ipse diceret, illam dilexisse multum, scilicet, quia multa peccata illi fuerant remissa. Juxta quam expositionem nihil in præsenti puncto ex illo testimonio colligi potest.

Confirmatio objectionis.

6 Secundo confirmatur hæc expositio. Primo, quia multi Patres locum illum intelligunt de amore gratitudinis propter remissionem peccatorum jam obtentam, & non de amore, qui sit causa remissionis peccatorum. Maximeque id supponit Aug. lib. 50. Homiliar. in 23. cap. 4. ubi illam movet quæstionem, quia si cui plus dimittitur, plus diligit, utile erit, multum peccare, ut multum debeamus, & postea remissorem plus diligamus, ubi manifeste supponit, parabolam esse intelligendam de amore ex gratitudine debito Deo propter remissionem peccatorum. Et ita respondet quæstioni, non oportere multum peccare, ut magnum amorem Deo ex gratitudine rependamus, quia omnia peccata, quæ non committimus, tanquam remissa reputare debemus, quandoquidem gratia Dei est, quod illa non committamus, ideoque etiam propter illud beneficium Deum diligere multum debemus. Ergo juxta sensum Augustini de amore Deo exhibendo propter remissionem debitorum Christus Dominus loquutus est. Sic etiam Chrysost. hom. 38. ad Popul. cum dixisset. *Propterea maxime debes humiliari, quod pluribus donis præditus es*, in probationem addit: *Cui namque plus dimissum est, plus diligit*, ubi aperte hæc verba intellexit de amore consequente remissionem. Citatur etiam pro hac sententia Gregor. lib. 6. epist. 22. alias c. 186. ubi Gregoriam, quæ scire cupiebat, an sibi essent peccata remissa, his verbis consolatur: *Scio, quia omnipotentem Dominum ferventer diligitis, atque in ejus misericordia confido, quia illa de vobis sententia ex ore veritatis præcedit, quæ de quadam muliere sancta dicta est, dimissa ei peccata multa, quia dilexit multum. Quomodo autem fuerint remissa, in hoc etiam monstratum est, quod postmodum est sequutum, quia ad pedes Domini sedebat.* Ubi ex amore, tanquam ex signo colligit remissionem peccatorum, eo modo, quo ex effectu sedendi ad pedes Domini multa ejus dilectio ostensa est; hoc autem tanquam a signo ex illo effectu innotuit; ergo simili modo ex amore, tanquam ex signo, colligit remissionem peccatorum. Hanc enim æquiparationem indicat particula, *etiam*, quam Toletus supra in hunc modum expendit. Multum etiam favet Ambrosius libro 2. de Pœnitentia capite octavo, dicens. *Unde mihi, ut de me dicas. Remissa sunt ejus peccata multa, quoniam dilexit multum? Plus debuisse me fateor, & plus dimissum mihi, qui de forensium strepitu ad sacerdotium vocatus sum, & ideo vereor, ne ingratus inveniar.*

Alia confirmatio

10 Tertio potest confirmari expositio, quia si Christus loqueretur de dilectione, quæ esset causa remissionis peccatorum, non recte magnitudinem amoris ex multitudine peccatorum remissorum colligeret, quia minima dilectio super omnia sufficiens est ad quamcunque peccatorum multitudinem remittendam. Neque etiam vere dixisset. *Cui minus remittitur, minus diligit*, nam fieri potest, ut per majorem dilectionem aliquis ex paucis peccatis resurgat, quam alius ex multis: fieri (inquam) potest, ut sit illa dilectio major, non tantum ex consideratione Augustini, quod ille a pluribus peccatis præservatus est, sed quia ex sola consideratione bonitatis Dei plus illum amat, plusque dolet illum offendisse: ergo ad hunc amorem parum refert, plura esse, vel pauciora peccata, quæ remittuntur. Quod tamen multum refert in amore gratitudinis, quia cæteris paribus, majus est beneficium, quo plura remittuntur peccata, & tunc gratitudo postulat, ut major amor remissori exhibeatur. De hoc ergo amore gratitudinis loquutus est Christus.

Ultima confirmatio

Denique Christus non intendit ostendere Pharisæo, dilectione remitti peccata, sed voluit ostendere eximiam gratitudinem mulieris, ob quam jure optimo exceperat illam humaniter, passusque fuerat se ab illa tangi, & osculari; ergo loquitur de amore gratitudinis, non pœnitentiæ, ut sic dicam.

Duplex amor circa benefactorem supponitur.

11 Ut respondeam, adverto, verum quidem esse non solum circa remissorem peccatorum, aut debitorum, sed etiam in universum circa benefactorem duplicem posse intercedere amorem, unum, qui sit causa remissionis debiti; alium, qui sit effectus ejus. Hoc posterius in objectione supponitur, & est per se manifestum, quanta remissio debiti magnum beneficium est, beneficium autem in genere motivi, & gratitudinis est causa amoris, qui veluti in compensatione remissionis, seu beneficii rependitur, ergo talis amor est effectus remissionis debiti. Eodem autem modo servata proportione prior pars ostenditur: nam amor debitoris, seu obsequia illi ex amore exhibita, habet rationem, seu vicem liberalis beneficii, unde aliquem modum gratitudinis, seu recompensationis postulat; ergo ex tali amore sequi potest remissio debiti illo motivo facta, quæ proinde fit effectus ejus. Datur ergo ille duplex amor respectu remissionis debitorum; & quia hic agimus de remissione peccatorum, amorem, qui ex illa procedit, gratitudinis, alterum vero, qui est causa ejus, liberalem, seu conversionis, brevitatis causa appellabimus.

Decisio.

Unde colligitur, illas propositiones: *Cui plus dimittitur, plus diligit*, & *Cui minus dimittitur, minus*, de utroque amore veras esse posse in diverso genere, quod in aliis debitis manifestum est. Nam loquendo de amore liberali, seu conversionis creditor facilius movetur ad remittendum debitum ei, quem sibi obsequentem, seque diligentem agnovit, quam alteri, & consequenter majorem remissionem ei facit, qui plus se diligit; ergo de amore conversionis, seu liberali, & antecedente ex parte debitoris illa propositio est vera a posteriori, & a signo, nam cui creditor plus dimittit, signum est, eum sibi magis benevolentem, & obsequentem agnoscere. E contrario a priori recte dicetur, qui plus diligit, plus ei remittitur, utique si remissione indigeat. At vero loquendo de amore gratitudinis illa propositio: *Cui plus remittitur, plus diligit*, erit vera a priori, quia major remissio est causa majoris dilectionis ex gratitudine. Et nihilominus etiam est vera illa propositio de amore liberali, a posteriori tamen, & a signo: nam major remissio alicui debitori facta solet esse signum majoris benevolentiæ ejus erga creditorem, etenim si dilectio liberalis ex parte debitoris solet esse causa, ut ei debitum remittatur, consequens est, ut remissio debiti ex se sit talis amoris signum, & consequenter, ut major remissio sit etiam majoris amoris indicium.

Responsio objectionis.

12 Hinc ad primam objectionem respondeo dupliciter. Primo parabolam a Christo assumptam optime intelligi posse de amore liberali, & antecedenti (ut sic dicam) & consequenter argumentum Christi sumptum esse a remissione debiti ad dilectionem ostendendam, tanquam a signo, & effectu amoris, non tanquam ab ejus causa. Unde cum interrogavit Pharisæum: *Quis ergo eum plus diligit?* sensus optimus est, quem ergo istorum judicabimus, melius fuisse affectum ad suum creditorem? aut majora signa benevolentiæ illi tribuisse, ut propterea ad remittendum illi majus debitum motus fuerit? Ac proinde in eodem sensu vere respondit Pharisæus. *Æstimo, quod is, cui plus donavit*, & simili modo ejus judicium Christum approbasse. Cum hoc autem sensu parabolæ omnia sequentia optime connectuntur. Nam ex comparatione inter actiones Magdalenæ, & omissiones Pharisæi, optime Christus ostendit, Magdalenam multo plus dilexisse, & propter suam dilectionem remissionem peccatorum obtinuisse, atque ita fuisse ad se admis-

admissam non peccatricem, sed justam, & sanctam. Hanc expositionem parabolæ attigit P. Barradas loco citato, & fatetur cum illa optime cætera cohærere: nihilominus non sibi persuadet, fuisse illum sensum verborum Christi, quia est nimis subtilis, & inusitatus, & ideo non videtur credibile, in familiari sermone, vel fuisse verba in illo sensu a Christo usurpata, vel a Pharisæo in illo sensu intellecta, ut in eodem responsum dederit. Unde censet, vim quandam, & extorsionem verbis Christi illo modo inferri.

Declarat exemplo superior expositio

13 Nihilominus, ut verum fatear, ego nullam vim, nec inusitatum, aut nimis subtilem modum loquendi in eo sensu invenio. Considero enim non loqui Christum de amore pure interno, sed de illo, qui per externa signa, & obsequia manifestatur, qualis erat amor Magdalenæ, & qualis esse oportet inter puros homines, ut comparatio inter illos, quæ fit in parabola, locum habeat. Sic autem optime sic interrogabimus. Pater habens duos filios, uni contulit majorem partem hæreditatis, alteri minorem, quis ergo eum plus dilexit? id est, quis melius illi servivit? aut quis eorum majoribus amoris signis illi complacuit? Neq; obstabit verbum de præsenti; *diligit*, nam sæpe considerata intentione loquentis æquivalet præteriti temporis verbo, præsertim cum conjungitur alteri verbo, præteriti, & ad idem tempus refertur, ut in præsenti dixerat Christus, *Donavit utrisque*, & statim interrogat, quis ergo eum plus diligit? utique eo tempore, quo remissionem obtinet. Unde Aug. dicta hom. 23. cap.3. de præterito dixit: *Quis ergo eum plus dilexit*? In Græco autem est verbum futuri, *diliget*. Quod etiam, ut bene exponit Maldonatus, habere potest usitatum sensum, id est, quis censendus est plus diligere vel nunc, vel quando tale beneficium accepit, vel ante, vel post quam illud accepit. Quo circa mihi dubium non est, quin illa interrogatio parabolæ non minus referri possit ad dilectionem antecedentem remissionem, quam ad consequentem.

Amplior altera solutio traditur

4 Ne tamen veram, & magis receptam expositionem aliorum verborum: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ad hanc parabolæ interpretationem limitare videamur, respondemus ulterius, etiam si in parabola Christus fuerit loquutus de amore ex gratitudine propter debiti remissionem, nihilominus optime potuisse Christum subjungere prædicta verba in sensu causali jam explicato. Quia Christus non potuit immediate inferre, Magdalenam multum diligere in gratiarum actionem, eo quod multa illi essent remissa peccata; tum quia fortasse non ita erat, quia revera non flebat, nec ungebat, vel osculabatur pedes Christi, ut gratam se ostenderet de remissione peccatorum accepta, quia neque de hac illi constabat, neque actiones præ se ferunt gratiarum actionem, sed pœnitentiam, & dolorem, & ita omnes sancti, & universa Ecclesia semper intellexerunt illas fuisse actiones pœnitentiæ propter obtinendam remissionem peccatorum; tum etiam quia Christus nondum dixerat, nec ostenderat Pharisæo, fuisse remissa peccata Magdalenæ, quomodo ergo ex comparatione, quam fecerat inter actiones Magdalenæ, & Pharisæi, poterat immediate inferre, Magdalenæ fuisse remissa multa peccata, & ideo multum dilexisse? Debuit ergo dicere, & probare Magdalenæ fuisse remissa peccata. Hoc autem non sequebatur vel ex parabola, vel ex comparatione inter Magdalenam, & Pharisæum, & ideo Christus in dictis verbis. *Propter quod dico tibi*, &c. virtualiter prius concludit, Magdalenam dilexisse multum: hoc enim est, quod in illa causali nota, *quoniam*, in primis involvitur, & affirmatur. Illud autem non ex parabola, sed ex actionibus Magdalenæ comparatis ad omissiones Pharisæi, intulit, ut ex contextu, & ex re ipsa constat. Deinde vero docet Pharisæum, illi mulieri fuisse remissa peccata, quoniam hoc necessarium erat ad convincendum illum ex ore suo: id autem noluit Christus nude affirmare, sed etiam ex amore ejus id colligere, & comprobare. Postea vero non curavit Christus applicare parabolam, quia neque erat necessarium ad defensionem Magdalenæ, vel ad sufficientem Pharisæi reprehensionem, vel quia ipse met Pharisæus poterat per se intelligere, & ex sua responsione colligere, habuisse causam, & rationem plus diligendi etiam ex gratitudine, quia plura illi fuerant remissa peccata, quia satis est ad applicationem parabolæ, ut statim amplius declarabimus. Quo circa juxta interpretationem hanc ad objectionem respondendum est, dato antecedente, negando consequentiam, quia Christus non intulit, illa verba: *Propter quod dico tibi*, &c. ex parabola, sed ex comparatione, quam fecerat cum Pharisæo, imo nec ex illa immediate intulit totam illam causalem, sed solum antecedens ejus, scilicet, quod Magdalena multum diligeret, etiam si magna peccatrix antea fuerit. Et fortasse ad hoc solum induxit Christus parabolam, ut ostenderet, potuisse mulierem illam multum diligere, licet multa peccata antea commisisset. Deinde ex eodem amore, tanquam ex causa, docet, illi fuisse remissa peccata.

In forma fit satis objectioni.

Ad primã confirmationem

15 Ad secundam, & tertiam objectionem non esset nobis necessarium respondere, nam licet demus, confirmare illum sensum parabolæ, non impugnant sensum causalem aliorum verborum Christi, quem nos defendimus; nihilominus tamen quia alterum parabolæ sensum probabilem valde reputamus, ad illas respondebimus. Et ad Patres in primis dicimus, verba parabolæ a Christo inductæ indifferentia esse, & posse tam de amore antecedente, quam de consequente ad remissionem intelligi, & ideo potuisse Patres nunc uno modo, nunc alio illis verbis uti: nam fortasse Christus utrumque comprehendit, quia utrumque intentioni suæ poterat deservire. Fateor ergo Augustinum in quæstione, quam in illo sermone movet, usum esse probabili sensu parabolæ de amore gratitudinis, quia ille erat accommodatus tali quæstioni, & doctrinæ, quam occasione illius dare intendebat, non tamen propterea alium sensum excludit. Verba autem Chrysostomi magis indifferentia sunt, sic enim ait: *Propterea magis debes humiliari, quod pluribus donis præditus es. Cui namque plus dimissum est, plus diligit*; unde concludit: *Igitur oportebit & humiliari, quod alios prætergressus in te Deus inclinavit*, utique dando remissionem peccatorum, & amorem, quo remittantur. Quamvis magis insinuet, amorem gratum propter peccata remissa ad humilitatem animi pertinere, vel e converso humilitatem esse judicium grati animi. Gregorius autem nihil de sensu parabolæ in illo loco disputat, & verba Christi: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, aperte intelligit in proprio causali sensu. Postea vero solum ait, modum illius remissionis colligi ex actionibus Magdalenæ, quia ex illis cognoscitur, quantum Christum amaverit, sicut ipse etiam Christus declaravit. Neque particula, *etiam*, habet aliam vim, nisi conjunctivam, & quasi copulativam, nec video fundamentum ad mysterium aliud in particula illa cogitandum. Ambrosius denique licet parabolam amori gratitudinis accommodare videatur, nihilominus in sensu proprio, & causali alia Christi verba intelligit.

Solvitur prima pars 1. objectionis

16 Tertia objectio tres habet partes, prima est, quia ex multitudine peccatorum remissorum non colligitur multus amor, quia minimus amor super omnia sufficit quamcunque multitudinem peccatorum delere. Respondemus primo, licet per se non requiratur magnus, vel minor amor super omnia ad plura, vel pauciora peccata dimittenda, tamen ex accidenti, quia multa peccata, præsertim inveterata, multum resistunt, necessarius solet esse magnus amoris impetus, qui simul ab omnibus illis voluntatem avertat, & illorum impedimentis non obstantibus, efficaciter voluntatem in Deum ex puro amore convertat. Secundo dico, duplicem esse peccatorum remissionem, unam quoad solam culpam, & de hac verum est, quod assumitur: altera vero est remissio plena, & perfecta, quæ ab omni reatu culpæ, & pœnæ hominem liberat, & hæc, si per unum actum conversionis, & amoris fit, signum est magni amoris, & si multa sint peccata, multum amorem indicat, eritque major, si non solum omnem culpam, & rigorosam pœnam, sed etiam omnia obstacula divinæ familiaritatis, & specialis protectionis, quæ peccata induxerant, sua effi-

Altera dilutio

efficacitate auferat. Talis autem fuit amor a Magdalena conceptus non solum paulatim, & successu temporis, sed etiam subito; talis autem fuit remissio facta Magdalenæ, quia dilexit multum. Unde D. Th. 3. par. qu. 86. ar. 5. ad 1. cum dixisset, quod *Deus quandoque tanta commotione convertit cor hominis, ut subito consequatur perfecte sanitatem spiritualem, non solum remissa culpa, sed etiam sublatis peccatis reliquis*, subjungit, *ut patet de Magdalena Luc. 7.* Quare dubitandum non est, quin peccata Magdalenæ essent remissa, priusquam ad domum Pharisæi perveniret, nimirum, ab eo puncto, quo vehementer dilexit, & interius doluit, & ad illum accedere decrevit. Quia vero remissionem sibi factam ignorabat, multo verisimilius est, accessisse ad Christum, non tam gratitudinis affectu propter remissa peccata, quam desiderio consequendi remissionem perfectam peccatorum, ut Augustinus, Gregorius, & alii Patres communiter interpretantur: August. enim supra ait: *Cur enim omnia illa fecit, nisi ut sibi dimittentur peccata*, & similia sumuntur ex Ambrosio, Gregor. & Bernardo, & Stapler. supra notat. Quamvis fieri etiam potuerit, ut etiam ex affectu gratitudinis propter vocationem, & affectum fidei, & amoris, quem erga Christum, in se sentiebat, ad ipsum ierit; unde etiam in fervore amoris in descursu temporis, & actibus penitentiæ crevisse, & pleniorem remissionem, si fortasse in primo momento quoad omnes peccatorum reliquias data non fuit, obtinuisse. Loquendo ergo de tali remissione, & cum talibus circumstantiis, verissime dixit Christus, cui multum remittitur, multum diligere.

Secundæ parti respondetur

17 Simili modo respondendum est ad secundam partem illius objectionis, quæ sumpta est ex verbis illis: *Cui minus remissum est, minus diligit.* Ubi in primis advertendum est, locutiones illas: *Cui plus dimittitur, plus diligit, cui vero minus dimittitur, minus diligit*, in sensu potentiali, potius quam actuali (ut sic dicam) accipiendas esse, ut perpetuam habeant veritatem. Quod non minus in amore gratitudinis, quam in amore antecedente remissionem debiti accipiendum est: non enim semper cui minus debitum remissum est, minus diligit, sed sæpe magis gratum, & benevolum se ostendit, & e converso. Et ratio est clara, quia pendet hoc ex libertate operantium, & ex aliis causis, quæ possunt magis excitare voluntatem ad amorem, etiam si motivum remissionis debiti minus sit. Igitur illa verba non tam significant quod sit, quam quod fieri debet, vel quod ex vi talis causæ fit. Et ita cui minus remittitur, quantum est ex vi illius motivi, minus cogitur diligere, seu minus inducitur, aut obligatur, quamvis aliunde augeri possit, vel etiam debeat amor, ut Aug. in dicta hom. 23. consideravit. Idemque erit, etiam si de amore antecedente verba illa parabolæ intelligantur: nam major amor creditori exhibitus de se inducit ad majus debitum remittendum, sæpe autem fieri potest, ut in re non fiat major remissio magis diligenti, vel quia de facto non habet majus debitum, vel quia creditor pro sua libertate non vult illud totum remittere. Hoc autem posterius habet locum in hominibus, non autem in remissione peccatorum, de qua Deus jam certam legem statuit, quam non immutat. Hinc ergo facilis est responsio ad objectionem: nam quod aliquis per majorem dilectionem minorem remissionem consequatur, quia non plus debet, per accidens est, unde veritati sermonis Christi in sensu explicatu nihil obstat, & in amore gratitudinis idem inveniri potest, ut explicavi.

In forma solutio applicatur

3. pars objectionis dissolvitur

18 Ad tertiam partem objectionis concedo, non fuisse primarium Christi institutum docere Pharisæum, an remitterentur peccata per amorem, nihilominus tamen discursu ipso, & rerum consequutione quasi id asseruisse. Nam quia Pharisæus mulierem contemnebat ut peccatricem, & Christum accusabat, quod illam se tangere permitteret, principaliter voluit ostendere illam fuisse eo tempore a peccatis immunem, ad hoc autem comprobandum ostendit, illam multum dilexisse, & inde concludit, per amorem peccatorum veniam obtinuisse. Addo insuper multo minus verisimile esse, institutum Christi fuisse, Magdalenam ex gratitudine dilexisse multum propter remissionem peccatorum sibi factam; tum propter dicta; tum etiam quia verisimile non est de hoc cogitasse Magdalenam, aut definito assensu, atque judicio credidisse sibi peccata fuisse remissa, quia neque revelationem habebat, neque occasionem cogitandi de remissione peccatorum sibi jam data, sed de desideranda, & speranda. Unde & illam obtineret, vel de illa securior fieret, actus humilitatis, penitentiæ, & amoris exercebat. Unde Aug. d-cta hom. 23. cap. 1. *Noverat*, inquit, quanto morbo laboraret, & illum ad sanandum *esse idoneum ad quem venerat sciebat*, & c. 4. *Peccatrix illa mulier quanto plus debebat, tanto dimissorem debitorum suorum amplius diligebat*; & infra: *Quare autem diligebat multum, nisi quia debebat multum.* Et cap. 7. *Quare fecit illa omnia, nisi ut sibi dimitterentur peccata*; ergo falsum est Christi institutum fuisse gratitudinem illius mulieris commendare, sed perfectam, & magnam conversionem ad Deum, per quam justificata est, & plenam remissionem consecuta. Concludimus ergo, Christum, dicendo: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, proximam, & veram causam remissionis peccatorum ex parte illius mulieris assignasse, cumque illa causa non possit esse, nisi dispositiva saltem respectu culpæ, inde optime colligi, contritionem perfectam esse veram causam per modum dispositionis proxime remissionis peccatorum.

CAPUT XI.

Utrum actus, qui est ultima dispositio ad gratiam habitualem, sit effectus ejusdem gratiæ, ab aliquo scilicet habitu infuso elicitus & affirmans sententia proponitur.

1 HOc punctum necessarium esse duximus; tum ad præcedentis capitis resolutionem tuendam; tum ad complementum doctrinæ de causis ad justificationem concurrentibus; tum etiam ad multa quæ infra de merito tractanda sunt, & ideo diligenter examinandum est. Non habet autem locum hæc quæstio in dispositionibus remotis: nam cum hæ tempore præcedant, certum est, non posse ab habitibus elici, a quo autem principio effective manent, in lib. 6. declaratum est. Intelligendum autem hoc est de dispositione remota, vel proxima respective in ordine ad formam, respectu cujus talis nuncupatur. Potest enim idem actus esse dispositio remota ad gratiam, & proxima ad aliquem habitum gratiæ, ut actus fidei per se spectatus solitarie est dispositio remota, vel dimidiata ad gratiam, ut in sequentibus dicemus; si vero sic primus actus fidei, erit dispositio proxima ad habitum fidei, & idem est cum proportione de actu spei: in his ergo habebit locum quæstio præsens respectu habitus, ad quem unusquisque actus disponit, non vero respectu sanctificantis gratiæ, ut declaratum est. Deinde non habet locum quæstio in primo actu, qui non sit dispositio præparans, nec causa habitus. Nam de illo per se notum est, posse fieri ab habitu, sive habitus tempore præcedat, ut in parvulo baptizato, cum ad usum rationis pervenit; sive simul incipiat, ut in anima Christi Domini contigit. Et ratio est clara, quia hæc actio in instanti perficitur, & ideo potest fieri ab habitu, cum primum est, vel operari incipit, si alioqui non supponitur, ut causa habitus, saltem dispositiva. Tota ergo difficultas est de primo actu disponente ad habitum.

Hujus cap. necessitas

Non est sermo de remotis dispositionibus

Non agitur de actu qui non est dispositio

2 Et ita est in hoc puncto prima sententia affirmans, hos actus primos proxime disponentes ad habitus effective prodire, & elici ab illis. Hæc est communior sententia inter Thom. 1. 2. qu. 113. ar. 6. & 8. præsertim Conradi, Cajet. & Medinæ, (Ferrar. 3. cont. gent. c. 153. nu. 12. non affirmat tamen definite, sed problematice loquitur, & æque potest pro utraque parte citari, & in nu. 4. potius favet alteri sententiæ) Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 18. & in 4. d. 14. q. 2. ar. 6. d. 16. q. 2. ar. 1. d. 17. q. 2. ar. 5.

Opinio prima affirmans

Cano.

Cano. Relect. de Pœnit. p. 1. §. *Ad secundum*. Citari etiam solet Sylvest. in Rosa aurea, tractat. 3. quæ. 69. in Dominic. 24. sed ibi transcribit tantum articulum D. Thomæ, non tamen illum explicat. Vide etiam Franciscum a Christo in 3. dist. 23. quæst. 13. Et ex modernis sequuti sunt eandem sententiam Valentia 2. tomo disp. 8. quæst. 3. punct. 4. & quæst. 5. punct. 4. §. quarto, Vazquez 1. 2. disp. 211. per totam. Ex antiquis vero tribuitur hæc sententia Alberto Magno in 4. distinct. 17. ar. 11. Sed licet dicat, in quadam consideratione infusionem gratiæ esse primam in ordine eorum, quæ in justificatione impii simul tempore fiunt, tamen nec declarat qualis sit illa gratiæ infusio, neque in quo genere causæ sit prior, & indicat esse priorem in genere causæ finalis, nam illam exprimit, & non efficientem. Allegatur etiam Paludanus eadem distinctione 17. quæstione prima, articulo primo. Sed ibi numero 4. favet contrariæ sententiæ, in numero vero duodecimo, solum conditionaliter loquitur dicens, quod si contritio a gratia elicitur, nunquam potest intelligi informis, postea vero similiter dicit, sub conditione contraria posse prius esse informem, & postea formatam. Denique tribuitur Majori in 3. d. 18. q. 2. ante medium, & Henric. quodlibet 1. q. 32. circa finem.

Suadetur Scriptura

3 Ad suadendam hanc sententiam inducuntur inprimis quædam Scripturæ testimonia, ut est illud 1. Joan. 4. *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Diligit autem nos Deus infundendo nobis habitualem gratiam; ergo prius saltem natura infunditur nobis hæc gratia, quam Deum diligamus; ergo est principium efficiens in nobis amorem Dei. Item illud ad Galatas 5. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*, dilectio autem, qua disponimur ad gratiam, multum valet, ergo illam operatur fides per charitatem habitualem. De qua etiam intelligunt illud Joan. 15. *Si quis in me non manserit:* utique per gratiam habitualem, *mittetur foras sicut palmes, & arescet*, quia sine illa non potest facere opus vitæ, quale est actus charitatis. Et ad hunc modum alia proferuntur.

Conc. Arau. & Patres in eam allegantur

4 Secundo allegantur canones Concilii Arausican. nam in 4. & 6. dicitur, voluntatis præparationem, & dilectionem Dei fieri in nobis per infusionem Spiritus Sancti, quæ infusio est eadem cum infusione gratiæ, & illa particula, *per*, causam efficientem indicat. Additur cap. 25. ubi dicit Concilium dilectionem Dei esse donum Dei: *Quia ipse dedit nobis, ut eum diligeremus, qui charitatem diffudit in cordibus nostris:* Deni que inducitur canon. 18. quia prima dilectio Dei, vel co ntritio alicujus meriti est, vel de congruo remissionis peccatorum, vel de condigno ipsius gloriæ; omnis autem actus meritorius est a gratia, dicit enim dictum Concilium canon. 18. *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant:* ergo præcedit ut causa efficiens, nulla enim alia ratio antecessionis cogitari potest. Tertio allegantur Patres, Augustinus præcipue dicens, tract. 75. in Joann. *Quomodo diligimus, ut Spiritum Sanctum accipiamus quem nisi cupiamus diligere non valeamus*. Et libro de Spirit. & liter. cap. 3. 8. & 9., quia dicit, non posse non diligere, & implere justitiam, nisi prius sanemur, & in Man. capite vigesimo, dicens. *Amat Deus, ut ametur. Cum amat, nihil aliud vult, quam amari*. Amat autem Deus infundendo gratiam; ergo præcedit in nobis gratia nostrum amorem erga Deum. Unde Gregorius homil. 30. in Evangel. dixit. *Qui mente integra Deum desiderat, profecto jam habet, quem amat, neque enim quisquam posset Deum diligere, si eum, quem diligit, non haberet*. Deus autem a justis per gratiam habitualem habetur: ergo ab illa procedit semper similis actus. Denique allegatur D. Thom. multis in locis, tamen quia in ejus auctoritate hæc sententia præcipue nititur, in cap. 14. illius mentem expendemus.

Plures rationes; Prima.

5 Rationes afferuntur plures. Prima sit, quia habitus infusus necessarius est ad efficiendum actum contritionis, dilectionis, &c. per modum potentiæ vitalis, sine qua impossibile est, actum elici; ergo Deus prius infundit habitum gratiæ, quam homo actum contritionis efficiat, quia omne agens prius inducit in passum formam, per quam debet operari, quam ei operationem tribuat. Secunda, quia impossibile est, voluntatem elicere actum supernaturalem sine interno principio sibi inhærente, sed hoc non potest esse, nisi habitus infusus: ergo. Tertia, quia si proxima dispositio ad gratiam non esset effective a gratia, non esset meritoria de condigno primæ gloriæ; consequens est falsum: ergo. Sequela probatur, quia nullus actus potest esse meritorius de condigno, nisi a gratia habituali eliciatur, quia gratia habitualis est merendi principium, teste Div. Thoma prima parte, quæstione 62. articulo secundo, ad tertium. Minor item probatur, quia alias posset aliquis adultus justificatus extra sacramentum consequi gloriam sine merito gloriæ. Hoc autem (ait quidam) est plus quam falsum, quia Concilium Tridentinum sessione sexta canon. 32. dicit, hominem justificatum per bona opera mereri gloriam, & ipsum gloriæ augmentum.

Secunda

Tertia

Alvar. disp. 66. num 5.

Quarta ratio esse potest quia ex hac efficientia habitus nullum incommodum sequitur, & alias est modus agendi magis connaturalis, & ideo non est negandus. Major probatur, quia si aliquod timeretur inconveniens, vel esset, quod determinando potentiam ad actum per infusionem habitus, tolleretur libertas; vel esset quod pugnaret cum ratione dispositionis: neutrum autem sequitur, ergo. Probatur prior pars minoris, quia sicut Deus confert prævenientem gratiam congruam sine læsione libertatis, quia infundit, quando prævidet, potentiam esse operaturam, ita potest infundere habitum de se quidem indifferenter inclinantem, infallibiliter autem operaturum secundum conditionatam præscientiam. Altera vero pars probatur, quia non repugnat habitum infusum elicere actum, qui sit proxima dispositio ad ipsum: ergo de facto elicit. Consequentia probatur, quia hic ordo, quod actus eliciatur ab habitu, saltem est maxime connaturalis: ergo sine dubio illum servat Deus, si potest simul cum causalitate dispositionis consistere. Antecedens ergo probatur ex principio philosophico, quod causæ sunt sibi invicem causæ, & sic possunt forma, & calor ignis esse mutuo inter se causæ, ita ut calor sit prior in genere causæ materialis, & posterior in genere causæ efficientis, ac proinde calor sit dispositio ad formam, & forma sit principium efficiens ipsum calorem. Quod in terminis videtur affirmare Divus Thomas tertia parte quæstione septima articulo decimo tertio ad secunda. Est etiam aliud vulgare exemplum, quia apertio fenestræ clausæ præcedit, ut necessaria dispositio ad ingressum venti, & nihilominus ventus ipse effective aperit fenestram, & ita ingressus ejus est natura prior. Ita ergo in præsenti auctores dicti philosophantur, quia gratia habitualis ingrediens animam, illam impellit effective, cum illa efficiendo contritionem, & nihilominus ipsa contritio est dispositio præcedens ordine naturæ ipsius gratiæ habitualis ingressum. Tertium exemplum esse solet de materia, & forma, quæ in suis generibus sunt sibi invicem causæ, & consequenter invicem prius, & posterius in eisdem generibus causarum.

Tria exempla

CAPUT XII.

Ultimam dispositionem ad habitualem gratiam non fieri ab habitu late probatur.

1. Asser. nostra

1 Nihilominus assero, actum illum supernaturalem, quo proxime disponitur peccator ad infusionem gratiæ habitualis, non procedere effective ab habituali gratia, seu (quia idem est) non elici a potentia mediante habitu infuso, sed mediante aliquo alio auxilio, seu adjuvante gratia. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum Bonaventur. in 4. dist. 17. 1. p. distinctionis ar. 2. qu. 2. maxime ad 1. & ibi Durand. quæst. 1. & in 2. d. 28. quæst. 5. dicit omnes in hoc convenire, quod præparatio ad gratiam non requirit aliquod donum habituale. Idem Henric. quodlib. 5. quæst. 23. idem sentit Palud.

Palud. in 4. d. 14. qu. 3. concl. 2. quem vide, tenet ibidem Richard. art. 6. qu. 1. sumitur ex Scoto qu. 2. art. 2. Gab. quæstion. 2. art. 1. Docet expresse, & de mente S. Thomæ, Capre. ibi. qu. 2. art. 3. ad primum Henric. Idem sentit Ægid. in 2. dist. 28. quæst. 1. artic. 1. & in d. 5. qu. 2. art. 2. de Angelis se disponentibus ad primam justificationem idem dicit. Idem indicat in d. 28. Argent. art. 2. non tamen rem disputat, vel satis declarat. Utrumque vero præstat optime Abulens. in cap. 19. Matth. qu. 181. in resolutione quæstioni, ad 4. Vega lib. 6. in Trident. c. 28. 29. & 35. Corduba lib. 1. qu. 2. opin. 4. in solut. ad 3. & idem aperte docet Stapleton. in proleg. 1. ad lib. 5. de Justificat. §. *An vero* & §. *Notandum*. Quid vero D. Thom. senserit in hoc puncto, in cap. sequenti inquiram, & late Mendoca quodlib. 2. Scholast. in ult. dub. num. 13. & sequentibus.

Assertio fundatur

2 Probatur hæc assertio ratione simul & auctoritate, præsertim Concilii Trid. & argumentor in hunc modum. Prima gratia habitualis, seu charitatis habitus infunditur homini, quia est contritus, vel quia toto corde per dilectionem super omnia in Deum convertitur; ergo talis contritio, vel dilectio non potest esse ab ipso habitu gratiæ, vel charitatis tanquam a principio efficiente proxime, seu eliciente talem actum. Antecedens probatum est late in superioribus, dum ostensum est contritionem, & dilectionem super omnia ita esse ultimam dispositionem ad justitiam habitualem, ut sit vera causa illius; ergo in illo genere causæ non potest hæc propositio causalis negari, *homini infunditur habitualis gratia, quia est contritus*. Consequentia vero probatur primo; quia, si contritio eliceretur ab habitu gratiæ, sequeretur manifeste, hanc causalem esse veram: *homini infunditur habitus gratiæ, ut conteratur;* hoc autem repugnat priori propositioni causali; ergo admitti non potest. Sequela probatur, quia si actus elicitur ab habitu, habitus est, qui dat vires proximas, & principales voluntati ad eliciendum talem actum; ergo infunditur talis habitus voluntati, ut per illum tales actus elicere valeat, sicut datur animæ beatæ lumen gloriæ, ut videre Deum possit, vel sicut datur homini visus, ut videat. Ex quibus exemplis facile probatur minor: nam lumen gloriæ eo ipso, quod datur animæ, ut videre possit, non potest illi infundi, quia videt, idemque est de visu corporeo: nam quia datur homini, ut videre possit, non potest ei dari, quia videt: & in universum nulla potentia fit in subjecto eo, quod eiiciat actum ejus, solum quia datur, ut possit subjectum eum actum elicere; ergo si habitus gratiæ infunditur, ut homo eliciat primum actum charitatis, vel contritionis, fieri non potest, ut homini infundatur habitus, quia ejus actum elicit. Quod optime declarat aliud exemplum de primo auxilio excitante, seu prima vocatione, illa enim datur homini, ut convertatur, & non ideo datur, quia convertitur, neque ipsa conversio, quę est effectus vocationis, potest esse dispositio ex parte hominis ad ipsam vocationem; idem ergo esset de habitu gratiæ, si daretur homini ut principium, quo possit converti, seu convertatur, vel e contrario si habitus datur homini, ut convertatur, & nihilominus per conversionem disponitur ad habitum, eadem ratione poterit homo se disponere ad vocationem per conversionem, quæ ab illa procedit, quod omnino falsum esse ex dictis in lib. 3. constat.

Confirmatio sanctorum

3 Et confirmatur hæc doctrina ex modo argumentandi S. S. Hieronymi ad Ephes. 1. & Augustin. lib. 1. de Prędest. Sanctor. ca. 17. nam ex eo quod Apostolus in dicto loco ad Ephes. 1. ait: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*, inferunt, non elegisse nos Deum, quia eramus sancti, nimirum, quia illæ duæ causales non possunt simul in eundem actum convenire. Et eodem modo Concilium Arausic. canon. 25. ex eo, quod Paulus de se dicit 1. Corinth. 7. *tanquam misericordiam consequutus a Domino, ut sim fidelis*, ponderat, & colligit, non esse misericordiam consequutum, quia fidelis erat, sentiens illas duas causales repugnare eidem actionii, seu respectu ejusdem effectus. Sic ergo in præsenti, si homini habitus infunditur quia contritus est, & non infunditur, ut conteratur, vel e converso si infunditur peccatori habitus charitatis, ut contritionem eliciat, non ei infunditur, quia contritus est. Et ratio est manifesta, quia particula, *ut*, denotat causam finalem, quæ in intentione est prior, & executione posterior, & solet ęsse effectus in genere causæ efficientis illius habitus, vel potentiæ, quæ per talem finem datur: particula autem, *quia*, denotat causam priorem in ordine executionis, quæ sit aliquo modo medium, seu principium respectu talis effectus, sive per modum dispositionis, sive per modum principii efficientis, vel physice, vel moraliter; sive impetrando, sive aliquo modo merendo; nullo autem ex his modis fieri potest, ut medium sit effectus finis: si ergo contritio est medium ad obtinendum habitum gratiæ, non est finis propter quem gratia infunditur, & consequenter neque habitus gratiæ est principium, quod ad eliciendam contritionem infunditur.

4 Hoc argumento convictus P. Vazquez dicta disputatione 211. cap. 5. num. 31. ausus est dicere, gratiam habitualem distribui singulis, non quia contriti sunt, sed ut conterantur. Ad hoc enim (ait) eam dat Deus, ut moveat arbitrium, non quia movit per contritionem arbitrium. Unde aperte negat illam causalem: quia homo contritus est, ideo illi Deus gratiam infundit, ut possit aliam sustinere, Deus infundit peccatori habitum gratiæ, ut conteratur. Hæc vero responsio, & doctrina in primis non solum est contra omnes sectatores nostræ sententiæ, sed etiam contra omnes Thomistas, & reliquos, qui primam sententiam sequuntur, omnes enim alii concedunt, contritionem esse veram causam habitualis gratiæ, & consequenter admittunt absolute loquendo, illam causalem propositionem, quia homo conteritur, gratiam habitualem Deus illi infundit, neque alium Theologum, qui hanc causalem negaverit, inveni inter eos, quos legere potui. Secundo videtur illa doctrina minus consona Conc. Trid. ex quo negativam tantum auctoritatem sumere possumus. Negativam quidem, quia sępe assignat principia, per quæ movet Deus animam, ut se disponat ad gratiam, & nunquam indicat esse habitum ipsum gratiæ, sed alia gratiæ auxilia. Sic enim sess. 6. cap. 5. docet initium justificationis in adultis sumi a vocatione, seu præveniente gratia, ut per excitantem, atque adjuvantem gratiam ad justificationem suam disponantur. Et iterum cap. 6. *Disponuntur ad ipsam justitiam, dum excitanti divina gratia, & adjuti, &c.* Ubi pondero, loqui Concilium de justitia habituali, ad illam enim se homo disponit, non per illammet, sed per aliam gratiam excitantem, & adjuvantem. Et ideo cap. 7. subjungit: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, de qua justificatione dicit esse renovationem: *per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*, utique habitualium, ut supra declaratum est; Et canon. 4. duo tantum principia requirit, ut homo se præparet, sicut oportet ad gratiam justificationis, scilicet prævenientem: *Spiritus Sancti inspirationem, & ejus adjutorium*, quod adjutorium, sicut & inspirationem a gratia justificationis, id est, habituali, distinguit. Concilium ergo quoties loquitur de gratia, quæ homini datur, ut se disponat, id est, ut conteratur, & perfecte diligat, de alia gratia loquitur ab habituali distincta, & de hac nunquam talem causalem locutionem insinuat.

Impugnatur valide

Conc. Trid. negativa auctoritas favet superiori conclusioni

5 Quin potius etiam positive docet satis clare alteram causalem locutionem, quia homo se ita disponit, ideo illi habitualis gratia infunditur. Primo dum ait: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, justificatio autem per infusionem habituum fit, ut supra ex mente Concilii probatum est, ergo si justificatio talem dispositionem consequitur, etiam infusio habitus eandem sequitur dispositionem; ergo dispositio præcedit in executione ipsa, saltem ordine naturæ, ergo præcedit ut vera causa; ergo vere etiam pronunciatur Deus infundere habitus homini, quia est sufficienter dispositus, ac subinde quia est contritus. Secundo id satis confirmat Concilium inferius in eodem

Favet etiam positive

idem cap. 7. dum loquendo de habituali justitia, dicit, *quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, & secundum propriam cujusque dispositionem, & cooperationem*. Hinc enim aperte colligitur proximam rationem, ob quam uni major, vel minor habitualis gratia, quam alteri infunditur esse propriam uniuscujusque dispositionem; ergo absolute loquendo, quia homo ita disponitur, ideo illi talis habitus infunditur. Tertio idem confirmatur ex eod. Concil. sess. 14. cap. 4. ubi docet, contritionem necessariam fuisse omni tempore, sicut nunc etiam est extra sacramentum, ad impetrandam a Deo justificationis gratiam, ideo habitualem; ergo in genere impetrantis causae verissime dicitur, quia homo contritionem habet, a Deo gratiam habitualem impetrat, vel (quod perinde est) ideo Deus illi gratiam suam tribuit. Non potest ergo juxta Concilium haec causalis locutio negari.

Confirmatio.

6 Dictus vero auctor, ut suae sententiae consulat aliam excogitavit Concilii interpretationem. Contendit enim Concilium in omnibus dictis locis nunquam loqui de contritione perfecta, nec de ultima dispositione, quae extra sacramentum fit vera causa habitualis gratiae. Sed quam aliter hoc se habeat, pluribus est in superioribus ostensum. Et profecto si res ipsa, de qua Concilium in dictis locis loquitur, attente consideretur, planum videtur, non minus in justificatione extra sacramentum, quam intra illud, locum habere. Nam quod ait contritionem fuisse omni tempore necessariam ad impetrandam veniam peccatorum, de sola contritione perfecta est in rigore verum, & ante tempus legis gratiae, & nunc etiam in justificatione, quae fit extra sacramentum. Item in eadem justificatione extra sacramentum contingit, unum resurgentem a peccato majorem gratiam recipere, quam alium, quod etiam in lege naturae, vel scripta accidebat; in illis ergo etiam locum habet, quod Concilium dicit, unumquemque recipere gratiam secundum propriam uniuscujusque dispositionem & cooperationem. Nulla enim alia causa proxima illius varietatis reddi potest; & doctrinam Concilii, cum generalis sit, illam etiam gratiae distributionem comprehendit. Idemque argumentum ex eo sumitur, quod in duobus peccatoribus poenitentiam agentibus ante sacramentum susceptum, vel etiam antequam instituerentur sacramenta, in uno sequitur gratia, & non in alio; ergo etiam in illo, qui perfectam contritionem habet, verum est illud: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, utique & non minorem. In omni ergo justificatione etiam sine reali susceptione sacramenti facta verum est, hominem justificari per habitus, quia se ad illorum receptionẽ sufficienter disposuit.

Vazquez effugium.

7 Quapropter reliqui auctores primę sententię cum negare non possint veram causalitatem contritionis perfectae, vel primi actus dilectionis circa justificationem hominis, non audent negare locutionem illam causalem, per quam eadem causalitas explicatur, scilicet, quia homo conteritur, ideo justificatur: hanc vero causalitatem contritionis in justitiam, cum alia causalitate effectiva ipsius justitiae in primum actum contritionis, seu perfectae conversionis peccatoris conciliare contendunt. Hoc tamen variis modis, & pluribus adinventis distinctionibus factum est. Primo enim quidam distinguunt inter remissionem peccatorum, & gratiam habitualem, dicuntque contritionem effici ab habituali gratia, ac propterea non infundi gratiam, quia homo conteritur, sed ut conteratur, nihilominus tamen homini remitti peccatum, quia conteritur, & ex hac parte, scilicet quoad remissionem peccatorum, justificationem consequi contritionem, & nullo modo antecedere illam, etiam ordine naturae. Atque ita contritionem non esse causam dispositivam, & effectum respectu ejusdem justificationis secundum idem, sed secundum diversa; & ita sine inconveniente veras esse illas duas causales, quia homo conteritur, justificatur, utrique quoad remissionem peccatorum, & justitiam recipit, ut conteratur utique quoad gratiae habitualis infusionem.

Primus aliorum effugiendi modus.

8 Sed responsio supponit falsam doctrinam, quia jam a nobis ostensum est, necessariam esse aliquam dispositionem ultimam in justificatione, quae fit etiam extra sacramentum, illamque esse veram causam dispositivam, non solum remissionis peccatorum, sed etiam positivae renovationis, quae in justificatione fit per infusionem gratiae, & donorum. Secundo non minus repugnat Concilio: nam cum dicit, justitiam distribui singulis secundum propriam uniuscujusque dispositionem, & cooperationem, non intelligit de justitia quoad remissionem peccatorum, sed quoad gratiae habitualis infusionem. Nam remissio peccatorum, saltem quoad culpas mortales, integra fit per quamcumque dispositionem, & cooperationem, quae perfectionem contritionis attingat, & ita distributio illa, quae fit secundum propriam uniuscujusque dispositionem, non ita cernitur in remissione peccatorum, sicut in infusione illius justitiae, quae in nobis recipitur, & est unica causa formalis, ut Concilium expresse loquitur; ergo illa causalitas dispositionis, etiam respectu habitualis gratiae, admittenda est. Quod satis etiam expresse docuit idem Concilium in principio ejusdem cap. 7. ubi cum dixisset: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*, statim declarat, quae sit illa justificatio, dicens: *Quae non sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio*; ergo quoad utramque partem consequitur dictam dispositionem.

Falsitatis arguitur.

9 Denique ratione idem ostenditur, quia repugnat, gratiam infundi sine respectu ad praeviam dispositionem recipientis, & non etiam remitti peccatum sine tali respectu. Quod quidem ad hominem evidentissimum est in eorum sententia, qui putant, remissionem peccati formalissime nihil aliud esse, quam infusionem gratiae habitualis, adeo ut etiam de potentia absoluta ab illa separari non possit: nam inde infertur evidenter, in nullo signo naturae posse esse priorem infusionem gratiae habitualis remissione peccati; ergo si gratiae infusio omnino praecedit ordine naturae ultimam dispositionem peccatoris, profecto etiam remissio peccatorum eodem modo illam praecedit, ac subinde si gratia infunditur sine respectu ad praeviam dispositionem, etiam peccatum remittitur sine respectu, quod absurdissimum est, & divinis scripturis supra inductis plane contrarium. Quod argumentum etiam in nostra sententia, ac simpliciter efficax est. Nam licet remissio peccati sit aliquo modo distincta ab infusione gratiae, nihilominus est illi intime, & connaturaliter conjuncta, & ab ea ex natura rei inseparabilis. Qui autem dat formam sine ulla praevia dispositione subjecti, etiam dat omnia consequentia ad formam sine respectu ad talem dispositionem, quia naturalis consecutio hoc postulat. Et hac ratione (ut jam dicam) si Deus infundit gratiam sine respectu ad dispositionem praeviam recipientis, etiam infundit charitatem, & alias virtutes infusas sine tali respectu, & e converso; ergo idem est de remissione peccati, quae non minus conjuncta est cum gratia, quam virtutes infusae. Et confirmatur haec ratio, quia habitualis gratia est causa formalis expellens peccatum, sed effectus est prior natura, quam operatio, quae ab eadem forma effective procedit, quia prius est, rem esse plene constitutam, & a contrariis expeditam, quam operari; ergo si gratia est simpliciter, & in omni genere prior, quam operatio, etiam remissio peccati est prior. Confirmatur secundo, quia alias peccator mereretur de condigno per contritionem remissionem peccati, quod dici non potest, ut nunc suppono ex dicendis libr. 12. Sequelam probo, quia juxta illam sententiam gratia habitualis omnino praecedit tam remissionem peccati, quam contritionem, quia haec non est dispositio praevia ad illam, ut supponitur; ergo peccator jam gratia informatus eliciendo contritionem, obtinet remissionem peccati; ergo obtinet illam ex proprio merito, quia omnes conditiones ad tale meritum necessariae in tali opere inveniuntur, ut ex dicendis in lib. 12. constabit.

Ad hominem evidens ratio.

Efficax est etiam in nostra sententia argumentum.

Confirmatur 1.

Altera confirmatio.

10 Alia responsio fundatur in altera distinctione de gratia secundum genericam, vel secundum specificam rationem gratiae: qua distinctione posita dicitur, actum contritionis, vel dilectionis super omnia procedere a gratia secundum generalem rationem gratiae, disponere vero ad illam secundum propriam, & specificam rationem gratiae sanctificantis, & remittentis peccatum, ac proinde sub priori ratione

Refert Lorcae fugam illam 2.

gratiam

gratiam infundi sine respectu ad præviam dispositionem, sed potius infundi, ut homo conteratur, & se convertat: sub posteriori autem ratione homini infundi gratiam, & remitti peccatum, quia se perfecte convertit in Deum. Sed est vana responsio & inutilis, vel chymærica distinctio; tum quia inter gradum genericum, & specificum formæ nullus est ordo naturæ, & realis causalitatis, sed ordo tantum rationis, quia in re non distinguuntur, sed ratione tantum; tum etiam, quia forma non operatur, priusquam insit subjecto, & illud physice informet secundum totam rationem suam, tam genericam, quam specificam, quia cum in re sint omnino idem, non prius informat secundum unam rationem, quam secundum aliam; ergo si gratia, ut gratia, infunditur sine prævia dispositione, non prius elicit contritionem, quam subjectum informet, etiam ut talis gratia est; ergo etiam, ut est talis, infundetur sine respectu ad præviam dispositionem, & potius ut illam eliciat tanquam dispositionem omnino consequentem, quam quia illam supponat, ut antecedentem; tum denique, quia sicut habitualis gratia distinguitur secundum rationem genericam, & specificam, ita actus contritionis, vel dilectionis distingui potest secundum rationem generalem actus gratuiti, & infusi, & specificam rationem actus pœnitentiæ, vel charitatis, at vero talis actus non elicitur prius natura secundum rationem genericam, quam secundum specificam; ergo nec potest prius natura elici a gratia secundum genericam rationem, quam secundum specificam, quia actus dilectionis v. g. ut talis est, non elicitur ab habitu secundum generalem rationem virtutis, vel gratiæ, sed a propria virtute secundum rationem specificam ejus. Est ergo omnino ficta illa distinctio, nec potest in præsenti utiliter applicari, nam quæ est proportio actus ad habitum secundum genericam rationem, eadem est secundum specificam. Unde licet fingatur, actum prius elici a gratia secundum genericam rationem, ut sic non poterit disponere ad specificam rationem gratiæ, quia ad hoc necessaria est contritio, vel dilectio secundum propriam suam rationem specificam, secundum quam elici non potest a gratia tantum secundum rationem genericam spectata. Præterquam, quod omnia supradicta de necessitate dispositionis ultimæ ad infusionem habitualis gratiæ, absolute probant illam esse necessariam ad infusionem talis formæ; ut physice fit, secundum omnem rationem ejus, tam specificam, quam genericam in illa inclusam.

Satis rejicitur.

11 Tertia responsio alia distinctione utitur. Distinguit enim inter infusionem gratiæ, ut est a Deo agente, & receptionem ejus, ut se tenet ex parte potentiæ: nam licet in re non distinguantur, constituuntur nihilominus, & distinguuntur formaliter per habitudinem ad res diversas, agens scilicet, & passum, quod satis esse censent, qui sic respondent, ut ex parte passi actus sit dispositio ad receptionem habitus, ac subinde prior illo, & non posterior, quia, ut sic, non consideratur, ut manans ab agente, sed solum ut præparans passum ad receptionem habitus, ideoque, ut sic, considerari non debet ut habens ordinem cum agente, vel principio agendi, sed præcise ut disponens passum. At vero ex parte agentis dicunt priorem esse infusionem habitus, & ita posse habitum esse principium actus, tanquam priorem ex parte agentis. Unde necesse est, ut consequenter fateantur, actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, procedere ab illa, ut infusa. Deinde subjungunt, actum ultimæ dispositionis procedere a gratia ut infusa, non vero ut jam recepta, quia procedit ab illa, ut se tenet ex parte Dei infundentis, & cum illo efficientis suam operationem. Unde ulterius consequitur, actum contritionis, vel dilectionis perfectæ non esse ultimam dispositionem ad infusionem gratiæ, quia gratia, ut infusa, est principium ejus, & nihilominus ex parte passi eundem actum esse ultimam dispositionem ad receptionem gratiæ, quia in hoc nulla est repugnantia, cum talis actus non procedat a gratia, ut recepta in anima, sed potius ipsam ad receptionem gratiæ præparet. Tandem inde concluditur, respectu gratiæ, ut infusæ, verum esse illam causalem, *gratia infunditur, ut homo conteratur*, illam vero falsam, *gratia infunditur homini, quia est contritus:* respectu gratiæ, ut receptæ, e contrario verum esse, in homine recipi gratiam, quia est contritus, illud vero falsum, hominem recipere gratiam, ut conteratur. Et hoc modo evitari putant repugnantiam, quæ inter illas causalitates invenitur, & nihilominus salvari causalitatem effectivam habitus gratiæ in illum primum actum, & causalitatem dispositivam ejusdem actus respectu ejusdem gratiæ secundum diversas rationes consideratæ. Hæc responsio magna ex parte sumi potest ex Vazquez disput. 211. cap. 3. & 4. non tamen illa omnia distincte proponit, vel admittit, neque permittit, ut fiat comparatio inter infusionem, quæ se tenet ex parte agentis, & receptionem, quæ se tenet ex parte passi, quod solum, videtur ad enervanda argumenta præcavisse, alias enim nulla est ratio, cur illa comparatio sit omnino prætermittenda, cum ab illa fere cætera pendeant. Unde nos potius supponimus, ad intelligendum ordinem naturæ inter actionem, ut actio est, & principium ejus, necessarium esse considerare respectum ex parte passi, quia si actio talis est, ut fiat per eductionem ex potentia passi, etiam ut actio est, requirit dispositionem ex parte passi, & ideo necessario est considerandum, an illa actio, etiam ut actio, possit esse prior tali dispositione, & an terminus actionis possit esse principium talis dispositionis.

Tertius modus evadendi.

Illationes in adversarios.

12 Dico ergo, prædictam responsionem non magis satisfacere, aut posse subsistere, quam præcedentes. Primo, quia falsum est, gratiam prius natura a Deo infundi, quam ab anima recipiatur, quia, ut supra ostensum est, gratia non infunditur, nisi per actionem eductivam ejus de potentia animæ, nec una actione fit, & alia unitur, sed eadem, quia non prius habet esse in se, quam in subjecto, quia non est forma subsistens, sed inexistens; ergo non prius natura infunditur a Deo, quam ab anima recipiatur, quia gratia non recipitur in anima, nisi per unionem, seu inhærentiam ad ipsam, quæ ipsa infusione fit, ut ostensum est. Et confirmatur: nam infusio, & receptio comparantur sicut actio, & passio tendentes ad eundem terminum gratiæ, actio vero, & passio in re non distinguuntur, sed sola ratione, & ideo non potest inter eas vera causalitas realis intercedere, & consequenter nec verus ordo naturæ inter eas posset considerari. Quamvis ergo secundum ordinem rationis comparari possint, & actio dici possit ratione prior, quia omnis mutatio ab agente inchoatur, ad quod actio dicit respectum, nihilominus in re non habent naturæ ordinem, sed sunt omnino simul, quia non potest gratia infundi, quin alicui subjecto infundatur, & hoc est in illo recipi.

Refellitur.

13 Hinc secundo evidenter falsum est, actum primæ dilectionis, seu contritionis procedere a gratia, ut infusa, & non ut recepta, tum quia prius est formam esse, quam operari; ergo si formæ esse sit inesse, necesse est, ut prius insit, quam operetur; ergo prius etiam debet esse recepta, quam eliciens actum; tum etiam, quia ille actus non est prius natura a gratia, quam a voluntate, sed omnino simul actus est ab utraque, tanquam ab uno adæquato principio proximo, quia talis actus est essentialiter vitalis, & simul liber, ac supernaturalis, voluntas autem prius natura debet recipere habitum gratiæ, quam per illum operari; ergo etiam gratia prius debet in voluntate recipi, quam actum ejus efficere. Probatur consequentia, quia gratia non operatur, ut forma per se separata, sed ut forma, per quam operatur voluntas; ergo necesse est, ut prius natura informet voluntatem, quam efficiat actum ejus. Quod ita etiam explicatur, quia habitus prius natura constituit potentiam in actu primo ad agendum, quam actum secundum ejus eliciat, & ideo habitus non per se operatur, sed potentia operatur per illum, & utitur illo, & quasi illum applicat libere ad operandum; ergo necessarium est, habitum prius natura recipi in potentia, ut possit esse principium efficiens actum ejus.

Falsitas secundæ illationis

14 Hinc

Falsitas tertiæ illationis ostenditur.

14 Hinc tertio falsum omnino est, contritionem, vel dilectionem esse ultimam dispositionem ad receptionem gratiæ, non vero ad infusionem. Primo, quia cum illa duo in re non distinguantur, impossibile est, dispositionem necessariam ad receptionem, non esse etiam necessariam ad infusionem, quæ non fit sine eductione, & adhæsione, ac subinde neque sine receptione. Secundo, quia in Philosophia naturali id falsum est, & repugnans, nam sicut forma ignis non potest recipi, nisi in materia disposita, ita nec agens naturale potest illam introducere, nisi eadem dispositio, ordine saltem naturæ, præcedat, idemque in cæteris formis similibus invenitur. Et ratio a priori est, quia licet actio, & passio ratione distinguantur, tamen quando actio est eductio de subjecto, eandem dispositionem requirit actio in subjecto, quam passio, quia agens non educit formam, nisi ex subjecto disposito, ideoque actio etiam, ut actio, dispositioni subjecti accommodatur.

Præcipua ratio.

15 Tertio de infusione gratiæ est hoc longe certius: nam Concilium Trident. sess. 6. sicut cap. 5. 6. & 7. dixerat, hominem se disponere ad susceptionem gratiæ, ita canon. 3. definit, hominem per auxilium gratiæ posse se disponere, *ut ei justificationis gratia conferatur*, quod perinde est, ac si dixisset, posse se ad infusionem gratiæ disponere. Et in prioribus locis absolute ait, hominem excitatum, & adjutum se disponere ad suam justificationem, & ad talem dispositionem sequi justificationem, justificatio autem in rigore actionem significat, & magis infusionem, quam receptionem indicat, quamvis utramque includat. Unde omnes causæ justificationis assignatæ a Concilio in dicto cap. 7. expressius assignantur respectu infusionis, idem ergo est de dispositione. Ratio denique id convincit, primo quia si contritio non esset dispositio ad infusionem gratiæ, neque ad receptionem esse posset. Quia contritio non est dispositio, nisi ut libere facta a potentia, non potest autem fieri a potentia, nisi prius fiat potens per habitum, juxta illam sententiam, ac subinde necessarium est, ut prius accipiat habitum, & per illum actuetur, ut supra probatum est; ergo necessarium erit, ut etiam receptio habitus prius natura fiat in potentia nondum disposita. Secundo idem ostenditur, quia Deus uni infundit gratiam, & non alteri; ergo in ipsamet infusione habet respectum ad dispositionem hominis, ut Concilium declaravit; ergo præcedit dispositio non solum ad receptionem, sed etiam ad infusionem habitualis gratiæ. Unde tandem concluditur, non solum recipi in homine gratiam, quia conteritur, sed etiam infundi homini, quia se ad talem infusionem per contritionem, vel dilectionem præparat: ac proinde sequitur, alteram causalem, homini infunditur gratia habitualis, ut se ad illam recipiendam disponat, falsam omnino esse; tum quia repugnat priori causalitati, ut probatum est; tum etiam, quia repugnat præparari ad receptionem, & non ad infusionem, cum infusio sine receptione non fiat.

Soti responsio.

16 Quartam responsionem excogitavit Soto in 4. distin. 14. quæst. 2. art. 6. & distin. 16. quæst. 2. art. 1. Cum enim intelligere non posset, ut ipsemet fatetur, eundem actum respectu ejusdem gratiæ habitualis esse priorem in genere causæ disponentis hominem ad ipsam, & esse posteriorem illa in genere causæ efficientis, existimavit hanc prioritatem, & posterioritatem esse accipiendam per respectum ad diversa principia ejusdem actus. Et ideo distinguit illum actum, ut est a solo libero arbitrio, vel ut est a gratia, & priori modo dicit, esse dispositionem ad gratiam habitualem, posteriori autem modo esse posteriorem gratia, ut sic procedit ab illa. Verumtamen responsio hæc non solum a sectatoribus nostræ sententiæ, sed etiam ab adversariis merito refutatur. Cum enim Soto considerat, actum illum, qui est ultima dispositio ad gratiam, ut a solo libero arbitrio, per particulam, *solo*, vel excludit omnem gratiam auxiliantem, & cooperantem ipsi libero arbitrio, vel excludit solam coefficientiam habitus gratiæ.

Error Pelagii.

17 Prior sensus aperte involvit Pelagianum errorem, nam ex illo sequitur, gratiam esse pedissequam liberi arbitrii, sola sua virtute operantis: itemque sequitur, actum illum, ut mere naturalem, esse ultimam dispositionem ad gratiam, quia ut est a libero arbitrio solo prius natura, quam fit a gratia, non potest esse altioris ordinis, quam sit ipsum arbitrium, ac proinde mere naturalis est. Unde etiam sequitur, Deum intuitu boni usus solius liberi arbitrii gratiam suam homini conferre, ut per eam postea talem actum perficiat in esse supernaturali, & sic principium justificationis erit ex nobis, saltem quoad hanc partem. Denique Concilium Tridentinum expresse definit, hominem ut se disponat ad justitiam, indigere gratia excitante, & adjuvante; ergo repugnat Concilio actum esse ultimam dispositionem ad gratiam, ut est a solo libero arbitrio illo modo explicato.

Aliter rejicitur.

18 Addo etiam, actum illum, qui est ultima dispositio ad gratiam, nullo modo considerari posse, ut existentem in re ipsa per efficientiam solius liberi arbitrii, quia cum sit actus supernaturalis nullo modo fieri potest a libero arbitrio solo, neque etiam potest vere considerari in aliquo priori, vel in aliquo genere causæ, ut sic factus: nec denique ipsum liberum arbitrium considerari a nobis potest, ut eliciens talem actum prius natura, quam ab aliquo principio supernaturali procedat, quia revera nunquam sic operatur, sed ad summum simul cooperando alicui auxilio gratiæ, vel motioni supernaturali, ut in lib. 5. latissime dictum est. Unde persuasum habeo, neque Sotum hunc sensum intendisse, sed posteriorem, id est, in illa priori consideratione talis actus excludere noluisse influxum, & coefficientiam auxilii specialis, sed solius habitus. Nam in priori loco §. At vero prius, sic objicit: *Aut motus ille dicitur esse dispositio ad gratiam, ut est a solo libero arbitrio cum auxilio speciali, vel ab illo, & a gratia simul justificante, &c.* ubi non obstante particula exclusiva, *Solo*, conjungit speciale auxilium: tantum ergo habitum per illam excludere voluit. Unde postea explicando suam sententiam, expresse dixit, quod *licet in eodem puncto temporis Deus moveat arbitrium per auxilium speciale, & infundat gratiam, nihilominus motio illa est dispositio & via ad infusionem gratiæ:* non ergo admittit actum sub ratione dispositionis, nisi ut procedentem a motione gratiæ.

Dispositio fit a principio gratiæ per modum moventis simul cum arbitrio.

19 Hoc autem posito sensu, necesse est, ut Soto concedat, absque efficientia habitus habere liberum arbitrium in instanti justificationis aliud principium gratiæ per modum motionis, seu actualis auxilii, quo potens est ad efficiendum illum actum, imo quo illum efficit, ut est dispositio ad habitualem gratiam. Hoc ergo est, quod nos præcipue intendimus. Quod vero Soto addit, eundem actum sic factum a voluntate cum solo auxilio, in eodem instanti effici ab habitu in posteriori naturæ, & superfluum est, & impossibile. Superfluum quidem, quia per talem efficientiam habitus nihil additur illi actui jam facto, quod sit physicum, & reale, & ipsi actui adhærens; ergo vel nulla est talis efficientia, vel superflua, si per eam tantum fit quod jam factum fuerat. Antecedens probatur, quia per efficientiam habitus non potest aliquid addi actui spectans ad substantiam ejus, quia hæc supponitur producta per auxilium, nec addi potest in eodem instanti modus intensionis; tum quia nulla forma potest in eodem instanti, in quo fit, intendi, seu augeri, ut ex Philosophia suppono, & infra tractando de intensione gratiæ ostendam; tum etiam, quia hoc ipsum in præsenti materia certius est, nam in justificatione peccatoris non necessario fit augmentatio in actibus, quibus ad gratiam homo disponitur propter solam habituum infusionem; ad hoc enim esset necessarius novus, & major conatus voluntatis, hunc autem neque necessario voluntas adhibet, cum sit libera, neque cum fundamento astrui potest, cum potius experientia ostendat, nullam fieri in homine talem mutationem, cum justificatur: tum denique, quia licet fingeretur talis gradus intensionis, ille non esset dispositio ultima ad gratiam, nec illam compleret, aut constitueret, sed esset novus fructus comparatæ justitiæ, & ita semper erit verum, actum qui est ultima dispositio ad gratiam habitualem, ab illa effective non procedere.

Si fingatur modus in actu, impugnatur.

20 Præter substantiam autem, & intensionem nullus alius modus excogitari potest in tali actu, qui in eo physice per habitum fiat, vel si talis modus fingatur, & permittatur, de illo etiam procedit argumentum. Quod dico propter modum facilitatis, quem aliqui putant esse modum actus illi adhærentem ex efficientia habitus, quod falsum, & parum intelligibile visum est. Sed esto, permittatur, quando prima productio actus est ex habitu, non tamen potest admitti in actu jam producto prius natura sine efficientia habitus, ita ut in eodem instanti, in quo sine illa facilitate supponitur productus absque efficientia habitus, addatur illi facilitas, quia potentia non facit iterum actum in eodem instanti; ergo nec potest illum facilius efficere propter solam habitus infusionem. Eademque ratio procedit de modo connaturalitatis, nam hic etiam non est aliquis modus absolutus efficiens actum, & in ipso factus, sed est habitudo ad internum, ac permanens principium, & ejusdem ordinis cum actu, quod habet connaturalem virtutem ad producendum talem actum quoad substantiam ejus. Unde tunc dicitur connaturaliter procedere, quando a tali principio substantialiter, seu quoad suam entitatem procedit, nec fingi potest alius modus connaturalitatis in actu, præter denominationem a tali habitudine. Cum ergo illa responsio supponat, actum illum, qui est ultima dispositio ad gratiam, prius natura fieri a potentia cum solo auxilio movente, & adjuvante potentiam, eo ipso supponitur, in illo priori non fieri connaturaliter; ergo non potest pro eodem instanti addi modus connaturalis productionis, quia illi duo modi sunt repugnantes, nec possunt simul tempore eidem actui convenire, nisi supponatur, eundem actum bis produci quoad suam entitatem, & substantiam, quod, ut minimum, supervacaneum est, & gratis confictum.

Ostenditur illius modi impossibilitas.

21 Unde ulterius addo, modum illum esse impossibilem, saltem secundum connaturalem cursum rerum, & in aliquo sensu, etiam de potentia absoluta, quod breviter ita ostendo. Nam in illo actu, qui est ultima dispositio ad gratiam, distingui debet qualitas, quæ est actus in facto esse, & actio, per quam fit: si ergo loquamur de actione, per quam ille actus fit a voluntate cum solo auxilio, & sine efficientia habitus, impossibile est in ordine ad quamcumque potentiam, fieri eundem actum ab habitu per eamdem actionem. Probatur, quia impossibile est pro eodem instanti vel illam actionem mutari in aliam, vel effective esse ab habitu. Prior pars manifesta est, quia non potest pro eodem instanti actio esse, & non esse; ergo nec potest prius natura esse, & posterius natura in aliam transmutari, quia per transmutationem desineret esse, & illi alia actio succederet, quod potest quidem contingere pro tempore immediato post instans productionis, non vero pro eodem instanti. Altera pars probatur, quia actio singularis, & individua in se indivisibilis est, dicitque indivisibilem, & immutabilem habitudinem ad aliud principium, a quo in primo signo naturæ procedit. Unde eo ipso, quod intelligitur habere novam habitudinem ad aliud principium, intelligitur facta mutatio in ipsa actione, quia non potest illa nova habitudo comparari sine mutatione in aliqua re, supponitur autem, non esse factam mutationem in termino actionis, quia idem actus perseverat; ergo necesse est, ut facta sit mutatio in priori actione: sed in ipsa actione non potest fieri mutatio pro eodem instanti, ut ostensum est; ergo nec fieri potest, ut actus, qui prius natura factus est per actionem prius natura dicentem habitudinem adæquatam ad voluntatem ut operantem cum solo auxilio, in eodem instanti temporis fiat ab habitu per eandem actionem, quia si additur habitudo ad novum principium, additur nova actio, impossibilis ergo simpliciter est illa efficientia habitus in actus per eandem actionem, per quam prius natura factus esse supponitur a potentia cum solo auxilio.

Actio nova sine fundamento excogitatur.

Alio igitur modo cogitari potest illa efficientia per novam actionem distinctam, non ex parte termini, quia supponitur ad eandem qualitatem actus tendere, sed ex parte principii, quia fit a distinctio principio efficiente, nimirum habitu, & hic modus fortasse non involvit absolutam contradictionem, quia simpliciter non repugnat eundem effectum fieri simul a duabus causis totalibus, & per duas integras actiones, ut in Metaphysica, & in 3. tom. in 3. pa. t. ex professo disputavi. Nihilominus tamen illud miraculosum est, & supernaturale, ideoque gratis, & sine fundamento in præsenti fingitur. Præsertim, quia neque illo modo salvatur, quod dispositio ad habitum fiat ab habitu, quia illa efficientia habitus per novam actionem impertinens est ad dispositionem, quæ jam facta supponitur a potentia cum auxilio, & tantum sub ea ratione Deum ad infundendum habitum movit. Denique habitus non influit in actum solus, neque habet actionem ab illo solo prodeuntem, quæ ad qualitatem actus terminetur, sed influit simul cum potentia utente habitu, & quasi applicante illum ad agendum, sed habitus cum infunditur potentiæ jam operanti per auxilium, non efficit simul cum potentia illam eandem actionem, quam invenit factam a potentia cum auxilio, quia illa actio indivisibilis non potest jam ab alio principio progredi, nec ad illud habitudinem dicere, ut declaratum est, nec potentia in illo instanti utitur habitu, nec applicat illum ad aliam actionem circa eundem actum eliciendum; tum quia potentia ipsa non adhibet novum conatum, nec se novo modo applicat ad agendum; tum etiam, quia si talis novus usus habitus in ipsa potentia inveniretur, potius novum actum a priori distinctum produceret, quam novam actionem circa eundem actum, sicut ergo nemo dicet, per habitum sic infusum produci novum actum distinctum a præexistente, & simul cum illo in eodem instanti temporis factum, ita nec dicere quis cum probabilitate potest, efficere potentiam cum habitu per novam, & distinctam actionem actum per aliam actionem natura priorem jam factum. Si ergo actus ille, qui est ultima dispositio ad habitum, prius natura fit a sola potentia cum auxilio, certe non fit ab habitu, licet in eodem instanti infundatur.

Idem effectus potest fieri a duplici causa totali.

Postrema evasio.

22 Superest ultima, & trita responsio, quæ utitur vulgari distinctione de prioritate, & posterioritate naturæ in diversis generibus causarum. Nam cum causæ sint sibi invicem causæ, ut Philosophia docet, & prioritas naturæ nihil aliud in præsenti sit, nihil repugnabit, eandem rem, ut causam, esse priorem natura suo effectu, &, ut effectum ejus, in alio genere esse posteriorem illo. Sic ergo ajunt in præsenti, eundem actum esse effectum factum ab habitu, & sic esse posteriorem illo in genere causæ efficientis, & nihilominus ita fieri ab illo, ut præparet subjectum ad eundem habitum, & ut sic, esse priorem in genere causæ materialis. Unde qui sic respondent indistincte applicant doctrinam illam ad habitum, & actum, sive spectentur, ut a Deo infunduntur, sive ut in anima recipiuntur: & sive actio cum actione, sive passio cum passione, sive actio cum receptione, aut receptio cum actione comparentur. Nam si habitus, & actus comparentur, ut qualitates quædam, sic habitus dicitur esse natura prior, tanquam principium efficiens qualitatem actus, & nihilominus hæc qualitas dicitur esse prior in alio genere, quia est dispositio, ut qualitas habitus animæ infundatur, illamque informet: si vero tam in habitu, quam in actu considerentur actiones, per quas fiunt, etiam in illis dicta mutua habitudo suo modo intercedet. Nam actio per quam habitus infunditur, est prior tanquam via ad principium actionis, per quam producitur actus, & consequenter etiam passio, seu acceptio habitus est eodem modo prior, quia etiam est via ad constituendum principium effectivum actionis, seu productionis talis actus secundi. E contrario vero actio, per quam fit contritionis actus, erit prior, quam infusio habitus, quia est via ad præparandum subjectum ad talem infusionem habitus. Nam cum hæc omnia, scilicet, qualitates ipsæ, & actiones in eodem instanti temporis simul fiant, nihil obstare putant, quominus eum mutua illa dependentia fiant, ex qua illæ habitudines prioris, & posterioris naturæ in diversis generibus causarum resultent.

Præcluditur evasio

23 Sed quidquid sit de aliis generibus causarum, ut de efficiente, & finali: vel materiali, & formali inter se colla-

collatis, & limitando sermonem ad formam inhærentem subjecto, quæ sit efficiendi principium, & ad dispositionem præparantem subjectum ad receptionem ejusdem formæ, omnino credimus repugnare, eandem formam per actionem, quam efficienter elicit, disponere subjectum ad introductionem, eductionem, vel receptionem ejus. Et hanc repugnantiam evidentius spectari posse credimus in dispositione morali, quæ agens ad infundendum habitum allicere, & movere debet, qualis est dispositio, de qua in præsenti tractamus. Et hoc meo judicio demonstrat principalis ratio in principio facta: nam si contritio est dispositio præparans hominem ad infusionem, vel receptionem gratiæ, per illam dispositionem obtinetur, seu impetratur a Deo talis gratia; ergo datur homini talis gratia, quia conteritur; ergo non potest eadem gratia dari ut principium ejusdem contritionis, alioqui daretur gratia, ut homo posset conteri, quod repugnat priori causalitati, ut ibidem explicatum est.

Aliud effugium. 24 Ad hoc autem respondere potest aliquis ex Alvarez supra, argumentum convincere, actum illum formaliter, & sub ratione dispositionis non fieri ab habitu, &, ut sic, esse ab auxilio, vel in naturalibus generationibus a generante, nihilominus tamen actum illum materialiter, seu entitative sumptum, fieri etiam ab habitu gratiæ, seu a forma. Sed hoc improbatur facile argumentis factis contra Sotum, quia si actus ille ut dispositio supponitur factus ab illo principio, etiam materialiter, id est, illa entitas, vel qualitas supponitur facta ab eodem principio, quia non potest esse dispositio, nisi suam entitatem habeat; ergo non recipit postea illam, etiam materialiter ab alio principio efficiente, nimirum a forma, seu habituali gratia. Potestque in præsenti hoc ipsum ex causalitate morali declarari. Nam actus ita disponit ad habitualem gratiam, ut illam a Deo de congruo mereatur, ut multi loquuntur satis probabiliter, ut infra videbimus, vel ut ab opinionibus abstrahamus, ita contritio disponit ad justitiam, ut a Deo impetret, ut loquitur Concilium sessione 14. cap. 4. ergo habitualis gratia esse non potest principium ejusdem actus contritionis: nam principium meriti non cadit sub meritum, quod ab illo est, ut est axioma receptum, quod cum proportione eandem rationem, & veritatem habet in merito perfecto, & imperfecto, seu de congruo, & similiter habet eandem rationem in impetratione, quia nemo impetrat, quod jam habet, qui autem contritionem habet, multo magis jam habet ejusdem contritionis principium; ergo non impetrat illud, ideo enim homo per contritionem non potest ipsam contritionem impetrare, quia illam jam habet; ergo multo minus potest impetrare principium contritionis, at impetrat gratiam; ergo gratia non est principium efficiens talem contritionem. Et hoc argumentum roborari potest exemplo supra adducto de auxilio excitante, quod nec mereri ullo modo, nec impetrari potest per actum ab illo procedentem, solum quia est principium actus, quo tale meritum, vel impetratio obtinetur.

Principium meriti nō cadit sub meritum.

Declaratur. 25 Secundo potest idem declarari, quia Deus infundit gratiam intuitu dispositionum ad illam; ergo non potest ille actus, qui est dispositio, esse ab eadem gratia, ut a principio efficiente. Probatur consequentia, quia Deus intuetur illum actum, ut factum a libero arbitrio, cum ratione illius vult gratiam infundere, non videt autem ut factum a solo libero arbitrio, sed ut adjutum aliquo principio gratiæ, quod non potest esse habitus, cum nondum intelligitur Deus volens illum infundere. Ad hoc argumentum

Vazq. occursus. Vazquez supra cap. 5. numer. 44. in primis dicit fere nihil continere difficultatis. Deinde respondet, Deum infundere gratiam intuitu dispositionum tempore præcedentium ipsam gratiam, & de illis tantum verum esse, gratiam dari intuitu illarum, ut jam factarum. Respectu tamen dispositionis ultimæ, quæ simul tempore est cum gratia, dicit, non dari gratiam intuitu illius, ut præsentis, id est, quia Deus intuetur illam, ut jam factam, sed dari dicit in ordine ad illam, ut futuram, non tamen quia futura, sed ut futura sit. Utraque vero responsionis pars facile expugnatur. Prior quidem, quia dispositiones tempore præcedentes infusionem habitualis justitiæ, ut tales sunt, non proxime disponunt hominem ad gratiam habitualem; ergo gratia hæc non infunditur immediate intuitu illarum, tantum enim sunt dispositiones remotæ, cum quibus gratia non habet infallibilem connexionem, donec ultima dispositio consummetur: igitur ultima dispositio jam consummata sola est, cujus intuitu proxime, ac per se gratia infunditur. Dico autem, *proxime, & per se*, quia remote etiam possunt præcedentes dispositiones concurrere, quatenus Deus intuitu illarum dat majus auxilium ad ultimam dispositionem concipiendam, tamen proxime solum intuitu illius Deus justitiam infundit, & remotus ille concursus præcedentium dispositione accidentarius est. Cujus signum etiam est, quia sine illis potest Deus subito disponere perfecte, ac proxime peccatorem ad justitiam, juxta doctrinam D. Thomæ quæst. 113. artic. 7. & nihilominus tunc, etiam infundit justitiam intuitu proximæ dispositionis: nam sic justificavit Paulum, quia statim credidit, & conversus est, vel Magdalenam, quia dilexit multum. Altera item pars supra expugnata est, quia per eam negatur, ultimam dispositionem ad gratiam esse veram dispositionem præparantem hominem ad infusionem gratiæ, & consequenter etiam negatur illa causalis propositio: *Peccatori infunditur gratia, quia est contritus*, & similiter negatur uni infundi majorem gratiam, quia melius est dispositus, quam alter, quæ omnia minus consonant veritati, & Concilio Tridentino ut supra ostensum est. Arguitur.

16 Confirmatur hoc, & declaratur exemplo adducto de gratia excitante, seu vocatione, nam Deus illam præbet homini, ut convertatur, & alicui dat vocationem congruam intuitu futuri consensus, non quia ille futurus est, sed ut fiat, & ob hanc ipsam causam talis consensus, etiam si in eodem instanti fiat, non est dispositio ad vocationem, ut idemmet auctor ibidem fatetur, & 1. part. disput. 91. cap. 6. ergo si hoc tantum modo gratia infunditur intuitu ultimæ dispositionis, ut futuræ, & ut fiat, plane illa non est dispositio præparans, sed est quædam operatio consequens, tanquam finis intentus per talem infusionem, consequens autem est omnino falsum, ut sæpe ostensum est; ergo dicendum omnino est, Deum infundere gratiam peccatori in ordine ad contritionem, non ut futuram, ut illam faciat, sed ut præsentem, & secundum naturæ ordinem jam factam. Unde consequenter dicendum est, Deum eo momento, in quo gratiam habitualem infundit, intueri scientia visionis, (ut ita rem declarem) in homine contritionem, priusquam illi gratiam infundat, hac enim ratione dicitur justificare peccatore, quia contritionem habet, juxta illud: *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, & illud *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Et hinc ulterius evidenter concluditur, in eodem signo naturæ intueri Deum in homine aliquod principium gratiæ adjuvantis distinctum ab habitu, & prius illo, a quo proxime fit contritio, & quod ordine naturæ ipsam contritionem similiter antecedit, quodque datur peccatori, ut conteratur, & non quia contritus est. Ab illo ergo principio, simul cum voluntate, & supernaturali concursu Dei procedit effective contritio, non ab habitu gratiæ, hæc enim consecutio supra contra Sotum, qui ratione coactus antecedens negare non potuit, late probata est. Confirmatur exemplo.

27 Quarto potest idem declarari exemplo augmenti habitus charitatis per actus ipso habitu intensiores: nam habitus, qui fit intensior per actum intensiorem non concurrit effective ad actum intensiorem per illos gradus intensionis, & augmenti, quos per ipsummet actum acquirit; ergo nec habitus, ut primo infusus, ratione actus potest talem actum effective producere. Consequentia videtur evidens a paritate rationis, nam actus intensior non aliter est causa intensionis habitus, quam dispositive, & meritorie, & hoc satis est, ut intensio habitus non possit esse principium effectivum intensionis habitus, sed pri- Ab augmento habitus declaratur.

mus actus est, etiam dispositio ad primam infusionem habitus, & suo modo meritum ejus; ergo est eadem utriusque ratio. Nam quod meritum augmenti habitus per intensiorem actum fit perfectum, & de condigno, meritum autem infusionis primæ gratiæ per dispositionem proximam ad illam fit imperfectum, seu impetratorium, hoc (inquam) discrimen vim illationis non minuit, quia utrumque meritum suum principium præsupponit, & ideo in utroque merito, & in impetratione æque verum est, præmium meriti non posse esse principium ejusdem meriti, nec dare actioni valorem ad merendum, vel impetrandum seipsum. Hoc autem exemplum aliqui evacuant negando assumptum; dicunt enim, habitum charitatis, etiam si fiat intensior per actus intensiores, nihilominus per illosmet gradus intensionis sibi additos esse principium efficiens illam majorem intensionem in actu, quia habitus remissus non potest intensiorem actum efficere, nisi fortasse per modum instrumenti actus intensior fit ab homine operante per habitum connaturali modo, ut agens primum principale, & non tantum instrumentale. Ita sentit Bannes secunda secundæ, quæst. 24. articulo sexto, dub. 2. ad 7. Sed est singularis sententia, quam etiam recentiores Thomistæ impugnant, quia repugnat principiis de merito, ut declaratum est, & latius dicetur in libr. 12. Quomodo autem habitus infusus possit efficere actum intensiorem, in libro sequenti explicaturi sumus.

Quorundam responsio.

Refellitur Alvar. de Auxil. disp. 66. n. 8. & disp. 68. n. 16.

28 Quinto idem confirmamus, ac declaramus exemplo habituum acquisitorum, quia fieri non potest, ut actus, per quem habitus acquiritur, effective fit ab ipso habitu; ergo nec actus supernaturalis, ratione cujus infunditur habitus, fit effective ab ipso habitu. Video statim esse obviam responsionem, negando consequentiam, & rationem assignando, quia actus effective producit habitum acquisitum, actus vero supernaturalis non ita facit suum habitum. Sed differentia inprimis est incerta, quia & de actibus infusis, qui sunt dispositiones proximæ ad habitum infusum, vel ad intensionem ejus aliqui dixerunt, effective producere, vel intendere actum, ut sequenti libro videbimus: & de habitibus acquisitis aliqui docuerunt, non produci effective per actus, sed dispositive tantum, qui nihilominus pro certo habent, tales actus præcedentes ordine naturæ non fieri ab habitu acquisito per eos, quia eo ipso, quod actus supponi debet in potentia, ut actus inducatur, necessario sequi existimant non posse habitum efficere actum, quidquid sit de efficientia habitus in actum, quia si actus supponitur etiam ut dispositio, eo ipso supponitur existens, & productus a potentia, vel aliquo alio principio distincto, & priori, quam sit habitus, ac proinde non posse fieri ab habitu. Deinde (quod maxime ad rem pertinet) etiam si verum sit illud discrimen, non obstat efficaciæ argumenti, quia non tam consideranda est actualis effectio actus infusi in habitum, quam aptitudinalis (ut sic dicam) quantum est ex parte modi præexistendi ante habitum, qui ex ea parte sufficeret ad efficiendum habitum, si aliunde haberet actus sufficientem perfectionem, aut vim activam ad habitum producendum: nam hinc optime concluditur æquiparatio, ut per se notum est. Et declarari potest in hunc modum, quia si ponamus peccatorem contritum, qui per sacramentum justificatur, in eodem instanti conteri, in quo gratiam sacramentalem recipit, tunc probabile satis est illam contritionem, ut partem sacramenti, effective producere gratiam, ut sentit D. Thom. 3. part. quæst. 89. artic. 1. ad 2. & in 4. distinct. 17. quæst. 2. artic. quinto, quæstiunc. 1. in corpore, & ad 1. & quæst. 28. de Veritat. articul. 8. ad 2. ergo contritio nunc fit ab homine cum auxilio gratiæ, ut de se habeat modum existendi aptum ad efficiendam ipsam gratiam, si aliunde non repugnaret. Et hoc certe supponere videntur omnes auctores disputantes quæstionem illam, cur actus infusus non inducat effective suum habitum? nullus enim rationem ex eo sumit, quod talis actus fit ab habitu, sed supponendo potius in actu existentiam independentem ab efficientia habitus, alias rationes quærunt, cur non sit effectivus illius.

Simile.

Evasio excluditur.

Probabile est contritionem in sacramento producere effective gratiam.

29 Ultimo addi potest generalis, & philosophica ratio. Quia effectus causæ efficientis non potest esse realis causa suæ causæ, neque in genere efficientis causæ, neque in alio genere causæ, quæ existentiam realem ad causandum in ipsa causa requirat, sed solum in genere causæ finalis, quæ ad causalitatem suam non requirit existentiam in re, sed tantum in apprehensione. At vero actus primæ contritionis, vel dilectionis est talis causa habitualis gratiæ, ut ad causandum requirat existentiam realem priorem suo effectu; ergo impossibile est, hanc eandem dispositionem esse effectum ejusdem gratiæ habitualis in genere efficientis, seu e converso, impossibile est, habitum gratiæ esse causam efficientem actus disponentis proxime subjectum ad infusionem ejusdem gratiæ. Major videtur per se nota ex terminis, quia causa efficiens ideo non potest immediate efficere, quia ut efficiat supponitur actu, & simpliciter existens, agit enim in quantum est in actu; ergo eadem ratione non potest efficere aliquam causam realem sui esse, quæ debeat supponi realiter existens. Patet consequentia; tum quia si non potest efficere suum esse, quia supponit illud, multo minus potest efficere esse suæ causæ, quod in illa ante suum proprium esse supponit; tum etiam, quia alias, saltem mediate, esset causa realis sui esse: nam efficiendo, v. g. dispositionem necessariam ad suum esse, effective pararet viam ad sui productionem, quod non minorem repugnantiam involvit. Sicut non minus repugnat aliquem generare patrem aut avum suum, quam immediate generare se ipsum: similiter ergo non magis repugnat, formam inducere se ipsam in materiam, quam effective disponere, & præparare materiam ad sui receptionem. Nam quod in illa causa media mutetur causalitas efficiens in dispositivam, parum refert, cum in causa etiam disponente prærequiratur existentia, quæ dicitur esse effective ab ipsa forma. Secus vero est in causa finali, quia, ut causet, non supponitur facta, nec existens, & ideo Aristot. solum inter finem, & efficiens posuit mutuam habitudinem prioris, & posterioris in illis diversis generibus causarum: & ad summum extenditur ad causalitatem materialem, & formalem, ut infra explicabo, & specialem rationem reddam, non tamen potest habere locum inter actum, seu qualitatem, quæ sit realis dispositio præparans subjectum ad introductionem formæ, & formam, quæ sit vera causa efficiens talis dispositionis, quia talis dispositio supponitur actu disponens, non disponit autem, nisi ut realiter existens, & producta in subjecto, illudque informans: & ideo non potest in illo fieri a forma, ad quam disponit, alias vel fieret a forma, quæ nondum est, vel forma effective præpararet subjectum ad sui introductionem, & sic vel præpararet illud antequam in illo esset, & consequenter antequam esset, quod est contra rationem efficientiæ, vel postquam in illo existeret, quod est contra rationem dispositionis præparantis materiam, nam jam supponeretur forma inducta in materia nondum præparata.

Ratio philosophica.

Augetur ratio ab exemplis.

30 Dicunt vero aliqui, non necessario supponi existentiam actualem in causa disponente, ut sic, quia causa disponens materialis est, materia autem potest causare antequam intelligatur esse, ut quidam Thomistæ dicunt, quia materia non causat, ut est in actu, sed ut est in potentia. Respondeo falsum esse assumptum, etiam in causa materiali maxime propria, quæ est materia, nam etiam illa non potest intelligi causans, nisi intelligatur existens, & producta ab aliqua efficiente causa, nam licet dicatur causare, ut est in potentia ad formam, non tamen potest causare, nisi ut est actu secundum actum, quem entitativum vocant. Quicquid vero sit de propria, & pura materiali causa, de dispositione reali est id evidentissimum: nam licet dispositio dicatur reduci ad propriam causam materialem, quatenus præparat subjectum, & ex parte illius se tenet, in re tamen ipsa disponit subjectum actuando illud, & dando illi aliquod esse, sicut calor, v. g. disponit lignum calefaciendo illud formaliter, disponit ergo actuando in suo genere; ergo non

Evasio, ejusque responsio.

Soto 2. phys. q. 3. Alvar. de Auxil. disput. 66. num. 8.

non potest intelligi causa sic disponens, nisi intelligatur existens, & consequenter producta, seu jam educta de potentia subjecti. Quod in præsenti est evidentius, quia dispositio non solum est actus actuans, & informans potentiam, sed etiam est actus secundus, & ultimus, qui maximam actualitatem requirit, est etiam actus vitalis, & liber, qui intime includit efficientiam hominis disponentis se ad gratiam, & ita talis dispositio non solum requirit actualem existentiam, & realem productionem, sed etiam supponit principium effectivum sui ipsius jam præexistens, & in actu primo constitutum, unde impossibile est, ut sit, vel præintelligatur constitutum per ipsummet habitum, ad quem talis actus disponit: ergo talis dispositio, ut sit, & fiat supponit principium effectivum talis actus, in quo habitus non includatur, & a quo actus disponens sufficienter, & actualiter procedat, & consequenter habitus postea inditus ratione talis actus illum amplius efficere non potest, ut satis contra Sotum probatum est.

Exclusio evasionis.

31 Solum superest excludenda evasio, posset enim aliquis dicere, optime quidem ex dictis concludi, gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ, non esse principium effectivum ultimæ dispositionis ad ipsam, nihilominus tamen cum hoc posse consistere, ut actus eliciatur ab habitu infuso operativo sibi proportionato, ut actus dilectionis ab habitu charitatis, & actus contritionis, seu detestationis a virtute pœnitentiæ, quia respectu illorum non est necesse: ut actus præcedant habitus per modum dispositionum. Et ita sentit, ac limitat suam sententiam Cano dicta Relect. de Pœnit. part. 1. ad 4. Sed merito ab aliis etiam Thomistis rejicitur, facile enim illa evasio præcluditur. Nam quod attinet ad habitus charitatis, & pœnitentiæ, qui maxime possent ultimam dispositionem ad gratiam efficere, illi sunt veluti proprietates consequentes gratiam, tanquam essentialem formam, ut in superioribus ostensum est cum D. Thom. 1. 2. quæst. 110. artic. 4. ad 1. & 2. & ideo actus, qui sunt ultima dispositio ad infusionem gratiæ habitualis a fortiori sunt dispositiones præviæ habitus illarum virtutum, nam dispositio ultima ad formam consequenter disponit ad proprietates consequentes formam. Item gratia prius natura infunditur homini quam charitas, v. g. ergo dispositio, quæ ordine naturæ antecedit gratiam in ratione præviæ dispositionis, multo magis antecedit charitatem, præparatque voluntatem ad illius infusionem, & receptionem; ergo sicut non potest gratia antecedere actum disponentem ad illam, ita multo majori ratione non potest antecedere charitas, ut principium efficiens illam dispositionem. Denique rationes probantes non induci gratiam, nisi in subjecto disposito, æque procedunt de habitu charitatis, quia commensuratur dispositioni recipientis, & infunditur habenti talem dispositionem, & non alteri carenti illa, unde etiam ille habitus supponit principium sufficiens ad talem dispositionem efficiendam, priusquam intelligatur habitus charitatis infusus; ergo non potest esse principium efficiens talem dispositionem. Et hæc ratio eadem proportione procedit ab habitu pœnitentiæ, & de omnibus aliis habitibus, qui gratiam consequuntur.

Ita habet habitus spei.

32 De habitu etiam spei, si aliquando infunditur prius tempore, quam gratia: eodem modo procedit ratio, vel per illationem magis immediatam. Quia talis infusio non potest contingere, nisi homini adulto, nam infantes nullum habitum infusum recipiunt, nisi cum perfecte justificantur. Homini autem adulto non infunditur habitus, nisi per actum, tanquam per dispositionem præviam, ac proportionatam, ut rationes etiam factæ probant; ideo enim habitus spei infunditur huic potius, quam illi quia hic sperat actualiter, & non ille, & similiter infunditur habitus spei magis, vel minus perfectus pro ratione dispositionis; ergo procedit eadem ratio, ob quam talis actus non potest fieri a tali habitu, quia supponitur factus. In

De fide, utraque affectione.

fide vero aliquid peculiare invenitur: nam in fide duo sunt actus, unus voluntatis, & alter intellectus, & actus voluntatis est prior, & quando est efficax, ut esse debet, necessario inducit assensum intellectus, & utrique actui suus habitus respondet, ut supra vidimus. In actu ergo, & habitu voluntatis procedit eadem ratio, quæ in aliis virtutibus infusis. Nam voluntas credendi est necessaria dispositio in adulto ad infusionem habitus piæ affectionis, & inde fieri non potest, ut illa voluntas prima sit effective ab habitu, ad quem disponit propter rationes factas. De actu vero intellectus non videtur necessarium, ut primus assensus fidei sit dispositio ad infusionem intellectualis habitus fidei, nam voluntas credendi videtur sufficiens dispositio, ut ratione illius Deus infundat statui intellectui lumen habituale fidei, quo illi voluntati obediat, & primum actum credendi eliciat: nam isto modo cessat repugnantia, quia tunc actus ille non est dispositio, neque in illo genere prior, quam intellectualis habitus fidei. Qui modus dicendi est probabilis, sed incertus: nam facile potest quis dicere, etiam primum actum credendi esse dispositionem proximam ad lumen habituale fidei, & qui hoc senserit, consequenter negare debet efficientiam in tali habitu, ut ex principiis positis facile constat.

CAPUT XIII.

Fundamentis contrariæ sententiæ satisfit.

Tripliciter exponitur locus Joan.

1 Reliquum est, ut fundamentis prioris sententiæ satisfaciamus, & in primis ad loca Scripturæ, ex quibus illud Joan. *Non quia nos dileximus Deum, sed quoniam prius ipse dilexit nos, &c.* non intelligitur de dilectione, qua nos diligit Deus gratiæ habitum infundendo, sed ad literam loquitur Joannes de illa maxime dilectione, & charitate Dei erga nos, *quæ in hoc apparuit* (ut inquit) *quoniam filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum*. Quæ charitas inde major ostenditur, quod non fuit ex meritis nostris, sed ex pura Dei benignitate. Et hoc est, quod ait: *In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum,* utique ut propterea nobis filium suum unigenitum dederit, *sed quoniam prior ipse dilexit nos, & misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris*. Possunt etiam verba illa ad dilectionem prædestinationis, & electionis divinæ, qua prius nos dilexit, quam illum dilexerimus, applicari. Denique licet applicentur verba illa ad justificationis ordinem, non oportet intelligi de dilectione Dei per infusionem gratiæ habitualis, sed de dilectione, qua nos congrue vocat, & prævenit, ut ad illum convertamur, hæc enim est prima dilectio Dei erga peccatorem in ordine executionis, ut sic dicam, & ex illa sequitur, ut homo diligat Deum convertendo se ad ipsum, & inde subsequitur conversio Dei ad hominem per dilectionem, qua illi habitualem gratiam infundit. Et in hoc sensu allegat Augustinus locum illum in libro de Gratia Christi cap. 26. & sæpe alias, & Prosper Epist. ad Ruffin.

Solutio 2.

2 Ad secundum testimonium, quod fides per charitatem operatur, respondetur etiam in conversione peccatoris per dilectionem super omnia, & contritionem, fidem per charitatem operari, non quia jam operetur per habitum charitatis, sed quia & ad actum ipsum charitatis impellit, illumque per auxilia gratiæ operatur, & quia per illum peccatorum detestationem, & confessionem operatur. Denique fides, quæ dilectionem exhibet, & per illam vim suam exercet, dicitur fides, quæ per charitatem operatur, sive dilectio illa sit ab habitu, sive ab auxilio, hoc enim parum refert ad declarandum, quæ fides utilis sit Christianis, quod ibi Paulus agebat. Unde Augustinus libr. de Spirit. & liter. cap. 32. *Hæc est* (inquit) *fides, quæ per dilectionem operatur, non per timorem, non formidando pœnam, sed amando justitiam*. Ubi de actu dilectionis, non de habitu loquitur, & illum profecto præstat, qui non per imperfectum dolorem ex metu conceptum, sed per contritionem ex perfecta dilectione in Deum convertitur.

Solutio 3.

3 Tertium testimonium ex verbis Christi: *Si quis in me non manserit*, nihil ad causam facit: nam Christus ibi non loquitur de prima unione cum ipso, per fidem etiam vivam, sed de perseverantia in ipso:

nam manere in Christo supponit esse in illo, & ille non manet in Christo, qui non perseverat in fide, & dilectione ejus, & ita licet demus, justum manere in Christo per gratiam habitualem, & illum non manere in Christo, qui gratiam habitualem non conservat, non sequitur habitualem gratiam esse principium efficiens primam unionem cum Christo per actualem dilectionem ejus. Addimus vero, etiam si sermo fit de mansione in Christo pro quocumque momento, merito dici posse, eum, qui non manet in Christo per habitualem gratiam, aridum esse, & foras esse mittendum secundum præsentem justitiam. Hoc tamen dici non potest de eo, qui per contritionem convertitur, quia statim in illo momento jam Christus in eo manet, & ipse in Christo per habitualem gratiam, & charitatem, etiam si ab illis, tunc actus conversionis non procedat. Et si quis urgeat de illo signo naturæ, in quo diligere intelligitur non dum habens habitum, respondetur in primis, aliena esse Christi verba ab his subtilitatibus, nam loquitur Christus de statu ipso spirituali, prout in re necessarius est ad salutem. Deinde dicitur, in illo signo jam hominem incipere manere in Christo per actum, quia jam tunc in Christo, & per Christum operatur, & de illo verificatur, quod Christus proxime dixerat: *Sine me nihil potestis facere*.

Concil. Arausic. explicatur.

4 Ad canones Concilii Arausicani respondetur, non solum dispositiones proximas, sed etiam remotas non fieri in nobis sine infusione Spiritus Sancti. Unde infusio illa, juxta phrasim, & sensum illius Concilii, non est sola infusio per habitus, sed etiam per excitantia, & adjuvantia auxilia gratiæ, rationes quorum auxiliorum ipsi etiam actus supernaturales, quicumque illi sint, dicuntur nobis infundi a Spiritu Sancto, & ita etiam loquitur non solum Augustinus in Epistol. 105. sed etiam Ecclesia, cum in quadam collecta orat: *Infunde nobis Domine tuæ charitatis affectum*. Et in eodem sensu non solum de habitu, sed etiam de actu dilectionis verum est, esse donum Spiritus Sancti, qui charitatem infundit in cordibus nostris: nam etiam primum actum dilectionis infundit, etiam si per habitum non fiat, sed per auxilium, ratione cujus dicitur Spiritus Sanctus dari nobis, non ut habitator, sed ut motor, ut distinguit Concilium Tridentinum sessione decima quarta, capite quarto, & hoc satis est, ut talis dilectio possit esse aliquo modo meritoria, quia a gratia actuali procedit, licet non procedat ab habituali. Probabile autem est, dictum Concilium in Canon. 18. ibi citato loqui de proprio merito de condigno, cui propria merces respondet, & sic vel tale meritum in prima contritione non invenitur, vel si aliquod ei tribuitur, non convenit illi, ut est dispositio ad gratiam, sed ut in eodem instanti per gratiam informatur, quæ informatio non est per efficientiam, sed per solam habitudinem ad personam gratam, quæ in alio actu in posteriori signo naturæ resultat ex sola sanctificatione personæ, ut in lib. 12. latius declarabimus.

Exponuntur Patres

5 Atque hinc facile respondetur ad testimonia Patrum: nam prima verba Augustini: *Quomodo diligimus, ut Spiritum Sanctum accipiamus?* prolata sunt contra Semipelagianos, qui dicebant, nos accipere Spiritum Sanctum, etiam quoad primum auxilium ex bono usu nostræ libertatis. Unde in contrario sensu subdit Augustinus, non posse nos diligere Spiritum Sanctum, nisi ipsum accipiamus, utique ut motorem saltem, & auxiliatorem. Accipere ergo Spiritum Sanctum nihil aliud est, quam accipere ab illo vires recte operandi, sive per habitum, sive per alia auxilia nobis illas conferat. Alia vero sententia Augustini, non posse nos implere justitiam, nisi prius sanemur, cum proportione accipienda est. Nam impleri potest justitia perfecte, & quoad omnia mandata, ac perseveranter, & hoc modo non valet homo implere justitiam, nisi prius sanetur perfecte per habitualem gratiam, & remissionem peccati. Potest vero aliter impleri justitia solum ad momentum per unum, vel alium actum ad justificationem necessarium, & ad hoc non est necesse, ut præcedat sanitas perfecta, & a culpa per habitualem gratiam, sed satis est, quod

Augustin. exponitur.

præcedat aliqua sanitas inchoata, & ab infirmitate, quæ confertur per auxilia gratiæ, quibus vires ad diligendum conferuntur, quibus homo per peccatum privatus fuerat. Unde sententia illa Augustini non solum de perfecta contritione, vel dilectione vera est, sed etiam de multis præcedentibus dispositionibus remotis, & de actibus fidei, spei, & aliarum virtutum infusarum, vel donorum, quæ in peccatore manente in statu peccati esse possunt: nam illos etiam actus facere non posset peccator, nisi aliquo modo sanaretur, non autem sanatur per gratiam habitualem, neque per remotionem culpæ, ut supponitur, sanatur ergo aliquo modo a debilitate, & infirmitate in operando per collationem auxiliorum, & virium. Sic ergo sanatur etiam ad contritionem habendam prius natura, quam per gratiam a culpa sanetur, licet in eodem instanti hanc etiam sanitatem consequentem accipiat. Tertium Augustini testimonium, quod Deus amat, ut ametur, optime intelligitur de amore Dei, quo præbet auxilium ad se amandum, sicut in primo testimonio Joannis ultimo loco diximus, quamvis possit cum proportione intelligi. Amat enim nos vocando congrue, ut illum diligamus per conversionem in ipsum, amat vero deinde nos infundendo gratiam, ut illum diligamus, ferendo fructus justitiæ, amat denique nos iterum, atque iterum post justificationem vocando, & alia auxilia præstando, ut illum magis, ac magis diligamus. Et simili proportione intelligenda est sententia Gregorii, qui mente integra diligit Deum, jam habere, quem amat, utique vel ut motorem, & auxiliatorem, vel etiam ut habitatorem, juxta diversos gradus, seu status dilectionis.

Aliud Augustin. testimonium.

Gregor. sententia explicatur.

Ad duas primas rationes respondetur.

6 Rationes autem illius sententiæ aliqua ex parte in lib. 6. tractatæ sunt: nam prima & secunda generales sunt de omnibus actibus supernaturalibus, qui sine habitu fiunt, & eo tendunt, ut probent, hoc esse impossibile, quod esse aperte falsum, ibi ostensum est. Unde ad primam diximus, quod licet habitus infusus sit per modum potentiæ, non est tamen integra potentia, nec ab illo habet actus supernaturalis, quod vitalis sit, vel liber, & ideo licet habitus sit necessarius ad connaturaliter operandum, nihilominus cum ex parte potentiæ hominis necessarius sit etiam proprius influxus, & per habitum solum intrinsece adjuvetur, potest Deus illud adjutorium aliter præstare, & potentia animæ cum illo adjutorio, & sine habitu ad similem actum eliciendum potest elevari. Unde propositio illa, quod agens prius inducit in passum formam, quam operationem illi tribuat, ut sit universaliter vera, debet intelligi vel de forma, quæ est totum & integrum principium operationis, vel de operatione, quæ fit a passo connaturali modo, & tunc talis operatio est omnino consequens formam, non vero disponens ad illam. Attamen in præsenti dispositio ultima ad gratiam habitualem neque fit unquam a gratia, tanquam a totali, & integro principio, neque semper fit connaturali modo, sed potest fieri per superiorem motionem extrinseci agentis, & cum præcedit tanquam dispositio necessaria ad introductionem formæ necesse est ita fieri, ut ostensum est. In secunda autem ratione petitur, per quid voluntas juvetur ad eliciendum talem actum sine coefficientia habitus, quæ interrogatio etiam de dispositionibus remotis fieri potest, & in dicto loco responsum est, aut juvari per aliquam priorem gratiam inhærentem, & actualem, vel immediate ab ipso Spiritu Sancto, quod & facile fieri potest, quia semper voluntas suum proprium influxum retinet, & satis est illum esse a principio intrinseco, & probabilius esse diximus propter rationes ibi adductas.

Diluitur primo tertia ratio.

7 Tertia ratio parvi momenti est, nam in primis incertum est, an homo cum justificatur, per ultimam dispositionem ad gratiam in eodem momento mereatur de condigno gloriam: nam (ut infra videbimus) multi negant, quorum sententia non caret probabilitate. Nec probatio in contrarium in argumento inducta efficax est: nam in primis ex illa sententia non sequitur posse adultum consequi gloriam sine merito, quia cum homo moriatur per ultimum sui esse, necesse est, ut post instans justificationis aliqua mora temporis

poris vivat, licet breviſſima, & tunc per continuationem actus poterit mereri de condigno gloriam, etiam ſi in momento juſtificationis illam non mereatur. Quæ reſponſio maxime locum habet ſecundum opinionem illorum, qui dicunt, actum contritionis non poſſe durare per ſolum inſtans, quam idem arguens ut probabilem alibi defendit. Deinde etiam ſi admittatur ſequela, nullum eſt inconveniens, poſſe aliquem adultum juſtificatum ſine ſacramento conſequi gloriam ſine merito illius de condigno. Unde enim probatur hoc eſſe impoſſibile? aut eſſe magis falſum de homine juſtificato extra ſacramentum, quam in ſacramento? nam Concilium Tridentinum ibi in probationem allegatum eo quod dicat, hominem juſtificatum per bona opera mereri gloriam, non loquitur de homine juſtificato extra ſacramentum, ſed ſimpliciter de juſtificato, & definitio illa non minus in homine juſtificato per ſacramentum vera eſt, quam in alio, ut per ſe notum eſt. Et nihilominus certum eſt poſſe hominem juſtificatum per ſacramentum conſequi gloriam ſine merito, ut patet in homine attrito, & bene diſpoſito, qui baptizatur dormiens, ſi ſtatim occidatur, ergo idem eſſe poterit in juſtificato ſine ſacramento, quantum eſt ex doctrina Concilii, eſt ergo invalida illa probatio, quia definitio Concilii eſt quaſi conditionalis, nimirum, juſtificatum mereri gloriam per bona opera, utique ſi illa habeat, ſi autem ſine illis moriatur habebit gloriam ratione gratiæ, non tamen illam merebitur. Vel aliter definitio Concilii non eſt de perſonis, ſed de operibus bonis juſtificatorum, & illa definit eſſe meritoria gloriæ, an vero omnes juſtificati, qui ſalvantur, prius habeant talia opera, Concilium non definit. Poteſt autem quis dicere contritionem primam, ut ſic, non eſſe bonum opus hominis juſtificati, ſed hominis ad juſtificationem tendentis, & ideo non eſſe meritoriam gloriæ, nam ipſum Concilium declarat, bona opera juſtificati hominis eſſe, quæ ab ipſo, ut vivo Chriſti membro, per Dei gratiam fiunt, quod proprie videtur convenire ſolis operibus, quæ conſequuntur juſtificationem, & fructus juſtitiæ dicuntur.

Alvar. de Auxil. diſp 60. n 31.

8 Secundo vero reſpondetur, admittendo, primam contritionem eſſe meritoriam de condigno gloriæ eodem temporis momento, non tamen in primo ſigno naturæ, in quo diſponit ad gratiam, & adhuc informis intelligitur, ſed in poſteriori ſigno, in quo formata per gratiam intelligitur, etiam ſi non ſit per eandem gratiam effecta, hæc enim duo diverſa ſunt, & ut actus ille per gratiam formetur, non eſt neceſſe, ut a gratia, tanquam a principio efficiente procedat, ſed ſatis eſt, ut ſit in homine grato, nam ex dignitate perſonæ ſtatim moralem quandam dignitatem conſequitur, ratione cujus formata eſſe dicitur. Neque D. Thomas in loco ibi allegato, neque in aliquo alio dixit, actum meritorium de condigno debere elici ab habituali gratia, tanquam a phyſico efficienti principio, ſed tantum dixit, debere eſſe a gratia, tanquam a principio merendi, quod eſſe poteſt per ſolam moralem informationem ſine phyſica efficientia. Sed de hoc puncto ſpecialiter diſputandum eſt in lib. 12.

Altera rationis 3. ſolutio.

S. Th. immerito ab adverſarus allegatur.

6 Quarta ratio ſupponit, non eſſe negandam habitui infuſo hanc efficientiam, ſi poteſt ſalvari ſine inconvenienti, quam ſuppoſitionem ego admitto, nego tamen poſſe conſiſtere illam efficientiam cum alio certo dogmate theologico. Unde ad priorem partem ſubſumptam de modo vitandi determinationem potentiæ ad unum, ſeu ablationem libertatis, reſpondeo, nos non uti illo argumentandi genere, fatemur enim inconveniens non ſequi, ſi habitus per modum congrui adjutorii ex illa præſcientia infundatur. Replicamus autem ex illa reſponſione ſequi actum, propter quem habitus ſic infunditur, non poſſe eſſe veram diſpoſitionem ad ipſum, quia non infunditur eo, quod talis actus factus ſit, & præexiſtat in tali potentia, ſed ut ab ipſa potentia fiat. Sicut auxilium actuale congruum, quod ex ſimili præſcientia datur, ut potentia infallibiliter operetur, dari non poteſt propter talem operationem, tanquam propter operationem. Unicum ergo inconveniens, quod vitari non poſſe credimus, illud eſt, quod in altera parte minoris proponitur, quia cum illa efficientia non poteſt vera ratio diſpoſitionis ſubjecti ad introductionem formæ ſalvari. Nam oportet duplicem diſpoſitionem diſtinguere, una eſt propria, quæ ſubjectum præparat ad formæ introductionem, ſicut in aere diaphaneitas ad recipiendum lumen, vel in ligno ſiccitas ad facile recipiendam calefactionem &c. Alia vero cogitari poteſt diſpoſitio non præparans, ſed ornans, & bene afficiens compoſitum jam conſtitutum, ut pulchritudo conſequens ex tali organizatione, & complexione dici poteſt bona corporis diſpoſitio, & potentiæ animæ dici poſſunt congruentes animæ diſpoſitiones. In præſenti ergo de propria diſpoſitione loquimur, & certum eſſe credimus, contritionem, ſeu converſionem peccatoris eſſe diſpoſitionem præparantem animam ad habitualem juſtitiam recipiendam, quod in ſuperioribus ſatis probatum eſſe ſupponimus. Loquendo ergo de hujuſmodi diſpoſitione impoſſibile eſſe credimus effective fieri a forma, ad quam diſponit, etiam in rebus naturalibus, & multo magis rebus moralibus, & gratiæ.

Quartum argumentum diſſolvitur.

Duplex diſpoſitio

10 Quod in primis declaramus exemplo voluntatis, & intellectus. Nam hæ potentiæ ſe ſe invicem movere poſſunt, nam intellectus movet voluntatem objective, ac ſubinde quaſi præparando, & applicando materiam, circa quam operatura eſt voluntas: voluntas autem movet ſuo modo effective intellectum ad operandum, quaſi actualem uſum illi imperando. Et ita ſe ſe invicem præcedunt in diverſis generibus cauſarum reſpectu diverſorum actuum. At vero reſpectu ejuſdem id fieri non poteſt, alioqui prima cogitatio intellectus poſſet eſſe ex motione voluntatis quaſi effectiva, etiamſi in alio genere ipſa præcedat proponendo objectum, quod eſt contra omnium ſententiam, quia ſtatim menti repugnat; ergo ſignum eſt, non poſſe fieri effective a re aliqua id, quod ad illius eſſe neceſſario ſupponitur exiſtens, & cauſans illam rem, in quocunque genere illam cauſet. Secundo id perſuadetur reſpondendo ad exempla in contrarium adducta. Ad primum exemplum de calore ut octo, & forma ignis, reſpondeo duplicem eſſe modum philoſophandi de ultima diſpoſitione ad formam ſubſtantialem in generatione naturali, unus eſt, ut accidentalis diſpoſitio tota præcedens inſtans generationis non pereat in inſtanti generationis, ſed conſumatur in ratione ultimæ diſpoſitionis, & maneat in genito: alius modus eſt, ut reſolutio fiat uſque ad materiam primam, & pereant omnes diſpoſitiones præcedentes in corrupto, & novæ introducantur in genito. Juxta priorem ſententiam, quæ fortaſſe probabilior eſt, dici non poteſt, diſpoſitionem ultimam eſſe effective a forma geniti, cum generans illam introduxerit toto tempore ad inſtans generationis antecedente, cui diſpoſitioni in inſtanti generationis nihil additur, niſi fortaſſe aliquod indiviſibile terminans gradum intenſionis, quod ex vi totius alterationis præcedentis reſultat, juxta illam igitur ſententiam ceſſat exemplum.

Exemplo fulcitur.

Solutio primi exempli.

11 Admittendo vero alteram, duobus item modis reſponderi poteſt, unus eſt ponendo totam illam diſpoſitionem ultimam, quæ in inſtanti generationis fit, tanquam præviam, & præparantem materiam ad introductionem formæ, & ſic negandum eſt, talem diſpoſitionem manare effective a forma geniti, ſed introduci active a generante per calorem, vel aliam ſimilem virtutem, quam in ſe habet ad præparandam materiam, in quam introducturus eſt formam, quia non poteſt manare active a forma nondum introducta, nec forma introduci poteſt in materia nondum diſpoſita, ut ſupponitur. Et hoc apud me convincunt omnia, quæ adduxi. Alius modus reſpondendi eſſe poteſt, diſpoſitiones præcedentes inſtans generationis, ſufficere ad expellendam formam contrariam, & tunc in momento generationis non eſſe neceſſariam diſpoſitionem ultimam præparantem materiam, quia materia de ſe ſufficienter eſt capax cujuſcunque formæ & per virtutem agentis talis determinata forma in ipſam materiam nudam introducitur. Et juxta hunc modum optime dici poteſt conſequenter, qualitatem illam, quæ ultima diſpoſitio dicitur, effective manare a forma, & eſſe poſteriorem illa ordine naturæ, re tamen vera non eſſe diſpoſitionem præparantem ſubjectum,

Alia reſponſio.

ctum, neque in ullo vero genere causæ esse priorem, sed esse dispositionem consequentem per modum proprietatis connaturalis tali formæ, & composito accommodatæ. Et ita etiam cessat exemplum, nunquam enim illa mutua causalitas, & prioritas, ac posterioritas realis secundum naturæ ordinem inter formam & dispositionem, etiam in rebus naturalibus, invenitur.

D. Thom. pro nobis est.

12 Neque D. Thomas pro illo exemplo citatus contrarium docet, sed potius doctrinam datam secundum ultimum dicendi modum confirmat. Nam illo argumento probare nitebatur, in Christo gratiam habitualem esse natura priorem gratia unionis, & non posteriorem, quia est dispositio ad illam. Et respondet, in generatione, quæ successive perficitur, dispositionem via generationis præcedere perfectionem, ad quam disponit, sequi autem naturaliter perfectionem; quam aliquis jam consequutus est: *Sicut calor*, ait, *quæ fuit dispositio ad formam ignis est effectus profluens a forma ignis jam existentis*. Ubi evidens est juxta doctrinam suam non loqui D. Thomam de eodem numero calore, sed de duobus, qui propter immediatam successionem per modum unius nominantur, & ita unus est calor, qui fuit dispositio prævia, qui non fuit effective a forma, & alius calor est dimanans ex forma, qui simpliciter est posterior natura, & nullo modo prior forma; unde subjungit D. Thomas hæc verba: *Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens, sicut quædam proprietas naturalis*. In quibus verbis satis indicat, proprietatem, vel qualitatem, quæ indivisibiliter manat ex forma in momento introductionis ejus, absque successione, nullo modo posse intelligi priorem forma, sed tantum ut proprietatem consequentem. Quod si hoc verum est de proprietate, quæ solum manat a forma per naturalem resultantiam, multo magis necessarium id est in actu, qui per propriam efficientiam ab actu eliceretur, nullo ergo modo potest talis actus intelligi ut prior, neque ut præparans potentiam ad recipiendum actum; ergo e contrario cum certum sit actum ultimæ dispositionis ad gratiam habere hanc prioritatem, & esse veram dispositionem præparantem ad illam, non potest intelligi manans effective ab ipsa gratia habituali, etiam secundum vera Philosophiæ principia.

Secundū exemplū improbatur.

13 Aliud exemplum erat de apertione fenestræ, & ingressu aeris: nam aer ingrediens effective aperit fenestram, & ita in genere causæ efficientis dicitur esse natura prior, cum tamen in genere causæ materialis, seu ablationis impedimenti apertio necessario præcedat. Sed non est accommodata, imo nec satis considerata comparatio: nam duo motus, seu duæ partes motus in vento aperiente fenestram, & per illam ingrediente distinguendæ sunt. Prior est motio illa, qua aer motus attingit fenestram, & impellit illam, & sic effective illam aperit, & consequenter in genere causæ efficientis est natura prior, & in nullo genere causæ posterior, quia motus mobilis ab alio impulsi nullo modo est causa impulsus, vel illius motus, quo agitatur aer, verbi gratia, seu ventus ad impellendum: alius motus aeris est, quo ingreditur per fenestram a suo loco recedentem, & hic motus supponit remotum impedimentum per apertionem fenestræ, & sic recessus fenestræ a suo loco dici potest prior natura in genere causæ materialis, seu disponentis auferendo impedimentum, sic autem ingressus aeris non est causa efficiens apertionem fenestræ, & sic nullo modo est natura prior in illo genere causæ, & ita non invenitur in exemplo aliquid, quod respectu ejusdem sit prius, & posterius natura in illis duobus generibus causarum; ergo attente considerato exemplo, non est verum, quod in eo sumitur. Et præterea illa prior pars de effectione per impulsum non potest accommodari gratiæ, nam aer est res subsistens, quæ prius moveri potest, & impellere fenestram, non illi inhærendo, sed illam fortiter contingendo. Gratia autem habitualis non potest animam movere, nec cooperari illi, nisi prius illi inhæreat, non potest autem prius inhærere, quam anima sit ad illam recipiendam proxime disposita, & ideo non potest ad ipsam dispositionem movere, vel illam efficere.

14 Dices, saltem in dicto exemplo ille secundus motus aeris ingredientis per fenestram est prior in genere causæ formalis, quam apertio fenestræ, licet sit posterior in genere causæ materialis, ut dixi. Respondetur in primis, non esse simile, quia hic agimus de causa efficiente, quæ est simpliciter prior suo effectu in omni ratione causæ postulantis existentiam realem, ut declaravi. Deinde respondetur, negando assumptum quia apertio fenestræ, vel non habet proprie causam formalem, vel illa potius est novum ubi, quod acquirit, quam ingressus aeris. Nam fenestra mota vento extrinsecus impellente fertur in alium locum, quem replet, & occupat, & quatenus hoc novum ubi est incompossibile formaliter cum primo, dici potest causa formalis illius magis secundum rationem, & modum concipiendi, quam secundum rem. Cum autem, recedente fenestra, aer ingreditur, jam non est, quod expellat formaliter fenestram jam inde motam, sed solum quasi formaliter replet locum, quem fenestra deservit, & ideo est simpliciter posterior natura, & non prior: quod si alius ordo ibi consideratur, erit rationis, non veræ causalitatis. Atque eodem fere modo expediendum est exemplum tertium de materia, & forma, quia in primis non est simile, ut dixi. Et deinde licet materialis forma simpliciter sit posterior natura, quia suam entitatem habet aliquo modo a materia, de cujus potentia educitur, & ideo illam simpliciter supponit, nihilominus materialis forma nullo modo præintelligi potest materiæ secundum esse reale suum, & veram utriusque entitatem, quia materia non pendet in sua entitate a forma, ut a priori causa, sed illam habet effective a Deo per solam creationem, sed pendet a forma, tanquam ab actu complente illam, sine quo actu secundum communem cursum natura subsistere non potest, ut latius in Philosophia tractatur.

Instantia. Solutio illius. Tertium exemplū similiter exponitur.

CAPUT XIV.

Quæ fuerit D. Thomæ sententia circa effectionem gratiæ habitualis in actum proxime ad illam disponentem.

Assertio nostra est omnino.

1 Moderni Thomistæ, quos pro prima sententia in c. 11. allegavimus, præcipue auctoritate D. Thomæ in illam sententiam ducti sunt, pro certo habentes illam fuisse a Doctore Sancto traditam, unde difficile creditu videri potest D. Thomæ discipulos illius mentem non fuisse assequutos. Nihilominus tamen assero D. Thomam sæpe docuisse, primum actum conversionis in Deum, seu contritionis, quo homo disponitur ad infusionem gratiæ habitualis, non esse effective ab habitu gratiæ, & sibi non fuisse contrarium, ac proinde nunquam docuisse talem dispositionem esse effective ab habitu, ad quem disponit. Priorem partem probo ex D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 6. ubi tractans de dispositione, qua anima proxime præparatur ad bene operandum, hac distinctione utitur: *Quia duplex* (inquit) *est præparatio voluntatis ad bene operandum, & ad Deo fruendum, & talis præparatio voluntatis non potest fieri, nisi per habitum, qui sit principium bene operandi. Alia vero præparatio voluntatis est ad consequendum ipsum habitualis gratiæ donum, & ad hoc non oportet supponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet supponere aliquod speciale Dei auxilium moventis animam ad bonum*. Hæc fere ad literam Div. Thomas, in quibus aperte docet, hujusmodi præparationem non esse ab habitu, sed ab auxilio.

Impugnatio superioris auctoritatis D. Th.

2 Respondent aliqui D. Thomam non dicere; actum illum supponere habitum, sed non supponere *aliquod aliud habituale donum*, in quo potius indicat, licet non supponat aliud, supponere ipsummet in genere efficientis. Sed hæc ponderatio excluditur in primis ex alio loco D. Thom. qui tradens eandem doctrinam, 1. qu. 62. art. 2. cum in corpore docuisset, Angelos indiguisse auxilio gratiæ ad primam conversionem in

nem in Deum, in fol. 3. declarans, qualesit hoc auxilium, dicit: *Tertia conversio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam, & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis.* Ubi non dixit aliqua alia, sed simpliciter, *aliqua*, omnem ergo habitum excludit ab efficientia primæ conversionis, in eodem ergo sensu in altero loco est loquutus. Imo dicendo, *aliquo alio*, supponit ut clarum, non posse talem conversionem effici ab eodem habitu, ad quem subjectum præparat. Accedit, quod statim aliud principium effectivum assignat, scilicet divinum auxilium animam movens; ergo voluit excludere omnem habitum. Neque enim dici potest, loquutum esse de auxilio, quod etiam cum habitu necessarium est: nam hoc etiam requiritur ad actus non præparantes ad habitum, sed procedentes ex habitu, sive in patria, sive in via, & tamen de illis longe aliter D. Thomas loquitur, dicens, quod fiunt ab habitu, de alio vero actu præparante ad habitum dicit, non esse ab habitu, sed ab auxilio; ergo de majori, & specialiori auxilio loquitur, quam cum habitu requiratur, quod supplere possit efficientiam habitus.

Notandus D. Thom. locus.

3 Tertius, & notandus locus est in 3. p. q. 85. art. 1. ad 2. ubi sic inquit: *Actus primus pœnitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet, contritio, alii vero sequentes actus pœnitentiæ procedunt jam ex gratia, & virtutibus.* In qua partitione universalis propositio exceptiva virtute continetur, scilicet, omnes actus pœnitentiæ hominis justi procedunt a gratia, & virtutibus, præter actum primum, qui est ultima dispositio ad gratiam; ergo ex sententia D. Thomæ ille actus primus non est ex gratia, ac subinde non fit ab illa effective. Unde etiam intelligitur, D. Thomam, ex eo, quod ille actus primus est ultima dispositio ad gratiam consequendam, tacite inferre, illum non esse ex gratia, quia ante illam, ac subinde sine illa factus, & existens supponitur. Nam propterea de solis sequentibus actibus docet, a gratia, quam jam supponunt, procedere. Similis locus habetur in 2. d. 284. Quartus, & satis apertus locus est in 2. 2. q. 24. art. 3. ubi D. Thom. quærit, an charitas infundatur secundum capacitatem naturalem? & partem affirmativam suadet in primo argumento, quia infunditur secundum propriam virtutem, & ante charitatem non præcedit, nisi virtus naturalis. Respondet autem per interemptionem Minoris: *Quia virtus* (inquit) *secundum quam Deus dat sua dona unicuique, est dispositio, seu præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis, sed hanc etiam dispositionem prævenit Spiritus Sanctus movens mentem hominis plus minus, secundum suam voluntatem.* Ubi aperte docet, principium illius dispositionis non esse virtutem ipsam, seu gratiam habitualem, sed Spiritus Sancti motionem præviam. Et tacite constituit differentiam inter motionem, & habitum, quod motionem præbet Deus non propter actum, qui est ab illa, tanquam propter dispositionem, sed liberali voluntate illam confert, ut homo sic, vel aliter se disponat, habitum vero non infundit pro suo solo arbitrio, sed juxta dispositionem recipientis, & ideo non dat habitum, ut homo illam efficiat, sed quia per auxilium illam fecit.

Alia loca D. Th.

Seipsum exponit D. Th.

4 Et hunc esse sensum D. Thomæ aperte declaratur ex doctrina ejusdem in 1. 2. q. 112. art. 2. ubi quærit, an requiratur præparatio ad gratiam ex parte hominis? & distinguendo respondet. *Quandoque gratiam dicitur ipsum habituale donum, quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio, quia nulla forma introducitur, nisi in materia disposita. Sed loquendo de gratia, secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium, sed potius, quæcunque præparatio in homine esse potest est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum.* In quibus verbis habemus expressum a D. Thoma, dispositionem ad gratiam esse ex auxilio, utique quod sit sufficiens principium illius sine habitu, ut in primo, & secundo testimonio ponderatum est, & inde necessario concluditur, non esse effective ab habitu, ut contra Sotum probatum est. Deinde habemus ex verbis illis argumentum efficax a paritate rationis, nam ideo ad auxilium nulla est dispositio, quia ipsum auxilium est principium dispositionis, ergo si habitus esset principium illius actus, non posset ille actus esse dispositio ad habitum; ergo in illa doctrina aperte supponit D. Thomas, actum non posse disponere, seu præparare subjectum ad suum principium, seu (quod perinde est) principium alicujus actus non posse illum, ut dispositionem, supponere. Quæ doctrina optime etiam confirmatur ex doctrina ejusdem articuli ad 2. ubi distinguit D. Thomas duplicem conversionem peccatoris, unam, quæ fit successive, in qua præparatio perfecta gratiam præcedit, aliam, quam Deus facit subito, movendo hominem ad conversionem perfectam. Et talem dicit fuisse conversionem Pauli, quia *cum esset in progressu peccati, subito* (ait) *cor ejus perfecte motum est a Deo, audiendo, & addiscendo, & veniendo, & ideo subito est gratiam consequutus.* Ubi solum pondero causalem illam, quia Paulus subito ex motione Dei conversus est, ideo gratiam est consequutus: nam ex illa evidenter sequitur, & motionem illam fuisse distinctam ab infusione gratiæ habitualis, & gratiam habitualem esse datam Paulo, quia se converterat, non ut se converteret, ac subinde non esse datam, ut principium illius conversionis.

5 Contra hanc Div. Thomæ sententiam duo, vel tria ejus testimonia objiciuntur. Primum, ac præcipuum est in 1. 2. q. 113. art. 8. ubi ex quatuor, quæ in momento justificationis concurrunt (scilicet, infusio gratiæ, motus voluntatis in Deum, & adversus peccatum, & remissio peccati) infusionem gratiæ dicit esse primam in ordine naturæ, non potest autem esse prior natura quam actus voluntatis, nisi in genere causæ efficientis, ergo ex sententia D. Thomæ gratia infusa a Deo est principium efficiens conversionem voluntatis in ipsum Deum. Respondetur, per infusionem gratiæ non intelligere Div. Thomam productionem gratiæ habitualis, sed infusionem divini auxilii, quo Deus voluntatem peccatoris ad se convertit.

Præcipua objectio ex S. Th. solvitur.

6 Primo quia in aliis locis citatis distinguit D. Th. quia interdum dicitur de habituali Dei dono, interdum de auxilio Dei moventis, sed hoc auxilium recte dicitur a Deo infundi, imo ipse Spiritus Sanctus dicitur etiam infundi, cum illud præbet juxta usitatum modum loquendi, præsertim Concilii Arausicani, & Augustini, quem supra notavimus; ergo cum omni proprietate intelligi potest de infusione auxilii cum dicitur infusio gratiæ esse prima secundum ordinem naturæ in justificatione. Cum autem hæc expositio conciliet hunc locum cum aliis D. Thomæ, & contradictionem evitet, profecto ita intelligendus est. Secundo videtur satis expresse ita se exponere D. Thomas, tum quia reddens rationem suæ assertionis, ait: *Quia in omni motu naturali prius est motio ipsius moventis*, & inde infert: *Ipsa ergo Dei moventis motio est gratiæ infusio*, motio autem Dei moventis non est infusio gratiæ habitualis, sed auxilium Dei moventis, ut & per se notum videtur, & ex phrasi, ac modo loquendi D. Thomæ in aliis locis, præsertim in eadem 2. 2. q. 109. per totam, & qu. 112. art. 2. Tum etiam quia ibidem distinguit gratiam a justitia, & dicit, gratiam esse causam remissionis peccati, & acceptionis justitiæ, quo non posset intelligi, si per gratiam intelligeret habitum, & non motionem.

De infusione auxilii loqui D. Th. dupliciter sua letur ejus doctrina.

7 Tertio, quia D. Thomas illam infusionem gratiæ, de qua loquitur, ita dicit esse primam ordine naturæ, ut ad illam nulla præcedat dispositio, sed ab illa procedat dispositio, sic enim in sua ratione dicit; *Quia in quolibet motu naturali primum est motio ipsius moventis, secundum est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis &c.* Certum est autem in motionibus naturalibus ante primam motionem moventis nullam posse intelligi præviam dispositionem introductam per actionem ejusdem agentis, ut in productione ignis ex ligno, prima motio ignis generantis est calefactio, ad quam nulla supponi potest dispositio ab eodem generante inducta. Hanc vero generalem doctrinam accom-

Suadetur tertio.

commodat Div. Thomas ad justificationem, dicens, infusionem gratiæ esse primam Dei motionem, ad quam sequitur motus peccatoris, qui est dispositio, non quidem ad illam primam infusionem, sed ad remissionem peccati; ergo sentit, ad illam primam infusionem nullam præcedere ex parte passi dispositionem, non est ergo infusio gratiæ habitualis, sed auxilii.

Probatur quarto.

8 Quarto inter illam primam infusionem gratiæ, & remissionem peccati dicit D. Thomas interponi duo instantia naturæ per duos motus voluntatis in Deum, & contra peccatum, hoc autem impossibile est intelligi, aut verum esse de infusione gratiæ habitualis, quia vel sunt omnino idem, ut multi putant, vel inter se non servant ordinem naturæ fundatum in causalitate reali, vel saltem si illum servant, est omnino immediatus, neque inter infusionem gratiæ habitualis mediare potest aliqua dispositio. Nam eadem dispositio, quæ est necessaria ad infusionem gratiæ habitualis, est etiam ad remissionem peccati, & quæ ad priorem sufficit, etiam ad posteriorem satis est, & e converso. Et similiter talis dispositio eodem modo antecedit gratiæ habitualis infusionem, quo remissionem peccati, nullo ergo modo potest inter illas intercedere, & esse prior, quam remissio peccati, & posterior, quam infusio habitus; ergo per infusionem gratiæ non potuit D. Thomas infusionem gratiæ habitualis intelligere. Quin potius cum quarto loco ponit remissionem peccati, sub illa comprehendit infusionem gratiæ habitualis, quia gratia illa est forma, per quam remittitur peccatum. Sicut etiam art. 4. remissionem peccati dixerat esse justificationem ipsam quæ est transmutatio ab statu injustitiæ ad statum justitiæ. Et similiter in eodem artic. 8. dixit remissionem peccati esse terminum, & finem, ad quem tota justificationis transmutatio ordinatur, certum est autem non ordinari ad remissionem culpæ, ut dicit puram remissionem mali, sed etiam, & maxime ad renovationem animæ internam per infusionem habitualis justitiæ: hanc ergo comprehendit D. Thomas sub remissione peccati, & in quarto signo naturæ illam constituit, ac proinde in primo signo non ponit infusionem habitus, sed auxilii gratiæ specialis.

Instantia ex eodem D. Thom.

9 Contra hanc vero expositionem objici potest, quia in solutionibus argumentorum illius art. 8. D. Th. loquens de gratiæ infusione videtur aperte intelligere gratiam habitualem, ut ad 1. cum ait, ex parte hominis justificati priorem esse remissionem peccati, quam consecutionem gratiæ justificantis. Et in solut. ad secund. cum ait: *motum liberi arbitrii ordine naturæ præcedere consecutionem gratiæ*, Respondeo, nomen gratiæ apud Div. Thomam generale esse ad habitum, & auxilium, ut ex aliis locis notavimus, & ideo illa voce interdum in una significatione uti, interdum in alia, & ex adjunctis intelligendum esse de quo gratiæ dono loquatur, an habituali, an actuali. Deinde addo justificationem incipere a gratia divinæ motionis, quæ a solo Deo est, & progredi ad motum ipsius hominis, qui etiam est actuale donum gratiæ Dei, & tendere, ac terminari ad donum habitualis gratiæ, quia hæc omnia infunduntur a Deo per modum unius tendentiæ, ideo interdum de illa D. Thomam loqui per modum unius infusionis, seu mutationis gratiæ Dei. Et hunc etiam esse morem Augustini, & Patrum notavit Stapleton. dicto prolegom. 1. ad lib. 4. de justificat. § *Notandum*, dicens: *Et si Scholastici distinctionis gratia, auxilium speciale gratiæ ab ipsa habituali gratia, tanquam diversam, & distinctam Dei operationem discreverint: tamen Sancti Patres motionem illam Dei excitantem hominem ad gratiam homini infusam, cumque gratum facientem, non duas actiones Dei, sed unam prorsus reputant, veluti & ejus terminum.* Ad hunc ergo modum loquitur D. Thomas in illo articulo de infusione gratiæ, quæ in justificatione fit, per modum unius actionis, etiamsi motionem Dei actualem, & effectionem gratiæ habitualis includat, & ita interdum loquitur indifferenter, seu abstracte de infusione gratiæ, ut utrumque donum includit, ut in illa q. 113. art. 2. & qu. 112. art. 2. aliquando vero de altera gratia determinate loquitur.

Respondetur.

10 Præcipue vero quia collatio totius gratiæ initium sumit a motione Dei, ideo dum loquitur de infusione gratiæ, ut a Deo incipit, loquitur de infusione divini auxilii, & ita loquitur in corpore primi articuli. Cum vero transfert sermonem ad terminum illius motionis, illumque nomine gratiæ appellat, loquitur de parte illius gratiæ (ut sic dicam) quæ ad habitualem gratiam pertinet, semperque addit aliquid, unde æquivocatio tolli possit. Atque ita in solutione ad primum, in prima solutione cum prius dicit, quia infusio, & remissio culpæ dicuntur ex parte Dei, ideo ordine naturæ priorem esse gratiæ infusionem, ibi eodem modo loquitur de gratia pro divina motione, & auxilio. Cum vero adjungit, ex parte hominis justificati priorem esse liberationem a culpa, quam consecutionem gratiæ, de termino justificationis, atque adeo de habituali gratia loquitur, & fortasse ad id insinuandum non dixit absolute, *consecutio gratiæ*, sed addidit, consecutio gratiæ sanctificantis. Et in secunda responsione ejusdem primi argumenti gratiam distinguit a culpa, & a justitia, dicitque *gratiam esse causam remissionis culpæ & adeptionis justitiæ*. Ubi nomine gratiæ comprehendit auxilium, quod antecedit ut causa remissionis culpæ, & adeptionis justitiæ, utrque habitualis. Ac denique in solutione ad 2. prius generatim ait, dispositionem subjecti præcedere susceptionem formæ ordine naturæ, subsequi autem actionem agentis, explicat autem quam actionem sequatur, addens, *per quam etiam ipsum subjectum disponitur*, unde nunquam dicit, actionem, per quam fit forma, ad quam præcedit dispositio, antecedere dispositionem, ut receptam in passo, sed actionem, per quam fit dispositio, ordine naturæ præcedere receptionem formæ. Actio autem illa, per quam fit dispositio, in successivis mutationibus, seu generationibus præcedit toto tempore ante instans introductionis formæ, ut capite præcedenti circa alium locum tertiæ partis quæst. 7. art. 13. ad secundum notavi, in mutationibus autem instantaneis præcedit per aliquam subitam mutationem, quæ in justificatione fit per auxilium; ut ex alio testimonio primæ secundæ, quæstione 112. articulo secundo, ad secundum paulo antea dixi. Et in eodem sensu in dicto artic. 8. ad secundum, concludit sic: *Et ideo motus liberi arbitrii ordine naturæ præcedit consecutionem gratiæ justificantis*, utique sanctificantis, quæ est ultima forma, ad quam tota illa mutatio tendit, & ideo verbo, *consecutionis*, potius, quam infusionis denotatur, & ideo subjungit: *Sequitur autem* (scilicet motus liberi arbitrii) *gratiæ infusionem*, scilicet gratiæ auxilii efficacis, hanc enim per illa verba semper significat.

11 Secundo objicitur alter locus ex q. 28. de Verit. artic. 8. ubi tractans quæstionem, an in justificatione impii motus liberi arbitrii præcedat, vel sequatur gratiæ infusionem, refutatis aliorum opinionibus, respondet in corpore: *Secundum ordinem causæ materialis, sic motum liberi arbitrii ordine naturæ antecedere gratiæ infusionem, sicut dispositio materialis formam, secundum ordinem autem causæ formalis esse e converso*, idque statim confirmat exemplo rerum naturalium, *in quibus dispositio necessitans ad formam, quodammodo præcedit formam substantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis, sed ex parte causæ formalis prior est forma in quantum perficit, & materiam, & accidentia materialia.* Hæc fere Divus Thomas, in quibus videtur expresse docere sententiam modernorum Thomistarum, ut ipsi dicunt. Respondetur nihilominus, in illo quidem loco Divum Thomam loqui de gratia habituali, & sanctificante, nam comparat illam ad formam substantialem, & in toto discursu articuli, & solutionibus argumentorum plane de illa loquitur. Nunquam tamen illam considerat, ut causam efficientem contritionis, quæ est dispositio ad illam, sed ut causam formalem perficientem illam, quæ duo confundunt Thomistæ, sunt tamen valde distincta, & ideo similia testimonia non recte allegantur. Docet ergo D. Thomas in illo loco contritionem, quæ est dispositio ad gratiam sanctificantem, dupliciter posse considerari, scilicet, ut informem, vel ut formatam, & priori modo dicit esse priorem natura in

D Thom. alibi objicitur.

Alvar. disp. 66. Veritas patefit.

suo

suo proprio genere causæ, scilicet, materialis, posteriori autem modo esse posteriorem gratia in genere causæ formalis, non quia ab illa effective procedat, hanc enim rationem Div. Thom. nunquam reddidit, sed quia per gratiam quodammodo perficitur, sic enim in exemplo rerum naturalium id declarat, dum dicit, dispositionem præcedere quodammodo ad formam substantialem, quatenus ad illam subjectum præparat: alio vero modo subsequi, quatenus forma, & materiam, & accidentia materialia aliquo modo perficit, non quidem illa in esse producendo sed quasi firmando, & confortando illa, non per specialem activitatem in illa, sed per conjunctionem quandam cum illis. Sic ergo gratia dicitur formare actum qui prius natura fuit dispositio ad illam, non efficiendo illum, vel in illum, sed solum per moralem dignitatem quam illi confert, dum incipit esse in persona sancta, & grata: sic ergo idem actus, qui secundum suam entitatem est prior natura, quam gratia ratione causalitatis materialis, dicitur esse posterior natura in genere causæ formalis, ac subinde non secundum idem, neque secundum suam entitatem, sed secundum specialem illam dignitatem, quam habere incipit per conjunctionem ad gratiam.

Objectio tertia.

12 Tertio denique objicitur locus 3. p. q.89. art. 1. ad 1. ubi ait pœnitentiæ virtutem esse effectum gratiæ, loquitur autem de habituali gratia, quia de illa dicit non esse effectum pęnitentiæ virtutis, sed pęnitentiæ sacramenti, sacramentum autem non efficit gratiam auxilii, sed habitum gratiæ.

Dilutio.

Respondeo, sicut Div. Thomas loquitur de gratia habituali, ita etiam loqui de virtute pœnitentiæ, quoad habitum, & illum dicit esse gratiæ effectu, eo modo, quo aliis locis dicit, virtutes infusas resultare ex gratia, seu ratione illius infundi. Et sic in illa solutione concludit, habitum pęnitentiæ simul cum habitibus aliarum virtutum per sacramentum pœnitentiæ causari, quia efficiendo gratiam, ratione illius, vel per illam coefficit pœnitentiam, & alias virtutes. Unde quatenus Div. Thomas ait, habitum pęnitentiæ esse gratiæ habitualis effectum, potius indicat, eundem habitum pęnitentiæ non esse causam illius actus pœnitentiæ, quo se homo ad gratiam disponit, quia si illius esset causa efficiens, mediante illo esset causa gratiæ, quod ibi D. Thom. negat. Nam de actu non poterat id simpliciter negare, unde in solutione ad 2. ait, *gratiam effective fieri virtute clavium, actum vero primum pœnitentis, scil. contritionem, esse ultimam dispositionem ad gratiam consequendam*. Et ibidem significat eundem actum pœnitentiæ, ut est pars sacramenti, posse effective producere habitualem gratiam. Imo in dicta q.28. de Verit. art. 8. ad 2. idem sentit de contritione, quatenus per eam, ut continentem in voto sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ, justificatur peccator; quod apertissime repugnaret, si actus ille a gratia habituali procederet; nullum ergo solidum fundamentum habet in doctrina D. Th. illa sententia, cum tamen priora argumenta irrefragabilia videantur.

CAPUT XV.

Utrum prima dispositio ad justificationem necessaria, sit actus fidei, & intellectus.

Actus fidei est prima dispositio ad justitiam.

1 Diximus in genere de dispositione ad justitiam, & gratiam habitualem obtinendam, eamque in humanis actibus positam esse docuimus; consequenter ergo sequitur, ut qui sint isti actus declaremus. Et quoniam illi actus, vel intellectus sunt, vel voluntatis, & intellectus prior est, ideo de dispositione ex parte illius necessaria dicere incipimus. Et in primis supponimus, primam dispositionem ad justitiam esse actum fidei. Quod est certum de fide: nam quod fides sit necessaria ad justitiam, satis expresse docuit Christus Dominus Matth. ult. *Qui non crediderit, condemnabitur*, & Paulus ad Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*, quod latius in proprio tractatu de fide ostendendum est. Quod vero illa dispositio sit prima, satis significavit Paulus ad Hebr. 11. cum descripsit, *fidem esse substantiam, seu hypostasim* (id est fundamentum) *rerum sperandarum*, & cum subjecit: *Sine fide impossibile est placere Deo*. Quod tam de persona, quam de operibus ejus Sancti intelligunt. Cum ergo sine fide nemo possit placere Deo, profecto nec justus esse potest; nam qui justus est, placet Deo, & ideo dicitur justus ex fide vivere Abac. 2. Hebr. 10. Roman. 1. & propterea Paulus in suis epistolis, præsertim ad Roman. & ad Galatas, hominem dicit justificari per fidem, tanquam per radicem, & originem justitiæ, ut Concilium Tridentinum sessione 6. capite octavo declaravit.

Stapleton lib. 8 13. refert.

2 Neque hanc fidei necessitatem hæretici diffitentur, sentiunt tamen, hanc fidem justificantem non esse opus intellectus, sed voluntatis. Dicunt enim illam esse fiduciam, qua quis firmiter credit sibi esse remissa peccata, vel non imputata, fiducia autem non est actus intellectus, sed voluntatis; ergo licet fidem exigant, non tamen in ea significatione, qua ad intellectum pertinet, sed in alia, quæ motum voluntatis importat, requirunt. Sed in primis non est de significatione vocis fidei contendendum: nam multi etiam Catholici admittunt illam significationem vocis, fidei, in qua etiam secundum morem Scripturæ dicitur fiduciam significare. Quæ sententia licet non sit certa, nec fortasse vera (ut in propria materia expendemus) non continet tamen errorem, dummodo non excludatur alia significatio, in qua specialis actus, & assensus intellectus nomine fidei in Scriptura, vel semper, vel frequentius significatur. Quod maxime patet ex illis locis, in quibus fidei actus per verbum credendi, assentiendi, vel sciendi explicatur. Nam credere nihil aliud est, quam judicare verum esse quod dicitur; hoc autem evidentissime opus est intellectus. Unde Paulus 2. Corinthios 10. loquens de fide, per quam veritatem mysteriorum credimus, ait: *Captivantes intellectum in obsequium fidei*. Et eodem sensu dixit Luc. Actor. 16. *Et verbum Domini crescebat*. Et infra: *Multa etiam turba sacerdotum obediebat fidei*, id est, subjiciebat intellectum fidei, hoc est enim proprie obedire fidei. Præterea est apertissimum testimonium Matthæi octavo, ubi cum Christus de Centurione dixisset: *Non inveni tantam fidem in Israel*, statim dicit eidem: *Vade, & sicut credidisti fiat tibi*, ubi aperte declarat Christus, Centurionem, credendo, fidem illam exhibuisse, & capit. nono, cum cæci visum ab illo peterent, interrogavit illos: *Creditis, quia hoc possum facere vobis?* cumque affirmando respondissent, ait illis: *Secundum fidem vestram fiat vobis*. Ex quo loco etiam excluditur evasio alia hæreticorum dicentium, verbum credendi etiam significare idem, ac confidere, vel fidei alterius committere, ut Lucæ 16. Christus dixit: *Si in iniquo mammona fideles non fuistis, quod verum est, quis credet vobis?* Sed licet hoc verum sit, quando, verbum credendi cadit in rem aliquam, quæ fidelitati alterius committitur, ut in citato loco, tamen quando cadit in veritatem creditam, ut quod Christus sit Deus, vel quod possit hoc, vel illud facere, non potest, nisi assensum intellectus significare. Et hic est frequentissimus usus illius verbi in Scriptura sacra, ut in citatis Matthæi locis, & quoties in Scriptura de credendo Evangelio, vel revelationi, aut veritati divinæ agitur, alia vero circumstantia rara est, & quæ ex circumstantia locorum facile dignoscitur. Accedit, quod hæc posterior significatio priorem supponit, & ab illa videtur derivata. Nam ideo aliquis rem suam alteri fidenter committit, quia illum fidelem, vel diligentem esse credit, & ita posterior significatio ex priori derivata est, illamque supponit.

Excluditur evasio hæretic.

Assert. 2.

3 Hinc ergo secundo dicendum est, illam fidem, quæ est justitiæ fundamentum, & propterea justificans dicitur, esse fidem intellectus, id est, assensum firmum, in revelatione divina fundatum. Probatur primo ex illo Joannis primo: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his, qui credunt in nomine ejus*. Fides ergo, qua credimus, est fundamentum divinæ filiationis, & justitiæ. Idemque confirmant verba Abacuc. 2. *Justus meus ex fide vivit*, ibi enim sine dubio est sermo de fide justificante, & tamen illam incredulitati opponit, dixerat enim. *Qui incredulus est non erit recta*

cta anima ejus in semetipso, & subdit: *Justus autem meus ex fide vivit*; ergo hæc fides est credulitas, quæ sine dubio ad intellectum pertinet, sicut & incredulitas. Secundo ex Paulo in epist. ad Hebr. nam cum c. 10 eadem verba Abacuc. retulisset, subdit in c. 11. *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Ubi, & fidem illam ita describit, ut & illam ab spe, ac subinde a fiducia distinguat, eamque fundamentum, & basim ejus esse doceat. Hic est verior sensus illius primæ partis: *Sperandarum substantia rerum*, seu *hypostasis*, ut habent Græca, id est, basis, & fundamentum, ut in materia de Fide latius explicabimus: in altera vero parte eandem fidem intellectui tribuit, dum ait, esse *argumentum non apparentium*, id est, firmus assensus, quo creduntur, quæ non videntur, ut Theologi omnes, & Patres intellexerunt, quos in propria materia referemus. Nomine enim argumenti, probationem, seu medium, quo intellectus ad assentiendum inducitur, significare solet; effectum enim ipsum, qui est firmus assensus, Paulus judicavit, ut Anselmus, & Div. Thom. notarunt. Et ideo statim subdit: *Fide intelligimus aptata esse secula verbo Dei.* Est ergo fides actus intelligendi. Et inter exempla, quæ adducit, multa clare pertinent ad intellectum, ut de Abraham statim videbimus. Et de Isaac, Jacob, ait, fide benedixisse filios, de futuris utique prophetando, & prædicendo, quæ credebant, & sic de cæteris. Ac denique cum ibidem dixisset: *Sine fide impossibile est placere Deo*, subdit: *Credere enim oportet, quia Deus est, & inquirentibus se remunerator sit.* Ubi & effectum formalem illius fidei declarat esse credere, & ex objecto credendi, quia Deus est, & quod remunerator sit, evidens constat, illud credere actum esse intellectus.

Amplius roboratur assertio. 4 Tertio ex Paulo ad Roman. 4. idem convinci potest, nam fidem, per quam Abraham justificatus fuit, per actum credendi declarat ex illo Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam.* Quid autem crediderit, exponit infra dicens: *Credidit Deo, qui vivificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt tanquam ea, quæ sunt, qui contra spem, in spem credidit, ut fieret pater multarum gentium.* Et infra. *Et non infirmatus est fide, nec consideravit corpus suum emortuum, &c.* Et infra: *In promissione Dei non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide, dans gloriam Deo, plenissime sciens, quia quæcunque promisit, potens est, & facere, ideo & reputatum est illi ad justitiam.* Ex quibus verbis multiplex argumentum desumere possumus. Primum, & evidentissimum est,

Ratio evidens. quia licet fiducia sit necessaria ad justificationem (ut infra dicemus, & colligi potest ex illis verbis, *Non hæsitavit diffidentia*) non potest ipsa esse prima illa fides quæ tanquam fundamentum, & radix justificationis exigitur, quia fiducia voluntatis necessario debet fundari in fide intellectus, ideo enim alicui, sive affirmanti, sive promittenti confidimus, quia illum veracem esse credimus; ergo non potest fiducia esse fundamentum, sed fides illa, in qua ipsa fundatur. Et hoc est, quod Paulus ait *contra spem*, utique propriarum virium, *in spem credidit*, id est, credidit Deo, ut in eo speraret, & ideo subdit: *Non hæsitavit diffidentia, sed confortatus est fide.* Quæ verba inducunt

Apertus error hæreticorum exploditur. a contrario hæretici, ut ostendant, fiduciam esse fidem. Sed aperte errant, quia Paulus non dicit, credere esse non diffidere, sed esse causam, & radicem non diffidendi, seu confidendi. Quod etiam docet clarissime ad Ephes. 3. *In quo* (scilicet Christo Jesu) *habemus fiduciam, & accessum per confidentiam per fidem.* Ubi aperte illa duo distinguit, & fiduciæ fundamentum dicit esse fidem. Et similiter 1. Timot. 3. ponit fiduciam in fide, *quæ est in Christo Jesu.* Quod autem hæc fides, qua confortatus est, sit intellectus, multis modis declarat. Primo, proponendo ejus objectum dum ait: *Credit Deo qui vivificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt.* Secundo, quia illam concepit, quoniam non *consideravit corpus suum emortuum*, sed Dei omnipotentiam. Et hoc est, quod tertio subdit: *Plenissime sciens, quia quæ promisit, potens est & facere*, ubi etiam participium, *sciens*, intellectus actum indicat manifeste, posuit vum autem pro participio, *credens*, ad denotandam fidei firmitatem? sic enim fides propter certitudinem, & infallibilitatem solet interdum scientia vocari, ut Luc. 1. *Ad dandam scientiam salutis.* Quæ verba, & similia satis etiam confirmant, fidem justificantem esse salutarem scientiam, ac proinde ad intellectum pertinere. Præterea hoc confirmant alia verba ejusdem Pauli de eodem Abrah. ad Hebr. 11. *Fide obtulit Abraham Isaac, cum tentaretur, &c.* Et infra: *Arbitrans quia, & a mortuis suscitare potens est Deus*, ubi verbum, *arbitrans*, intellectus actum etiam significat, & pro verbo sciendi, aut credendi positum est.

5 Quarto possumus ratione simul, ac Concilii Tridentini, & Patrum auctoritate eandem veritatem confirmare. Fundatur quarto. Nam fides justificans est fides illa, quæ est Theologica virtus, seu actus ejus, sed illa non est fiducia; ergo firma credulitas, seu assensus intellectus. Consequentia clara est ex sufficienti partione, seu enumeratione, tantum enim inter illa duo controversia cum hæreticis versatur. Major sumi potest ex Paulo 1. Cor. 13. dicente: *Nunc autem manet fides, spes, charitas, tria hæc*, ubi ex communi omnium Patrum, & catholicorum sensu tres numerat virtutes Theologales ad justificationem maxime necessarias, & inter eas primum locum fidei tribuit. Unde etiam Concilium Tridentinum Paulum imitans sess. 6. cap. 6. in ordine justificationis primum ponit actum fidei, quem sic declarat: *Fidem ex auditu concipientis libere moventur in Deum credentes vera esse, quæ divinitus revelata, & promissa sunt.* Postea vero cap. 7. addit, in ipsa justificatione accipere hominem, *fidem, spem, & charitatem. Nam fides* (inquit) *nisi ad eam spes accedat, & charitas non perfecte unit hominem Christo.* Et D. Augustinus eundem locum tractans sermon. 53. de Tempore, de fide ait: *Primum homini Christiano necessaria est*, & postea subdit: *Per ipsam discitur veritatis scientia, & percipitur cognitio divinitatis, &c.* Postea vero subdit: *Post hanc fidem, spem firmam habere discite, quæ animum nostrum ad invisibilia trahit, & intentiones nostras in cœlestia desideria inserit.* Ubi clare fidem intellectui tribuit, & illam ponit, ut fundamentum spei, seu fiduciæ. Imo in libro 6. de Prædestinat. Sanctorum, ut ostendat, initium salutis non esse ex nobis, sic fidem, describit in c. 2. *Credere est cum assensione cogitare*, quod aperte est intellectus, & lib. de Spir. & liter. c. 9. quod Paulus ait, justitiam esse per fidem Christi, exponit, id est, per fidem, *qua credimus in Christum*, quæ sine dubio est fides Theologica, de qua etiam in cap. 11. exponit illud; *Justus ex fide vivit.*

6 Certa ergo est illa propositio major. Minor autem non minus certa est, tum ex eisdem testimoniis. Protenditur ratio superior. Nam Concilium Tridentinum in dicto c. 6. post prædictam fidem subjicit timorem, & deinde addit: *In spem eriguntur fidentes, Deum per Christum propitium fore.* Ubi declarat, & spem idem esse cum fiducia, & illam non esse fidem propriam, sed in illa fundari, ut c. 7. amplius declarat, & c. 8. de eadem fide a fiducia distincta exponit, quod Paulus sæpe docet, hominem per fidem justificari, utique tanquam per initium, fundamentum, & radicem justitiæ. Ideoque in canon. 13. damnat dicentes, fidem justificantem nihil aliud esse, quam justitiam. Et similiter Augustinus libr. 83. Quæstion. q. 41. fiduciam tribuit voluntati, & in dicto sermon. 53. de Tempore, fiduciam in Deum sentit esse spem ipsam, quam fidei, tanquam fundamento superimponit. Unde Hilar. lib. 8. de Trinitat. ante medium, *spem dixit esse stipendium fidei.* Ratio denique supra tacta, & in Paulo fundata id convincit quia firmitas spei, seu fiduciæ, ex certitudine fidei nascitur; ergo distinguntur tanquam causa, & effectus; est autem fides intellectus causa fiduciæ voluntatis, & ideo illa est fides justificans, seu justitiæ fundamentum.

7 Unde tertio dicendum est, hanc fidem intellectus esse primam dispositionem ad justitiam. Assertio 3. Ita docet Concilium Trident. dict. c. 6. 7. & 8. & ipso nomine fundamenti, radicis, & originis est clara. Et ita est summo consensu a Catholicis recepta, nec indiget alia probatione præter supra adductas. Quia in Scriptura hoc est primum opus, quod ab hominibus postulatur,

latur, ut justificari possint, Marc. ult. *Qui crediderit*, Et Joan. 6. cum interrogassent turbæ, *quid faciemus?* respondit Christus: *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum*, & ideo etiam dicitur justus ex fide vivere, & non posse Deo, placere sine fide, ut alia omittam. Et ratio est illa, quia omnis bona operatio ab intellectu inchoari debet. Hæretici autem, ut in suo errore de imputativa justitia persistant, & ne opus nostrum aliquid ad justificationem conferre videatur, licet fidei necessitatem maxime prædicent, negant illam esse præparationem, aut dispositionem ad justitiam, sed applicationem, seu apprehensionem justitiæ nominant. Sed fundamentum hæreticorum de imputativa justitia refutatum est, & aliud de speciali fide justificante in capite sequenti impugnabitur. Alioqui autem manifestum est, fidem requiri, ut viam necessariam ad Deum, juxta illud, *Antecedentem ad Deum oportet credere, quia est*, & ut necessaria conditio ad cætera pietatis opera, juxta illud ad Rom. 10. *Quomodo invocabunt eum, in quem non crediderunt*. Et hoc est esse moralem, ac primam dispositionem ad justitiam, neque amplius de voce neque etiam de fundamentis hæreticorum contendere necessarium est; nam ad summum probant, aliquam fiduciam esse necessariam, ut illud Matth. 9. *Confide fili*, & similia, illa vero supponit fidem in intellectu, & qualis ipsa futura sit, infra dicetur.

Hæreticorum error ut illum tueantur.

CAPUT XVI.

Quæ fides, seu cujus objecti sit fides justificans?

Triplicē fidem distinguunt hæretici.

1 HÆc est altera, & una ex præcipuis controversiis cum hæreticis in materia de justificatione. Distinguunt enim illi in primis triplicem fidem, miraculorum, historiarum, & promissionum. Rursusque fidem promissionum distiguunt in generalem, & specialem, quarum prior ad omnes pertinet, est enim de promissionibus Dei, prout ad omnes pertinent, ut est illa: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit salvus erit. Qui manducat hunc panem, vivet in æternum*, & similes. Posterior vero dicitur specialis fides, per quam unusquisque sibi applicat cum omni certitudine promissionem illam generalem: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei* Rom. 4. credendo nimirum, firmissime, & sine hæsitatione propter Christum sibi non imputari, quicquid egerit, vel peccaverit, & ideo absolute, & sine remissione sibi esse remissa peccata præterita, & non imputari quæ quotidie committit. Hanc ergo fidem particularem dicunt hæretici esse fidem justificantem, ac proinde objectum justificantis fidei in unoquoque homine esse, non imputari sibi peccata per Christum, ac subinde se esse justum, & innocentem apud Deum, non quia vere, & in re, vel careat peccatis, vel justitiam habeat, sed quia sibi non imputantur propter justitiam Christi sibi per fidem illam applicatam.

Magis evolvitur sectatorū error.

2 Neque vero ita huic speciali fidei justificationem tribuunt, ut aliam fidem historiarum, & promissionum excludant, illam enim etiam admittunt, & ad illam specialem supponi fatentur, negant tamen illam justificare sine hac speciali, & ideo hanc solam justificantem appellant. Ac denique hanc ipsam specialem fidem, ut diximus, non in solo assensu intellectus sed in voluntate præcipue constituunt, quam fiduciam appellant, quæ supponit quidem assensum firmum omnium Christi promissionum, addit autem voluntatem quiescendi in Christo, ejusque justitia, volendo sibi imputari cum firma spe, quod eo ipso sibi justitia Christi imputatur, & propter illum propria peccata non imputantur. Unde ex illa fide generali, & hac voluntate videntur velle, ut sequatur etiam firmus assensus, quo unusquisque justificatus credere debet, se esse justificatum. Hæc videtur esse in substantia sententia de fide justificante, ejusque objecto. Protestantium hujus temporis, quantum ex auctoribus illam referentibus colligere possum, quamvis tanta sit inter eos explicationum, seu propriarum imaginationum varietas, ut vix aliquid certum de eorum mente dicere possimus. Fundamenta vero hujus erroris nulla sunt præter illa, quibus probare nituntur non esse in nobis veram justitiam, sed imputatam, & hoc ad gloriam Christi pertinere, de quibus satis dictum est. Vel quibus probare nituntur solam fidem sine operibus justificare, quia inde non male inferunt suam specialem fidem: nam si opera non sunt necessaria, optime sequitur, cæteras promissiones Dei, si illas credamus, habere in nobis effectum, ac proinde sequi ex illis fidem certam propriæ justitiæ. Sed nos illum etiam errorem impugnabimus in capite sequenti, & ideo illis hæreticorum fundamentis nihil in præsenti adjungere necesse est.

Fundamētum hujus erroris.

Assertio de fide inepta divisio hæreticorum refutatur

3 Dicendum ergo in primis est, fidem justificantem esse catholicam fidem, quæ in objecto suo, & dogmata, & historias, & promissiones comprehendit. Assertio est certa de fide, ut statim probabimus. Nunc breviter ostenditur, primo ex refutatione ineptæ divisionis triplicis fidei ab hæreticis sine fundamento, vel utilitate introductæ. Primo quidem quia inter illa membra, præsertim inter duo ultima, sola materialis distinctio esse potest: quamvis enim & historiæ de rebus præteritis, & jam factis, & promissiones de rebus futuris nobis per fidem proponantur, non creduntur a nobis, nisi quatenus a Deo revelantur, & ideo eadem fide creduntur. Imo si attente res consideretur, uno & eodem actu fidei utrumque interdum creditur. Nam cum credimus promissioni divinæ, simul credimus, promissionem esse factam, quod ad historiam pertinet, & promissionem esse implendam, quæ vocatur peculiaris fides promissionis: non est ergo talis, quæ a fide historiæ separari possit; inepte ergo distinguuntur. Nam licet fides historiæ non contineat promissionem, id parum refert ad negotium justificationis. Et ideo etiam ex hac parte inutilis est distinctio.

Divisio illa diminuta ostenditur.

4 Accedit, quod in rigore est diminuta divisio, nam præter historias, & promissiones multa alia sunt nobis revelata, ut Deum esse trinum, & unum, & similia, quæ historiæ non sunt, sed proprio nomine dogmata, seu mysteria fidei appellantur, & sine dubio pertinent ad fidem justificantem, id est, ad salutem necessariam. De illa enim loquebatur Christus, cum discipulis dicebat: *Creditis in Deum, & in me credite*, Joannis 14. & aliis locis infra citandis. Addendum ergo esset aliud membrum de fide dogmatum, tunc autem consequenter posset hæc ipsa fides in plures distingui, quia in dogmatibus est magna varietas, nam quædam ad divinitatem Dei spectant, alia ad humanitatem, quædam omnino supernaturalia sunt, alia lumine naturæ cognosci possunt, ut Deum esse, animam esse immortalem, inter quæ non minor ratio distinctionis, quam inter historias, & promissiones intervenit. Quod si forte dicant hæretici sub historiarum fide comprehendi fidem omnium rerum, ac mysteriorum, quæ promissiones non sunt, profecto, & improprie satis nomine historiarum utuntur, & immerito distinguunt historiarum fidem a fide promissionum, cum historiarum fidem in plures non distinguant, quia formalis distinctio inter illa duo membra non invenitur, & materialis non minor invenitur inter ea, quæ sub fide historiarum in illa latitudine continentur. Denique ob eandem fere rationem frustra specialis ratio fidei miraculorum habetur: nam revera illa fides non est distincta a fide historiarum, & promissionum; neque in substantia est alia, quam fides catholica, ut patet ex interrogatione Christi, quam cæcis fecit Matth. nono: *Creditis, quia hoc possum facere vobis?* & illis respondentibus, *utique Domine*, ipse dixit ad eos, *secundum fidem vestram fiat vobis*; credere autem Christum posse illuminare cæcos, fides catholica est, seu fides dogmatica, aut historica in dicto sensu: fides item miraculorum maxime nititur in promissione divina, ut per se constat; ergo non potest omnino condistingui ab illis membris, sed illa includit, & ejusdem essentię est, licet aliquam perfectionem accidentalem, & practicam addat, ut in materia de fide in propria disputatione dicturi sumus. Superest ergo, ut sit fides catholica, sicut Paul. dixit ad Ephes. 4. *Una fides*.

Occurritur hæreticorum effugio.

Miraculorum fides impugnatur.

5 Hinc

Objectum fidei Catholicæ concurrit cum objecto fidei justificantis.

5 Hinc ergo concluditur, fidem justificantem de se idem objectum habere cum fide catholica, omniaque mysteria includere, quæ illa includit. Ita sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. Et declaratur, nam potest hoc intelligi de objecto formali, vel de materiali, de priori res est clara, quia fides catholica nititur auctoritate Dei, & fides non justificat, nisi quæ Deo datur, juxta illud: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam;* & illud: *Confortatus est fide, dans gloriam Deo* ad Roman. 4. non enim minus glorificatur Deus, credendo, verum esse in dicendo, quam in promittendo. Hic autem præcipue agimus de objecto materiali, & sic optime declaratur a Concilio, dum dicit, hanc fidem esse illam, qua *homines moventur in Deum credentes, vera esse, quæ divinitus revelata, & promissa sunt*, denotans, hanc esse omnium fidem, sicut & catholicam, & ideo a nomine historiarum abstinuit, quia non solum historiæ, sed etiam multa alia mysteria, pluresque veritates revelatæ sunt, ut dixi, nec potest hujus fidei objectum materiale melius, magisve adæquate, quam in ordine ad formale, id est, ad divinam revelationem comprehendi. Et quamvis etiam promissiones sub his, quæ revelata sunt, comprehendantur, merito specialiter nominatæ sunt, quia non solum credimus eas esse factas, quod pure credimus, quia revelatum est, sed etiam esse implendas, quod etiam credimus, quia Deus, qui illas fecit, infidelis esse non potest: nam hoc etiam ad ejus infallibilem veritatem pertinet.

Testimonio D. Pauli probatur.

6 Probatur autem ulterius hæc doctrina Concilii ex Paulo ad Heb. 10. & 11. ubi cum dixisset, *justum ex fide vivere, & sine fide impossibile esse placere Deo*, quæ propria sunt fidei justificantis, postea explicat hanc fidem per fidem dogmatum, dicens: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & requirentibus se remunerator sit*; & dicens: *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei*, nam Deum esse creatorem ad fidem dogmaticam, & catholicam pertinet, simulque est cujusdam historiæ fides. Adjungit etiam fidem, *qua Abel plurimam hostiam contulit, quam Cain*: nam illa certe non fuit fides alicujus historiæ, vel promissionis, de qua nobis constet, sed fuit fides de Deo ipso, & de majestate ejus, ac beneficentia, & singulari cultu ei debito. Item fides Noe commendatur, quod *responso accepto de his, quæ adhuc non videbantur*, ita credidit, ut juxta fidem operatus fuerit, & obedierit, *& justitiæ, quæ per fidem est, hæres sit institutus*. Fides autem eorum, quæ non videntur, non est fides promissionum tantum sive generalis, sive specialis, sed est fides catholica, & in Noe non minus fuit fides comminationum, quam promissionum, & aliorum futurorum eventuum. Idemque ponderari potest in fide Abrahæ, nam licet in illo maxime commendetur fides promissionum, inde tamen evidentius convincitur eandem esse omnium fidem, & illam et fides, præter promissionem, fuit de multis aliis rebus futuris, & primario de ipsomet Deo fuit, & quod esset potens filium occisum a mortuis suscitare. Unde ad Rom. 4. prius in hoc commendat fidem Abrahæ, quod *Deo credidit, qui vivificat mortuos, & vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea, quæ sunt, & contra spem in spem credidit*: postea vero promissionem addit dicens: *In repromissione etiam Dei non hæsitavit diffidentia, &c.* Fides ergo per quam justificamur hæc omnia comprehendit, nec est ad quamcunque fidem promissionum coarctanda. Et ideo licet in principio illius capitis describendo fidem, per quam justus vivit, prius dixerit esse *substantiam rerum sperandarum*, statim addit *argumentum non apparentium*, ut totam materiam fidei comprehenderet.

Aliis Scripturæ locis amplius firmatur.

7 Denique idem convincitur ex verbis Christi Domini Marc. ult. *Prædicate Evangelium omni creaturæ, qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit*, ubi fidei Evangelii recte operanti tribuit salutem, Evangelium autem non continet tantum historias, vel promissiones, sed totam fidei materiam. Et simile argumentum sumitur ex Paulo Roman. 1. *Non erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti, Judæo primum, & Græco. Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est. Justus autem ex fide vivit*. Ubi Paulus aperte loquitur de fide justificante, & dicit esse fidem, qua credimus Evangelio, in quo & promissiones, & dogmata & comminationes, & mysteria continentur. Et hanc vocat in aliis locis fidem Christi, per quam justificamur, non solum quia per Christum nobis tradita est, sed maxime, quia fides in Christum ipsum, & mysteria ejus est, quæ maxime justificat, juxta verbum Christi Joannis tertio: *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum non pereat; &c.* & illud Joan. 20. *Quia vidisti me, Thoma, credidisti; beati qui non viderunt, & crediderunt;* & infra: *Ut credatis quia Jesus est filius Dei, & credentes vitam habeatis in nomine ejus*. Ac denique juxta illud Roman. 3. *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum*; & infra: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Unde Actor. 8. cum Philippus evangelizasset Eunucho Jesum, & Eunuchus cum perveniret ad aquam, interrogasset: *Ecce aqua, quis prohibet me baptizari?* Dixit Philippus: *Si credis ex toto corde, licet. Et respondens* Eunuchus, *ait. Credo filium Dei esse Jesum Christum*. Et tunc Philippus baptizavit illum. Unde saltem concluditur, hanc fidem quæ est fides dogmatum, esse necessariam ad justificationem, ut late ex illis locis docet Augustinus libr. de Spirit. & liter. cap. 9. & sequentibus, & c. 19. & toto libr. de Fide, & Symbol. ad catechumenos, & Cyrill. Hierosolymit. catechef. 5. & 8. Illumin. expresse dixit fidem dogmatum esse, quæ justificat. Et de eadem dixit Leo Papa serm. 5. de Epiphan. *Hæc est fides, quæ de peccatoribus facit sanctos, &c.* Et plura videbimus in sequentibus, & magis ex professo in tract. de Fide.

Fundatur ratione.

8 Ratio vero propria est, quia illa est fides justificans, quæ est necessaria ad salutem vitæ præsentis, & futuræ, nam salus in justitia consistit; sed fides necessaria ad salutem est fides dogmatum a Deo revelatorum ergo. Minor satis patet ex dictis, & ex verbis Symboli Athanasii: *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter, firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*. Consequentia autem cum majori notæ sunt. Et confirmatur ex principali fidei scopo, seu fine, exigitur enim a nobis, ut possimus in Deum ex corde converti, & ab ipso remissionem peccatorum per Christum impetrare; ergo maxime necessaria est fides, quæ & ipsius Dei, & Christi, ac meritorum ejus, prout nobis ad remissionem peccatorum, & justificationem obtinendam utilia sunt, notitiam præbeat: hæc autem est fides catholica; ergo ipsa est, quæ in ratione fidei maxime justificat. Quod ex punctis sequentibus magis patebit.

Assertio 2.

9 Addendum vero ulterius est, non omnium, quæ sub objecto fidei catholicæ comprehenduntur, æqualem fidem postulari. Nam aliud est loqui de toto objecto, & materia credibili per fidem Catholicam, aliud vero de objecto, cujus cognitio distincta, tanquam necessaria ad salutem ab omnibus postulatur, aliud de objecto materiali ad primam justificationem, & remissionem peccatorum necessario. Primum enim objectum omnia, quæ Ecclesia credenda proponit, tanquam a Deo revelata, complectitur: non est autem ad justificationem necessarium, omnia mysteria, omnesve veritates sub tali objecto comprehensas explicite credere, id est, singulas in se ipsis apprehendendo, eisque assensum præbendo. Quia neque omnibus fidelibus isto modo proponitur totum fidei objectum, neque communis plebs fidelium capax est tantæ cognitionis, neque tanta fides necessaria omnibus prædicatur vel in Scripturis, vel per Ecclesiam. Satis ergo est communi plebi fidelium fides expressa mysteriorum, quæ in Symbolo continentur, cum generali fide implicita reliquorum, credendo, videlicet, vera esse, quæ a Deo revelata sunt, ut Concilium Trident. dicit, vel credendo, vera esse, quæ Sancta mater Ecclesia, tanquam de fide credenda tenet. Hæc enim generalis fides (ut ita dicam) in primis necessaria est ad salutem, ut singularum veritatum propria, & explicata fides certa, & infallibilis esse possit. Quapropter secundum objectum, seu objectum fidei catholicæ

Explicite omnia credere haud opus est.

secun-

secundo modo consideratum, per se quidem ab omnibus, & singulis fidelibus explicite credendum est, ideoque illius fides necessaria est ad justificationem, unde & justificans esse potest. Est autem illud objectum, ut dixi, illud quod in Symbolo continetur, ut latius in materia de fide explicatur. Ubi etiam ex professo tractandum est, quid sit de necessitate præcepti, quidve de necessitate medii, & inter hæc mysteria, quæ sint ante justificationem necessario credenda in re ipsa, de quibus vero sufficiat aliquando eorum fidem explicatam in voto habere.

10 Unde circa tertiam objecti fidei justificantis considerationem advertendum ulterius est, inter objecta fidei catholicæ ab omnibus explicite credenda, quædam esse, quorum actualis cognitio, & consideratio actualis non est necessaria ad actus voluntatis, quibus justificationis dispositio completur, ut est, verb. grat. mysterium Trinitatis, nam sine actuali cogitatione, & fide illius potest quis Deum super omnia diligere, vel mysterium passionis Christi, nam licet quis de illo actu non cogitet, potest de peccatis perfecte dolere. Talis ergo fides necessaria est nunc ex ordinatione divina propter se (ut sic dicam) & per modum speculativæ cognitionis propter veritatis divinæ cognitionem, ut debita de Deo, & Christo cognitio per fidem certam, & suo modo distinctam habeatur, & ut intellectus altiori modo in obsequium Dei subjiciatur. Ad dispositionem autem voluntatis adversus peccata, & ad gratiam obtinendam, licet utilis esse possit, non est simpliciter, & extrinseca dependentia voluntatis ab intellectu necessaria. Sunt ergo alia objecta fidei, quorum cogitatio per se, id est, ex intrinseca dependentia voluntatis ab intellectu necessaria est, ut voluntas possit convenienter moveri, sicut oportet, ut se ad remissionem peccatorum, & primam justificationem disponat, & ideo fides talium objectorum potest peculiari, & quasi propria ratione dici justificans. Quod sane indicavit Concilium Tridentin. dicto cap. 6. dum post generalem fidem eorum, quæ revelata sunt, addit: *Atque illud inprimis a Deo justificari impium per gratiam ejus per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.* Et habet fundamentum in Paulo Roman. 4. dicente: *Credenti in eum, qui justificat impium fides ejus reputatur ad justitiam.* Fides ergo Dei, ut justificatoris per Christum, est quasi propria fides justificans. In qua fide includitur recognitio proprii peccati, & quod fuerit Dei offensio, quodque per ejus remissionem, & non aliter delendum sit. Ac denique quod ad veniam obtinendam ad Deum confugere, & peccatum detestari necessarium sit, & denique quod vere pœnitentibus venia non denegetur. Hæc enim omnia ad objecta fidei catholicæ spectant, & ad dignam pœnitentiam agendam per se necessaria sunt. Considerari autem in hoc puncto potest differentia inter peccatorem fidelem, quia in his omnibus satis instructus per fidem est, & habitu illa possidet: & peccatorem infidelem, qui ut pœnitentiam agat, prius de his omnibus docendus est, & ideo in hoc posteriori distincta cogitatio, & actualis fides de his omnibus præmittenda est, ut possit sperare, diligere, ac pœnitere, sicut oportet. A. In homine autem fideli recogitatio peccatorum, ut sunt offensa Dei, sufficere potest ad actualem, & proximam dispositionem ex parte intellectus, quia illa non habetur sine aliquo fidei actu, in quo virtute continentur reliqui, & sufficienter proponitur voluntati objectum, ut se disponat, ut in sequentibus amplius declarabimus, ubi etiam dicemus, an interdum sufficiat virtualis actus fidei, etiamsi assensus actualis ex fide non eliciatur?

Notandum.

Propria fides justificans quænam sit.

An hæc necessitas sit ex natura rei supposita fide talis amoris, vel pœnitentiæ, &c. Vide Medinam

11 Ultimo addimus contra hæreticos specialem fidem, qua quis credat, se esse justificatum, aut sibi remitti, aut non imputari peccata, prout ipsi illam confingunt, non esse sufficientem, neque necessariam dispositionem ad justitiam. Quod sufficiens non sit, omnia hactenus dicta evidenter ostendunt, nam probabimus, multa esse necessaria, quæ in illa speciali fide non includuntur. Quod vero nec necessaria sit, probatur primo, quia nullibi in Scriptura sacra talis fides a nobis postulatur: nam licet postul etur confidentia in divina potentia, misericordia, vel promissione, illa esse potest sine tali fide. Nam qui veram pœnitentiam egit, confidit, sibi esse remissa peccata, non tamen certo credit illa vere esse remissa, quia non certo scit, suam pœnitentiam sufficientem fuisse. Secundo, quia sicut generalis fides de promissionibus divinis supponit promissionem esse factam, & revelatam, ita fides hæc specialis supponere debet promissionem mihi factam, & revelatam. At nulla facta est unicuique promissio, vel revelatio, sed tantum censetur singulis facta, quatenus in particulari sub universali continetur; ergo non potest quis plus de se credere vera fide particulari, quam in illa universali contineatur: in illa autem universali fide non continetur absoluta promissio, sed sub conditione, si egeritis pœnitentiam, vel alia simili; ergo nec fides particularis potest esse absoluta. Respondent hæretici conditionem promissionis tantum esse, *si credideritis.* Sed hoc, si intelligatur de fide catholica sola, falsum est, ut capite sequenti ostendemus, nam plura includit illa conditio. Si vero intelligatur de fide speciali, qua unusquisque credat, sibi esse remissa peccata, fictum est, quia talis conditio nullibi postulatur, & est impossibile, quia talis conditio destruit suppositionem: scilicet, quod promissio conditionata sit. Nam ut concipi possit fides, oportet, ut promissio sit absoluta: nam illa secum affert obligationem credendi; at nullibi facta est absoluta promissio; ergo nec fides illius necessaria; imo nec possibilis est; ergo neque ex vi illius specialis fides absoluta concipi potest. Denique assensus ille, qui concipi potest de justitia, vel remissione peccatorum in particulari obtenta debet supponere remissionem jam obtentam; ergo non potest esse dispositio, aut via ad justitiam, vel remissionem obtinendam. Imo de illo etiam assensu infra ostendemus non posse esse certum certitudine fidei sine speciali revelatione; multo ergo minus esse potest dispositio ad justitiam. Est ergo illa specialis fides prout ab hæreticis fingitur, non solum non necessaria, sed etiam chimærica, & impossibilis. An vero aliqua fides specialis alio modo sit necessaria ad justificationem, in cap. 18. attingam.

Assertio ultima.

Confutatio evasionis hæreticorum.

CAPUT XVII.

Utrum præter fidem aliquis motus liberi arbitrii sit necessaria dispositio ad justitiam.

1 Diximus de dispositione intellectus ad justificationem necessaria, dicendum sequitur de subsequente dispositione voluntatis. Dico autem, *subsequente*, quia cum fides libera sit, actum etiam voluntatis requirit, sed ille prævius est ad fidem, & ideo sub necessitate credendi voluntas credendi inprimis comprehenditur; nunc autem ulterius procedimus ad actum subsequentem fidem, quo voluntas in Deum jam creditum, vel in beatitudinem, ac peccatorum remissionem, vel contra ipsa peccata tam præterita, quam futura moveatur. Dicemus ergo in hoc capite generatim de necessitate hujus actus voluntatis, in sequentibus vero ad particulares actus descendemus. In hoc ergo puncto fuit multorum hæreticorum sententia, præter fidem nullam voluntatis dispositionem esse ad justificationem necessariam. Hæc hæresis merito tribui potest antiquis hæreticis, qui dixerunt, solam fidem sine operibus ad salutem sufficere, nam sub operibus omnes boni actus voluntatis includuntur. Unde si opera non sunt ad salutem necessaria, neque ad justificationem erunt necessaria, cum justificatio sit prima hominis salus; ergo neque alii actus voluntatis, præter fidem, erunt ad justificationem necessarii.

Ordo hujus cap. & sequentium.

Error antiquus.

2 Fuit autem hic error antiquissimus a temporibus Apostolorum, ut Augustinus refert libr. de Fide, & operibus capit. 14. ubi ait ortum esse occasione aliquorum verborum Pauli, quæ difficilia sunt intellectu, & ideo ad suam ipsorum perditionem illa depravabant, teste Petro epistol. 2. capit. 3. Unde refert etiam Augustinus, Petrum, Joannem, Jacobum, & Judam contra hunc errorem suas canonicas epistolas ex instituto

Origo erroris.

stituo scripsisse. Et de Valentino illius temporis hæretico refert Irenæus libro primo, capit. primo promisisse salutem suam doctrinam sequentibus sine operibus quod de Eunomio etiam refert Augustinus hæres. 54. Eundem errorem his temporibus Lutherus excitavit in artic. 36. ut supra capit. sexto retuli, cumque sectarii imitati sunt, quamvis in illius erroris assertione neque cum antiquis hæreticis, neque inter se conveniant. Nam antiqui hæretici solam fidem catholicam putabant sufficere ad justitiam; novi autem præcipue id tribuunt speciali fidei, seu fiduciæ, quam supra explicavimus. Et quidam illorum ita in hac sua fiducia confidunt, ut cætera omnia negent esse necessaria: alii vero licet soli illi fidei justificationem tribuant, nihilominus alios actus putant esse necessarios, ut jam dicam. Ut ergo sine æquivocatione procedamus, in hoc capite de vera, & catholica fide, in sequenti vero de fiducia, seu privata fide dicemus.

Vide Epiphan lib. 1. hæres. 32. Theodor. lib. 1. hæretic. fabul. in Valentino.

Duplex justificatio.

3 Oportet autem distinguere inter acquisitionem justitiæ, quam primam justificationem nunc appellamus, a conservatione, augmento, seu perfectione justitiæ, quæ sub nomine secundæ justificationis comprehenditur: nam juxta has duas justificationes duas oportet distinguere quæstiones, una est, an præter fidem necessarii sint aliqui boni actus voluntatis ad justitiam obtinendam; alia est, an bona opera sint necessaria ad conservandam justitiam, vel ad augendam, & perficiendam illam. De hoc posteriori membro in libro sequenti, & ultimo dicturi sumus, hic enim de sola prima justificatione tractamus. Quia vero hæc duplex est, scilicet, remota, & proxima, hic præcipue agimus de proxima, quia hæc est per se necessaria ad justificationem, & sola illa remissionem peccatorum infallibiliter impetrat, quia vero remota dispositio utilis est, & regulariter, ac ordinarie præcedit, & propterea necessaria reputatur, ideo de illa etiam in capite sequenti dicemus. Nunc vero de dispositione simpliciter necessaria, sine qua justificatio extra sacramentum non obtinetur, loquemur, & doctrinam catholicam confirmabimus, postea vero fundamentis hæreticorum satisfaciemus.

Quæstio duplex.

Catholica assertio.

4 Dicendum igitur est, præter fidem necessarium esse aliquem motum voluntatis, quo se peccator ad justitiam disponat. Assertio est de fide, quæ in primis probari potest illis testimoniis Scripturæ, quibus ad æternam salutem præter fidem opera postulantur, negaturque solam fidem ad salutem sufficere, quæ testimonia late referemus libro sequenti, tractando de necessitate operum, quibus mandata servantur, ad gratiæ conservationem. Nunc breviter probatur primo ex Christi doctrina Matth. 25. ubi docet multos habentes catholicam fidem damnari ex defectu gratiæ, seu justitiæ vere justificantis, hoc autem esse non posset, si sola fides catholica justificaret, sive per modum formæ, sive per modum ultimæ dispositionis, a qua forma non separatur, ut per se notum est, & in superioribus satis probatum; ergo juxta Christi doctrinam sola fides non est sufficiens dispositio ad justitiam. Consequentia est evidens. Major patet inprimis ex parabola decem Virginum in principio illius capitis a Christo proposita. Nam constat non solum Virgines prudentes, sed etiam fatuas fidem habuisse, tum quia (ut inquit Augustinus sermon. 22. de Verb. Domin.) *Intelligendum est, omnes Christi nomine censeri de quibus agitur: non enim possunt, qui Christiani non sunt sponso Christo venire obviam*, tum etiam quia fatuæ, quæ clamabant: *Domine, Domine aperi nobis*, fidem quidem habebant, & tamen illis respondit Dominus: *Amen dico vobis, nescio vos*. Eodem fere modo induci potest parabola de talentis ibidem subjuncta. Nam qui unum talentum accepit, & otiose illud servavit, fidem supponitur habuisse, & tamen tanquam inutilis servus in tenebras exteriores ejicitur. Evidentius vero id convincit forma judicii, quæ tertio loco ibi describitur, ubi homines agnoscentes Christum ex operibus judicantur. Unde idem Dominus dicit Matth. 7. *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*, & adjunxit: *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cœlis est, ipse intrabit in regnum cœlorum*. Et in reliqua parte capitis multis modis eandem tradit doctrinam. Et ideo Paulus 1. Corinth. 13. inquit: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum*. Ex quo loco duo colliguntur, unum est, fidem esse posse sine charitate, alterum est, fidem sine charitate non prodesse, ac subinde non sufficere ad vitam æternam, neque ad justitiam coram Deo.

5 Secundo probatur eadem veritas ex aliis locis, in quibus promittitur remissio peccatorum, non absolute, nec sub conditione solius fidei, sed sub conditione contritionis, seu pœnitentiæ, vel charitatis, ut in capite sequenti videbimus de singulis actibus in particulari. Generaliter autem sufficit illud Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*. Quod autem non postulet conversionem per fidem manifestum est, nam statim addit: *Convertimini de viis vestris malis, & de cogitationibus vestris pessimis*, & Joel. 2. id apertius explicatur, dum additur: *Convertimini ad me in toto corde vestro*, & adduntur alia opera pœnitentiæ: *In jejunio, & fletu, & planctu, &c.* Et similia sunt multa Ezechiel. 18. & 33. Oseæ 14. & similibus. Ex quibus sumi etiam potest aliud argumentum, quia Deus in his locis, & similibus ad fideles ipsum agnoscentes, & credentes, sua tamen præcepta non servantes loquitur, & ab illis requirit aliquam dispositionem, ut eis peccata remittat, eosque justificet, non postulat autem fidei dispositionem, sed voluntatis. Et hoc etiam confirmant testimonia, in quibus fides mortua interdum appellatur, & esse posse supponitur, ut Jacob. secund. nam inde evidenter concluditur, illam solam non esse formam dantem animæ vitam, neque esse ultimam dispositionem ad illam, quia neque ultima dispositio esse potest sine forma, ut sæpe dixi, neque potest forma dare vitam, & ipsa esse mortua.

Aliis Scripturæ locis probatur.

6 Tertio ostendi hoc potest ex illis Scripturæ locis, in quibus declaratur modus, quo fides justificat, tanquam fundamentum, & radix justitiæ, non tanquam forma, vel integra dispositio, quæ testimonia infra respondendo hæreticis afferemus. Nunc ergo solum addimus doctrinam, ac definitionem Concilii Tridentini, nam sess. 6. capit. 6. dispositionem ad justificationem describens, licet primo loco actum fidei ponat, addit alios actus voluntatis, & capit. 6. docet, fidem sine charitate mortuam, & otiosam esse, & capit. 8. docet, fidem esse justitiæ initium, & fundamentum, non complementum, & capit. 9. ait stante vera, & integra fide, posse aliquem suam indispositionem considerantem, de sua gratia formidare, nimirum, quia sola fides non constituit hominem justum nec ad justitiam illum sufficienter disponit. Ac tandem canon. 9. anathema dicit in eum, qui *sola fide impium justificari dixerit, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, & nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari, atque disponi*. Multa denique possunt ex Patribus adduci ad eandem veritatem confirmandam, sed illa melius tractando, de singulis voluntatis motibus afferemus.

Probatur ex Trid.

7 Atque ex his refelluntur facile novi quidam hæretici dicti Molliores Lutherani, qui testimoniis Scripturæ coacti fatentur, præter fidem intellectus, & præter fiduciam necessarios esse alios motus voluntatis, ut homo justificetur, & nihilominus negant esse necessarios tales motus, ut dispositiones ad justitiam, vel (ut ipsi loquuntur) ad apprehendendam justitiam, nam hoc soli fidei concedunt; alios vero actus dicunt solum requiri, ut signa veræ fidei, & necessarios comites illius. Sed hoc, ut dixi, facile ex dictis refutatur, & ex sola pertinacia saltem verbis defendendi proprium errorem excogitatum esse ostenditur. Primo quia potissima ratio, ob quam fides dicitur esse dispositio necessaria ad justitiam, est, quia necessario supponi debet in homine adulto actus fidei, ut gratiam, & remissionem peccatorum consequi possit, sed actus etiam alii voluntatis necessario debent supponi, & ex lege Dei ordinaria non minus postulantur,

Hæretici Molliores confutantur.

lantur, ut homo in gratiam Dei recipiatur, ſicut aperte oſtendunt Scripturæ teſtimonia allegata; ergo ſi actus intellectus requiritur, ut diſpoſitio, etiam actus voluntatis. Secundo redarguuntur hæretici, quia ſi actus voluntatis non eſt neceſſarius per ſe, ut ita dicam, & tanquam propria diſpoſitio, certe neque neceſſarius eſt, ut neceſſario comitans veram fidem, quia vera, & catholica fides, ejuſque actus eſſe poteſt in homine impio ſine motu voluntatis in Deum, ut ex Paulo oſtenſum eſt, & ex Joan. 12. probari poteſt, nam ut ibi dicitur: *Multi ex principibus crediderunt in eum, ſed propter Phariſæos non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam Dei*. Illi ergo fidem veram habebant, & tamen Deum non diligebant, & propter hunc timorem fidem confiteri non audebant; ergo dilectio neceſſaria ad juſtitiam non neceſſario comitatur fidem, neque eſt neceſſarium ſignum ejus; ergo non eſt neceſſaria propter concomitantiam, vel ſignificationem; ergo per ſe poſtulatur tanquam diſpoſitio neceſſaria, quia ſine illa fides non ſufficit. Et ideo Paulus ad Galat. 5. explicans, quæ fides juſtificet, inquit: *In Chriſto Jeſu neque circumciſio aliquid valet neque præputium, ſed fides, quæ per charitatem operatur*; & ad Epheſ. 3. cum ſe optare dixiſſet: *Chriſtum habitare per fidem in cordibus noſtris*, ſubdit; *In charitate radicati & fundati*, manifeſte ſupponens, non minus per ſe, ac principaliter requiri charitatem, ut Chriſtus in nobis habitet, quam fidem; ergo non minus eſt neceſſaria ad juſtificationem; nam per juſtitiam, ſeu gratiam habitat Chriſtus in cordibus noſtris. Sed de hoc plura in ſequentibus, nunc enim hæc generatim contra hæreticos dixiſſe ſufficit, quorum fundamentis poſtea ſatisfaciemus.

CAPUT XVIII.

An ſpes ſit diſpoſitio ad juſtitiam, & quæ illa ſit?

Concilium Trident. ſex actus, qui ad juſtitiam diſponunt nume at: & cur hic de ſpe agendum.

1 Diximus in univerſali, aliquem motum voluntatis eſſe diſpoſitionem ad juſtitiam, quia vero motus hic non unus tantum, ſed multiplex eſt de illis in particulari dicere neceſſarium eſt. Concilium ergo Tridentinum dicto capit. 6. ſex actus voluntatis in hac diſpoſitione enumerat poſt fidem, ac ſubinde poſt voluntatem credendi, quæ, ut dixi, ſub fide comprehenditur, ſcilicet timor Dei, ſpes in Deum, quem actum ſentit eſſe idem cum fiducia, amor Dei, odium ſeu deteſtatio peccati, propoſitum novæ vitæ, & propoſitum baptiſmi in non baptizatis, vel pœnitentiæ in peccatoribus jam baptizatis, ut in cap. 14. idem Concilium declarat. In hoc ergo capite, & ſequenti duos primos actus declarabimus, & poſtea reliquos. Et quamvis Concilium in illo poſt fidem primo loco ponat timorem, quia ordine generationis ſolet eſſe primus, nihilominus in can. 4. inter actus, quibus homo ad juſtitiam præparatur, omiſſo timore, ſecundo loco ponit actum ſpei, quia per ſe magis neceſſarius, & perfectione, ac intentione eſt prior, & ideo prius de illo dicemus, præſertim quia ejus doctrina magis connexa eſt cum his, quæ capite præcedenti diximus.

Aſſertio de fide.

2 Primum ergo omnium certum eſt, præter fidem neceſſarium eſſe actum ſpei, ut impius ad ſuam juſtificationem diſponatur. Concluſio eſt de fide definita in Tridentino ſupra. Quod eam probat ex verbis Chriſti Matth. 9. *Confide fili, remittuntur tibi peccata tua*, intelligens, poſtulaſſe Chriſtum ab illo paralytico per illa verba fiduciam obtinendi remiſſionem peccatorum, qua ſe ad illam præpararet, tacite docens, ſpem, & fiduciam idem eſſe, ſicut prius dixerat: *In ſpem eriguntur, fidentes, Deum ſibi per Chriſtum propitium fore*. Hinc ſæpe in Scriptura ſalus ſpei tribuitur, dicit enim Paulus ad Roman. 8. *ſpe ſalvi facti ſumus*, & 1. Joan. 3. *Qui habet hanc ſpem, ſanctificat ſe*. Quanquam enim in his locis utilitas ſpei ad juſtificationem magis, quam neceſſitas doceri videatur; nihilominus in eis tradunt Apoſtoli ordinariam, ac neceſſariam viam obtinendæ ſalutis a Salvatore ſperando, & expectando. Unde eſt illud Proverbior. 8. *Qui ſperat in Domino, ſanabitur*, & Pſalm. 90. *Quoniam in me ſperavit, liberabo eum*. Quibus verbis & neceſſitas, & cauſalitas hujus actus reſpectu juſtitiæ ſatis ſignificatur. Unde propter neceſſitatem ſpei dixit Ambroſ. libr. 1. de Pœnitent. capit. primo: *Nemo poteſt agere pœnitentiam, niſi qui ſperaverit indulgentiam*, & Bernard. ſerm. 3. .. Annuntiat. *Sola ſpes* (inquit) *apud te miſerationis obtinet locum, nec oleum miſericordiæ, niſi in vaſo fiduciæ ponis*. Ubi (quod obiter notandum eſt) particula *Sola*, non excludit pœnitentiam, amorem, & ſimilia, ut eſt per ſe notum, excludit diffidentiam, ac deſperationem, & ſpei neceſſitatem oſtendit, ſine qua cætera neceſſaria ad ſalutem haberi non poſſunt, & ideo ſola dicitur miſerationem obtinere; & præterea Auguſtinus libr. de Catechiſandis rudib. capit. 4. in fine docet, ita eſſe catechiſandum illum, qui ad Deum convertitur, *ut audiendo credat, credendo ſperet, ſperando amet*: nam, ut inquit ſerm. 22. de Verb. Apoſt. *A fide domus Dei credendo fundatur, ſperando erigitur, diligendo perficitur*. Similia habet Origen. in cap. 4. epiſt. ad Roman. verſus finem, ubi fundamentum ſalutis dicit eſſe fidem, augmentum ſpem, perfectionem charitatem. Et ſimilia habet Damaſcen. lib. 3. de Fide cap. 11.

Fulcitur ratione.

3 Ratione item oſtendi poteſt hæc veritas, quia juſtificatio, & indulgentia peccatorum non eſt humanum opus, quod viribus hominis fieri, aut comparari poſſit, ſed a Deo eſt expectandum, juxta promiſſa ipſius, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt; ergo non poteſt convenienter conari ad remiſſionem peccatorum obtinendam, niſi firmiter ſperet, illam eſſe obtenturum, ſi ex parte ſua conditionem impleat, ſub qua eſt a Deo promiſſa. Unde cum ſine Dei auxilio non poſſit homo conari, ſicut oportet, ut ſe ad juſtificationem diſponat, etiam neceſſe eſt, ut firmiter ſperet tale auxilium non eſſe ſibi ex parte Dei defuturum, ſi per ipſum non ſteterit: nam hoc etiam promiſſum eſt, ut libro quarto, vidimus. Hac ergo ratione actus ſpei eſt ad ſalutem neceſſarius. Ut autem hæc ratio, & neceſſitas hujus actus melius intelligatur, nonnulla circa illum explicanda ſunt huic loco opportuna, omiſſis aliis multis, quæ de virtute ſpei in proprio loco tractanda ſunt.

Dubium de objecto ſpei deciditur. Tria conſiderari poſſunt in objecto ſpei.

4 Primum eſt, circa quod objectum proxime debeat verſari hic actus ſpei, ut eſt ad juſtificationem neceſſarius. Duo enim includit objectum ſpei, ſcilicet id, quod ſperatur, & eum, in quo, vel a quo ſperatur, quibus addere poſſumus illum, per quem, ſeu propter quem ſperatur. Primum eſt quaſi materiale objectum ſpei, quod quidem, loquendo abſolute de tota virtute ſpei, latiſſime patet: nam comprehendit vitam æternam, & omnia media, quæ in ordine ad illam obtinendam promiſſa ſunt. In ordine vero ad juſtificationem non eſt neceſſarium ſpecialem actum circa totam materiam ſpei exercere, ſed ſolum circa id, quod ad negotium juſtificationis neceſſarium eſt, nimirum illa duo, quæ explicuimus, ſperare gratiam ad agendam pœnitentiam ſufficientem, & veniam, ſi agatur. Secundum vero pertinet ad objectum formale, quod in tota materia ſpei, & ſingulis ejus partibus integrum invenitur, & ideo hunc actum, de quo tractamus, in illo objecto niti neceſſe eſt. Additur vero tertium, quia ex divina ordinatione tota ſalus noſtra, & peccatorum remiſſio ex Chriſti merito pendet, & per illum datur, ideoque ſecundum Deum eſt veluti proxima, ſeu ſecundaria ratio, in quo ſpes noſtra niti debet. Et hoc eſt, quod Concilium Tridentinum dixit: *Ad conſiderandam Dei miſericordiam ſe convertendo, in ſpem eriguntur, fidentes Deum ſibi per Chriſtum propitium fore*.

Impugnatur hæreticorum error.

5 Et hinc ulterius colligimus contra hæreticos, objectum hujus ſpei, vel fiduciæ neceſſariæ ad juſtificationem, non eſſe remiſſionem peccatorum, ut jam factam, ſive in præterito tempore, ſive in præſenti, ſed ut obtinendam, ſeu ut futuram, ſaltem in ordine cauſalitatis, & naturæ. Prima pars de præterito tempore manifeſta eſt, quia per hanc fiduciam, vel ſpem in ſuo genere, & gradu juſtificatur impius: ergo ante

illam non supponitur justificatio in tali homine facta, ergo non potest illa fiducia esse de justificatione sic facta, alias supponeret falsam fidem talis justificationis & non esset vera spes, sed præsumptio. Præterquam quod etiamsi homo sit in tempore præterito justificatus, & de hoc revelationem peculiarem habeat, jam non poterit talis justificatio fundari fiducia postea concepta, ut per se notum est. Imo neque talis homo poterit circa talem justificationem spem habere, vel fiduciam propriam voluntatis: nam quod jam aliquis habet, & se habere credit, aut videt, quid sperat? Rom. 8. Unde optime Augustinus in id Psalm. 61. *Deus auxilii mei, & spes mea in Deo est*, dixit: *Spes est, quandiu non est, quod promissum est, & creditur quod nondum videtur*; ergo de justitia jam obtenta in tempore præterito non potest haberi fiducia propria voluntatis, licet possit haberi fides vel divina ex speciali revelatione, vel humana ex conjecturis, quæ fides sicut non est spes, ita neque erit propria fiducia, sed assensus intellectus, & quædam credulitas. Altera pars de justificatione præsente probatur simili ratione, quia spes, vel fiducia est tantum de re futura. Item quia illa fiducia est via quædam ad justitiam, nam est quædam dispositio ad illam, ut fides catholica docet, vel etiam secundum hæreticos est organum, & manus, per quam apprehenditur justitia; ergo non potest habere pro objecto justificationem, ut factam etiam in præsenti momento, sed ut conferendam, vel in eodem momento, vel quam primum homo fit sufficienter ad justificationem dispositus.

Evasionis eversio. 6 Responderi potest, hanc fiduciam utrumque habere, nam respicit justificationem, ut obtinendam per ipsammet fiduciam, & consequenter, ut præsentem, tanquam terminum ipsiusmet fiduciæ. Sicut verba consecrationis cadunt in corpus Christi, ut præsens ex efficacia eorumdem verborum, ac subinde versantur circa illum, ut futurum sub speciebus ex efficacia ipsorum verborum, & ut præsens in ultimo momento prolationis verborum ex eorundem efficacitate. At enim responsio hæc supponit falsam doctrinam hæreticorum, quod fiducia ipsa voluntatis per se sit efficax ad apprehendendam justitiam. Deinde etiam philosophice est id impossibile, saltem naturaliter, & absque miraculo, quia voluntas creata non facit objectum suum, sed illud supponit, sicut visio non facit objectum visibile, sed supponit illud. Potestque explicari a simili ex Div. Thoma 1. 2. quæst. 1. artic. 1. ad 1. ubi ait, esse impossibile, ut primum visibile sit ipsa visio, vel ut primum volibile sit ipsa volitio, quia uterque actus supponit suum objectum, simili ergo modo est impossibile, saltem secundum legem ordinariam naturis rerum consentaneam, ut objectum sperandum sit terminus, & effectus ipsiusmet spei, vel fiduciæ: & quamvis fortasse hoc non implicet contradictionem, nihilominus vanum est, tantum ac tale miraculum sine fundamento fingere. Præsertim quia talis fiducia supponit fidem veram, ac certam, in qua fundetur, homo autem non justificatur, quia certo credit se esse justificatum, sed quia certo credit se esse justificandum, si se disponat, & quod debet, faciat, ergo etiam non confidit, vel sperat, se esse justificatum per ipsam fiduciam, sed fore justificandum, si cætera faciat, quæ ad justificationem necessaria sunt. Denique illa sententia hæretica supponit, præter fidem, vel fiduciam illam particularem, nihil aliud necessarium esse ex parte hominis, ut justificetur: illud autem falsum esse satis ostensum est de fide intellectus, de fiducia autem, seu spe voluntatis convincetur ex his, quæ de necessitate aliorum actuum dicemus. Relinquitur ergo fiduciæ justificantis objectum esse justitiam, ut obtinendam a Deo, qui illam infallibiliter conferet, quam primum homo sit ad illam sufficienter paratus.

a dubium de certitudine fiduciæ. 7 Sed quæri ulterius potest, an hic actus spei, seu fiduciæ semper includat conditionem aliquam in objecto, vel possit, aut debeat esse actus omnino absolutus, quod est quærere, an certitudo talis fiduciæ, seu spei sit absoluta, vel tantum conditionata? & quia certitudo spei ex certitudine fidei manat, & in illa fundatur, ideo quæstio hæc de fiducia similem quæstionem de fide supponit. In qua P. Vazq. disput. 210. 1. 2. capit. 4. & 5. partem affirmantem defendit. Et in primis in capit. 4. præter fidem catholicam promissionum ad nostram justificationem pertinentium, quæ conditionem in objecto illo includit, agnoscit aliam fidem particularem earundem promissionum, quæ non elicitur ab habitu fidei catholicæ, neque in objecto formali cum illa convenit. Priorem fidem catholicam dicit esse certam ex revelatione divina, in qua fundatur, ac proinde non esse de futuro eventu rei promissæ absolute, sed tantum sub conditione, quia promissio nobis revelata non est absolute, sed sub conditione facta, sive in sua generalitate, sive respectu uniuscujusque personæ particularis: & ita per fidem catholicam solum credit unusquisque sibi esse remittenda peccata, si rite disponatur, & dandum esse auxilium, quo se disponat, si per ipsum non steterit, quia nemini est per fidem catholicam revelatum absolute, quod sit justitiam, aut contritionem, aut auxilium efficax ad illam recepturus. Et ita huic fidei solum respondet firma spes talium promissionum sub prædictis conditionibus. At vero præter hanc fidem catholicam dari putat aliam fidem particularem earundem promissionum, qua is, qui justificandus est cum effectu, absolute credit, Deum sibi daturum auxilium efficax, quo convertatur, & consequenter credit se fore justificandum, idque firmissime, & absolute sperat, & de assensu hujus fidei ait, non niti in testimonio primæ veritatis, sed unumquenque aliunde id sibi persuadere ex peculiari auxilio, & motione gratiæ per Christum datæ, & ideo non elici ab eodem habitu fidei infusæ, sed aliunde haberi, & similem distinctionem ponit de fide miraculorum, de qua nunc dicere necessarium non est.

Opinio Vazq.

De particulari fide.

8 Postea vero in capit. quinto addit, utramque fidem catholicam, & particularem dici justificare nos, non tanquam formam, vel sufficientem dispositionem, sed ut initium, & fundamentum necessarium, quia & est necessaria generalis fides promissionum, quæ universim factæ sunt, & fides etiam particularis, qua quis credat, Deum sibi non defuturum, neque negaturum auxilium efficax, quo tandem justificetur: *Nam si aliquis* (inquit) *existimaret, Deum sibi negaturum auxilium efficax ad salutem, omnis ad justificationem progressus, & dispositio impediretur, ut manifeste constat. Inter reliqua enim necessaria ad justificationem prima debet esse spes veniæ, hæc autem sine fide peculiari esse non potest*. Quia licet quis credat promissiones universales, nisi etiam credat, iis operibus, quæ exercet, se a Deo esse veniam consequuturum, quæ est fides promissionis particularis, non poterit nunc a Deo veniam sperare: ac proinde nec justificari. Unde videtur hæc sententia hæreticis concedere, necessariam esse ad justificationem peculiarem fidem, & fiduciam absolutam obtinendi justificationem: discreptat vero ab eorum errore, quia illi solam illam fidem, vel fiduciam postulant, hæc vero opinio solum requirit illam ut fundamentum aliarum dispositionum. Unde ex sententia hæreticorum illa fiducia immediate est de ipsa justitia Christi imputata, vel imputanda homini, juxta illam vero sententiam illa particularis fides, & fiducia est de vera justificatione obtinenda, mediante alio auxilio efficaci, & perfectiori dispositione per illud acquirenda. Vazq. ulterius pergit.

9 Hæc vero sententia duo continet, unum est, illam particularem fidem, & spem solutam in ea fundatam esse possibilem; aliud est, eandem fidem, & fiduciam esse necessariam ad justificationem per fidem. Et primum quidem probabile est, sicut etiam est probabile dari posse fidem specialem, & absolutam miraculorum. Sed hoc nunc in materiam de Fide remitto, ubi tractandum est, an illa fides specialis, si detur, sit specie distincta a catholica, & si est distincta, an sit omnino certa, ita ut omnem formidinem excludat: nam si est distincta non innititur in revelatione divina, & si in revelationem divina non innititur, neque etiam omnem

omnem formidinem excluder. Quod si e contrario omnem formidinem excludit, & consequenter divinam revelationem specialem requirit, in qua nitatur, profecto non erit a fide infusa distincta. De quo aliquid in simili dicemus infra, tractando de certitudine gratiæ, nunc enim possibilitatem illius particularis fidei permittimus, quocunque tandem modo illa declaretur.

Necessitas fidei, speique impugnatur, & nostra opinio stabilis redditur.

10 In secundo vero puncto de necessitate illius fidei, vel spei absolutæ ad justificationem, sententia illa mihi valde displicet. Quia neque ex natura rei talis fiducia, vel fides particularis est necessaria, neque etiam ostendi potest ordinatio aliqua, vel lex divina, quæ talem dispositionem ad justificationem requirat. Nam in primis qui credit universales promissiones nobis a Deo factas de remittendis peccatis vere pœnitentibus, & præstando auxilio, etiam efficaci, ad vere pœnitendum, si per hominem non steterit, & hanc fidem universalem sibi applicat sub eadem conditione, si per ipsum non steterit, sufficientem fidem habet ad obtinendam justificationem medio auxilio efficaci ad contritionem. At tota illa fides non est fides specialis a catholica distincta; ergo ex parte assensus fidei nulla intervenit necessitas distinctæ fidei specialis. Consequens evidens est, & minor etiam est nota; nam fides de propositione universali, & de singulari sub illa contenta, & sufficienter proposita, eadem fides catholica est: qua enim fide credo, homines, qui moriuntur in gratia, recipi in gloriam, credo me illam recepturum, si in gratia moriar. Nam uterque assensus nititur immediate in eadem revelatione divina. Probatur ergo major, quia ad obtinendum auxilium efficax, non est necessarium prius absolute credere, mihi esse præstandum, sed satis est credere dandum esse, si per me non steterit, ubi enim est a Deo constituta lex, quæ præviam fidem postulet, qua quis absolute credat, Deum sibi daturum auxilium, efficax, quo conteratur? vel unde potest talis necessitas ex sola rei natura colligi, cum sufficientem fidem promissionis divinæ habeat, qui eam credit, prout facta est? at nemini absolute promisit Deus, se illi daturum auxilium efficax, sed tantum sub illa conditione, si per ipsum non steterit, de qua unusquisque semper formidare potest. Neque etiam est necessaria illa fides particularis, & absoluta propter spem, seu fiduciam ad justificationem necessariam, quia non requiritur magis absoluta fiducia, seu spes, quam requiratur fides: unde enim illa differentia fingitur, vel quo fundamento excogitari potest? Nam spes debet esse divinæ promissioni proportionata, ergo satis est, ut peccator confidat, divinam promissionem fore infallibiliter in se implendam, prout facta est: at promissio tantum est facta sub conditione, ut constat; ergo tantum necessarium est, firmissime sperare justificationem, vel auxilium efficax sub ea conditione, sub qua est promissum.

Confirmatur.

11 Et confirmatur, quia nullus, qui convertitur ad Deum cum fiducia vere pœnitendi, & obtinendi remissionem peccatorum, nititur quoad fiduciam in aliqua promissione, vel revelatione absoluta sibi specialiter facta (loquor secundum legem ordinariam, & secluso privilegio, vel miraculo speciali, & sic est res evidentissima) ergo non est, unde illam absolutam spem concipiat, vel assensum omnino firmum, & infallibilem, & excludentem omnem formidinem, quod recepturus sit auxilium efficax, quo infallibiliter disponatur sufficienter. Nam si peccator solum conjecturis ducatur ad id definite, & absolute credendum, & sperandum, etiam si id faciat ex impulsu Spiritus sancti interius moventis ex parte potentiæ, nunquam poterit esse talis assensus, vel fiducia, ut omnem formidinem excludat: semper ergo relinquitur in objecto tacita conditio, nam quia non est omnino certum, quod fuerit impleta, inde nascitur formido. Sicut contingit in assensu, quo quis credit, se esse justificatum solum ex conjecturis, & impulsu Spiritus Sancti absque speciali revelatione: nam talis assensus, quantum est ex se, secum patitur formidinem, ut infra videbimus; ergo multo magis idem dicendum est de judicio, & spe futuræ justificationis, vel receptionis efficacis auxilii. Eo vel maxime quod neque iste modus certitudinis ex conjecturis necessarius est, ut possit quis veram pœnitentiam agere; ergo multo minus est necessaria specialis fides omnino certa, & expellens omnem formidinem, vel absoluta fiducia particularis, quæ sit fundamentum, aut via ad omnem justificationem peccatoris.

Argumentum a contrario sit.

12 Unde tandem argumentor a contrario, nam si talis fides specialis esset necessaria ad omnem justificationem impii, sequeretur omnem illum, qui justificatur a peccatis, ab ipso momento justificationis simili fide posse, & debere credere, se esse justificatum: consequens est plane falsum; ergo. Sequela patet, quia homo, ut justificetur, debet credere fide speciali, & sine formidine se forte justificandum, & sibi esse dandum auxilium efficax, quo se sufficienter ad justitiam disponat; ergo quoties aliquis in re ipsa justificatur, supponitur in illo talis fides; ergo talis fides semper debet in eo firma perseverare, quia nunquam potest de veritate ejus formidari; ergo semper tenetur talis homo credere, impletum fuisse in eo quod per talem fidem credidit, quodque in virtute ejus absolute speravit; ergo tenetur eadem certitudine credere se fuisse justificatum; hoc autem dici non potest, ut in libro sequenti videbimus; ergo nec dici potest, talem particularem fidem firmissimam, aut spem omnino absolutam ex parte objecti esse ad omnem justificationem necessariam.

Oppositis fit satis.

13 Neque fundamentum contrariæ sententiæ insinuatum in verbis, quæ retulimus, alicujus momenti est. Nam in primis aliud est, quempiam existimare, Deum sibi esse negaturum auxilium efficax ad salutem; aliud non absolute credere indubitanter, & sine formidine, Deum sibi esse daturum auxilium efficax, potest enim aliquis neque hanc fidem, neque illam existimationem habere, sed medio modo se habere firmissime credendo, sibi non esse defuturum auxilium efficax ex parte Dei, licet possit formidare, ne ex parte sua illud impediat. Cum ergo dicitur, quod si quis existimaret, Deum esse negaturum auxilium efficax, impediretur cursus justificationis, distinguendum est; aut enim talis homo existimat, Deum esse negaturum ex se, seu non esse paratum ad dandum tale auxilium. Et in hoc sensu vera est propositio, sed non sequitur ex nostra sententia, quia, ut dixi, sine absoluta fide speciali de futuro auxilio efficaci, potest quis non habere illam de Deo existimationem, sed contrariam, nimirum Deum ex se esse paratum ad dandum tale auxilium. Vel existimat peccator Deum esse negaturum, vel potius non daturum auxilium efficax, si per ipsum hominem stet, talis existimatio non est gratiæ, aut veritati contraria, & ideo propter illam non impediretur justificationis progressus, quin potius inde poterit homo excitari, ut solicitior sit in adhibenda sua cooperatione ad justificationem suam, cum alioqui certo credat, Deum non esse defuturum. Et hunc modum firmissimæ spei docuit nos Concilium Tridentinum sessione sexta, capite 13. respectu perseverantiæ, eademque ratio est respectu justificationis. Quapropter falsum est aliud, quod ibi assumitur, scilicet spem veniæ sine fide speciali esse non posse, intelligendo per fidem specialem, ut ille actor intelligit, aliquam distinctam a fide catholica in ratione assentiendi. Nam ad justificationem nulla spes, vel fiducia necessaria est, quæ sit virtutis spei infusæ, ac Theologicæ, hujusmodi autem spes in fide catholica sufficienter fundatur, juxta definitionem Pauli: *Fides est fundamentum rerum sperandarum*, ubi, ut supra visum est, fidem catholicam describit; ergo ad sperandum, sicut oportet, ut homini justificatio conferatur, non est necessaria alia fides præter catholicam, sed tantum necessarium est, universales promissiones sibi per fidem, & spem applicare, quod per eandem fidem catholicam, & spem Theologicam fit, ut declaravi. Unde cum additur, oportere, ut is, qui justificandus est, credat in particulari, quod his operibus, quæ exercet, est a Deo veniam consequuturus, ut sit verum, semper est accipiendum cum subintellecta conditione, scilicet, si ea opera talia sint, qualia ad veniam obtinen-

tinendam eſſe oportet. Et tunc illa fides non eſt diſtincta a catholica. Non eſt autem neceſſarium, ut peccator, dum juſtificari intendit, certa, & abſoluta fide credat, illa opera, quibus hic, & nunc juſtificari intendit, talia ſint, qualia eſſe oportet ad veniam a Deo obtinendam: hoc enim neque illi revelatum eſt, neque præceptum, ſatis ergo eſt, ut per conjecturas probabiliter id exiſtimet, licet formidare poſſit, hoc enim non repugnat cum certitudine ſpei, ut declaravi.

CAPUT XIX.

Quanta ſit neceſſitas actus ſpei ad juſtificationem, & an ſit major, quam timoris?

Declaratio tituli hujus cap.

1 SEnſus prioris partis hujus tituli eſt, an actus ſpei infuſæ, prout illum declaravimus, ſit ſemper, & in omni juſtificatione neceſſarius, vel ſolum frequenter, & ordinarie. Ex doctrina enim Concilii Tridentini non videtur colligi abſoluta neceſſitas, ſed tantum ordinaria, & moralis: nam eodem modo loquitur Concilium de ſpe, ac de timore, ſed, non obſtante doctrina Concilii Tridentini, timor non eſt ſimpliciter neceſſarius, ſed ordinarie, ut omnes docent; ergo idem dici poteſt de actu ſpei. Atque ita videntur de hoc actu opinari graves moderni auctores, Vega libr. 6. in Trident. c. 27. Petr. Soto lect. 10. de Pœnit. Alter Soto lib. 2. de Natur. & grat. c. 13. & in 4. d. 14. quæſt. 2. artic. 5. §. Hinc ergo retro. Valent. tom. 2. diſp. 8. quæſt. 5. punct. 4. Et ſuaderi poteſt, quia ut homo juſtificetur, ſatis eſt, quod perfecte convertatur in Deum, juxta illud: *Convertimi ad me, & ego convertar ad vos*, præſertim ſi converſio ſit per amorem ſuper omnia, qui per ſe ſufficienter opponitur peccato. At poteſt homo poſt veram Dei fidem ipſum ſuper omnia diligere, & propter ipſum peccata deteſtari, etiam ſi ſpes illi in mentem non veniat: ergo poteſt diſponi ad juſtitiam ſine formali actu ſpei. Probatur minor, quia actus amoris non pendet intrinſece ex actu ſpei, ſed ex bonitate objecti ſibi per fidem ſufficienter propoſiti, quod poteſt homo propter ipſum diligere, etiam ſi ab illo nihil actu ſperet, idemque eſt de odio, vel deteſtatione peccati, poteſt enim per ſe odio haberi peccatum, quia eſt offenſio Dei, etiam ſi nihil de venia ſperanda cogitetur. Ac denique neque ad obtinendum auxilium eſt neceſſaria prævia ſpes ipſius auxilii, nam ad credendum confert Deus auxilium prius, quam ſperetur, & ad ipſum actum ſperandi datur auxilium, non propter ipſum actum ſperandi, ſed ex liberali gratia Dei; ita ergo dici poteſt ad amandum Deum, vel deteſtandum peccatum, etiam ſi actus ſperandi non præcedat; ergo non eſt, unde talis actus ſit ſimpliciter neceſſarius.

Opinio.

Vis ſuperioris rationis.

2 Hæc igitur ſuadere videntur, formalem actum ſpei non eſſe tam neceſſarium ad progreſſum juſtificationis, ſicut eſt actus fidei, nam actus fidei per ſe requiritur, & aliquo modo ex natura rei, ut ſupra dixi, ut cæteris actibus voluntatis proportionate objectum proponat: ſpes vero non habet tam intrinſecam connexionem cum aliis actibus voluntatis amoris, vel pœnitentiæ, licet ad illos excitandos plurimum conferre poſſit. Et ideo conſiderata hominis conditione, quia naturale eſt homini ab imperfecto ad perfectum procedere, & ideo per amorem concupiſcentiæ, ad quem ſpes pertinet, ordinarie inducitur ad perfectiorem dilectionem benevolentiæ, & charitatis.

Aſſertio. Declaratur ex duplici juſtificationis genere.

3 Nihilominus tamen abſolute dicendum cenſeo, neceſſarium eſſe ad adultorum juſtificationem, ut aliquis formalis actus ſpei præcedat, etiamſi neceſſarium non ſit, ut in ipſa actuali juſtificatione formaliter ſemper interveniat. Ut hoc declarem, diſtinguo duplicem juſtificationem, una eſt, qua homo antea infidelis ad fidem convertitur, ut uſque ad juſtitiam obtinendam progrediatur; de qua tractat Concilium Tridentin. in dicta ſeſſ. 6. capit. 6. Alia eſt, qua fidelis peccator ſe ad juſtitiam parat, de qua idem Concilium agit in eadem ſeſſ. 6. capit. 14. & ſeſſ. 14. capit. 4. In priori juſtificatione ſimpliciter, ac per ſe neceſſarium videtur, ut formalis actus ſpei in homine præcedat. Quia Concilium Trident. dicta ſeſſ. 6. can. 3. actus fidei, ſpei, & charitatis numerat ut neceſſarios, ut homo juſtificationis gratiam conſequatur, & in capit. 7. ſpecialiter docet, tria illa fidem, ſpem, & charitatem juſtificatis infundi: *Quia fides (ait) niſi ad eam ſpes accedat, & charitas, neque unit perfecte cum Chriſto, neque corporis ejus vivum membrum efficit*, & in canon. 3. inter actus neceſſarios, ut homo ſe ad gratiam diſponat, ſpem cum fide, charitate, & pœnitentia enumerat; & ratio reddi poteſt, quia formalis actus ſpei per ſe eſt medium neceſſarium ad ſalutem, & ad obtinendam habitualem ſpem, ſine qua non poteſt eſſe habitualis juſtitia. Et ideo fortaſſe Paulus deſcripſit fidem per quandam habitudinem ad ſpem, dicens eſſe, *fundamentum rerum ſperandarum*, inſinuans, eſſe neceſſarium ad ſalutem credere aliqua ut ſperanda, & conſequenter etiam ſperare illa. Et ideo in eodem loco ſubjungit: *Accedentem autem Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit.* Quia neceſſarium eſt homini non tantum ſubjici Deo per fidem, ſed etiam per ſpem tendere in ipſum. Hac ergo ratione neceſſarium videtur, ut homo tranſiens ab infidelitate ad fidem, actum aliquem ſpei eliciat, priuſquam ad juſtitiam perveniat.

Actus ſpei tempore juſtificationē præcedens ſufficit.

4 At vero ſi quis actum ſpei habuit prius tempore, quam juſtificaretur, non eſt neceſſarium, ut poſtea alium formalem actum ſpei eliciat, ut juſtificetur, ita ut talis actus conjungatur, & præſens adſit eo tempore, & momento, quo juſtificatio perficitur, ſeu quo gratia ſanctificans infunditur. Quia per actum præcedentem ſtatim obtinuit habitum ſpei, ut eſt probabilius, & ſatisfacit neceſſitati medii habendi aliquando ſpei actum; nova autem obligatio præcepti non occurrit, niſi pro aliquo tempore neceſſitatis, hæc autem neceſſitas non urget omni tempore juſtificationis, ut probat ratio facta pro citata ſententia, quia poteſt quis elicere actum contritionis, etiam ſi non repetat actum ſpei; ſatis ergo erit, ut juſtificetur, quod ſuper omnia Deum amet, & de peccatis doleat. Nam virtute, & implicite, & (ut ita dicam) in actu exercito ſperat in Deo, quia illo modo perfecte in Deum convertitur. Unde a fortiori ſequitur, in altera juſtificatione fidelis peccatoris, qui a priori gratia cecidit, & poſtea reſurgit, non eſſe per ſe neceſſarium ſemper formalem actum ſpei: nam licet regulariter & moraliter loquendo, ac ordinarie intercedat talis actus, vel in ipſa juſtificatione, vel proxime ante illam: nihilominus ſæpe ſufficere poteſt, vel intentio ex virtute pœnitentiæ concepta faciendi, quidquid neceſſarium eſt ad ſatisfaciendum Deo pro peccato, quæ intentio virtute includit ſpem, & ex illa immediate ſequi poteſt deteſtatio peccati ex charitate, vel etiam poteſt fidelis peccator actu conſiderans bonitatem Dei, & turpitudinem ſuorum peccatorum ob divinam offenſionem immediate prodire in amorem Dei, vel odium peccati.

Dubia circa præcedentem doctrinā. 1. Argum.

5 Adhuc vero circa hanc reſolutionem, præſertim circa priorem partem ejus, poteſt aliquis dubitare. Primo, quia licet actus ſpei ſit neceſſarius ad ſalutem, etiam ut medium, non eſt propterea neceſſarium, ut ſemper præcedat juſtificationem, ſeu gratiæ infuſionem, quia fieri poteſt, ut aliquis non cogitet prius de tali actu, vel de objecto ejus, & quod ſatis eſſe videtur, quod illum habeat in propoſito media contritione, & quod poſtea ſatisfaciat illi neceſſitati, & obligationi, eliciendo actum ſpei, cum primum occurrerit, vel tempore opportuno. Secundo maxime videtur hoc habere locum in juſtificatione per ſacramentum baptiſmi: nam catechumenus incipiens credere, poteſt ſtatim ex timore moveri ad deteſtanda peccata, prius quam actum ſpei, vel cogitationem Dei ut remuneratoris practice habeat; ergo ſi cum illa diſpoſitione baptizetur, juſtificabitur, & ſpei habitum recipiet ſine actu formali ſpei. Tertio, quia ſi fidelis peccator, qui prius actum ſpei habuit, poſtea in deſperationem incidat, ſalva fide, poterit poſtea immediate a fide motus dolere de tali deſperatione, vel de omnibus peccatis ſuis, & juſtificari, etiam ſi actum

2. Argum.

3. Argum.

ſpei

spei formalem non habeat, tum quia dolendo de desperatione jam virtualiter sperat, tum etiam quia diximus in posteriori parte resolutionis, fidelem peccatorem posse aliquando justificari sine formali actu spei; ergo etiam in illo casu idem facere poterit, quia peccatum desperationis non videtur inducere specialem necessitatem repetendi actus spei. Quarto objici potest contra distinctionem propositam, quia Concilium Tridentinum sess. 14. cap. de justificatione peccatorum fidelium loquitur, qui post baptismum lapsi sunt, & tamen de illis ait, *contritionis motum in homine post baptismum lapso ita demum præparare ad remissionem peccatorum si cum fiducia divinæ misericordiæ conjunctus sit.* Et infra dicit, attritionem impetrare veniam in sacramento, si voluntatem peccati excludat, *& cum spe veniæ sit;* ergo nulla est differentia.

4 Argum.

Deciduntur.

6 Nihilominus doctrinam datam in rigore veram censeo, & Concilio, ac Scripturis satis consentaneam, intelligendam tamen esse de communi lege, ac ordinario cursu justificationis. Nam si Deus velit subito hominem movere ad fidem immediate operantem per charitatem sine recordatione spei, poterit quidem id facere, quia non implicat contradictionem, tamen non est ille modus ordinarius, nec ita consentaneus naturæ hominis, & ipsius justificationis. Unde ad primum dico, ex hypothesi verum esse, quod si quis convertatur illo modo, justificabitur, prius quam actum spei formalem habeat: tamen dico secundum legem communem homines non moveri per gratiam illo modo, sed cum debito ordine per se necessario ad salutem, secundum quem ordinem præcedere debet actus spei, tanquam intentio efficax propriæ salutis, quæ est aptissimum medium ad excitandam voluntatem in perfectum amorem Dei. Ad secundum dicere quis potest, illam necessitatem magis habere locum in justificatione extra sacramentum, quam per illud, quia cum sacramento sufficit dispositio minus perfecta, & ipsum sacramentum ex opere operato potest supplere defectum dispositionis per se necessariæ ad infusionem habitus spei. Sed hoc nec sufficienti ratione fundatur, nec videtur consentaneum testimonio citato Concilii Trident. sess. 14. cap. 4. Dico ergo neminem posse moveri ad agendam etiam imperfectam pœnitentiam, & cum sacramento sufficientem, nisi prius de venia obtinenda cogitet, & illam speret, non potest enim quis recipere baptismum, nisi præcedat voluntas illum recipiendi, neque potest illum digne recipere, nisi illa, voluntas sit de baptismo, tanquam de remedio salutis, quod in remissionem peccatorum datur: hæc autem voluntas sine actu spei formali, vel virtuali intelligi non potest, ut autem virtualis sufficiat, præcedere debet formalis, & ideo ante primam justificationem per baptismum præcedere debet aliquis actus spei.

Ad primum.

Ad 2.

Tertio respõdetur.

7 Ad tertium respondeo, etiam in illo casu videri necessarium, ut a lapsu desperationis per formalem spei actum homo resurgat: quia si de præterita desperatione in specie cogitet, non potest illam efficaciter detestari, quin simul in spem erigatur, & prodeat, cum possit facile, & sit moraliter necessarium ad avertendam voluntatem a priori desperatione. Si autem non cogitat de desperatione in specie, sed generatim de peccatis suis, tunc non potest convenienter ea detestari, nisi illa apprehendat ut remissibilia, quod facere non potest, nisi in virtute alicujus præcedentis actus spei; oportet ergo, ut post desperationem mutaverit affectum, & actum aliquem sperandi habuerit, in cujus virtute postea moveatur. Unde ad quartam objectionem ex Concilio Tridentino respondeo, illam plane convincere, in omni justificatione etiam peccatoris fidelis, tam in sacramento pœnitentiæ, quam extra requiri aliquam spem formalem vel virtualem, explicitam, vel implicitam. Et probabile etiam est, regulariter non fieri sine formali actu spei: nihilominus tamen non est id simpliciter necessarium, quia cum præcesserit aliquis actus spei, & illius virtus non fuerit interrupta per contrarium actum, quin potius habitu, & virtute maneat, postea virtute, & quasi in actu exercito continetur in conversione ad Deum per amorem, vel pœnitentiam, quia tendit in ipsum apprehensum ut placabilem, & reconciliabilem homini. Quocirca differentia posita inter illas duas justificationes hominis infidelis, vel fidelis intelligenda est de fideli, qui solam perdidit charitatem, & affectum spei saltem virtute retinuit. Et tota differentia in hoc consistit, quod in hoc homine moraliter, ac sæpe potest contingere justificatio sine iteratione formalis actus spei, in illo vero semper, & ordinaria lege necessarium est, ut spei actus præcedat, etiam si miraculoso, & extraordinario modo possit divina gratia illum ordinem immutare.

Ad 4. ex Concil. Trident.

8 Sic explicata priori parte quæstionis de absoluta necessitate actus spei, superest, ut alteram comparatam ad timorem, & objectionem ab illo sumptam expediamus. Est autem præcipue sermo de timore pœnæ, quem Concilium proxime post fidem, & primum inter alias dispositiones voluntatis ad justitiam collocat, eumque timorem divinæ justitiæ appellat, utique vindicativæ, ut canon. 8. & sess. 14. capit. 4. expressius declarat. Circa hunc autem timorem occurrebat disputatio cum hæreticis, an bonus, & honestus sit, & an per modum dispositionis aliquo modo ad justificationem conferat; Sed quia in tomo quarto de Pœnitent. disput. 5. sect. 2. hæc tractata sunt, illorum disputationem omittimus, & juxta catholicam doctrinam supponimus primo hunc timorem esse honestum, & Spiritus sancti donum: nam ipse Spiritus sanctus illum timorem consulit, dicens: *Timete Dominum omnes sancti ejus*; & iterum: *Venite filii, audite me, timorem Domini docebo vos.* Quæ verba de hoc timore intelligit Basil. in illum Psalm. & adjungit illud Psalm. 118. *Confige timore tuo carnes meas*, & de eodem timore intelligit illud Proverb. 1. *Initium sapientiæ timor Domini*, in homil. 12. super illud initium Prov. Et idem habet Clemens Alexandr. libro duodecimo, Stromat. dicens, fidem fundare timorem, ædificare charitatem, perficere spirituale templum. Similia habet Augustinus tract. 9. in 1. canonic. Joann. & Bernardas serm. 23. in Cantic. & alii Patres, quos cum aliis Scripturæ testimoniis dicto loco adduxi. Ac denique definit Concilium Trident. sess. 6. canon. 8. & sess. 14. cap. 4. Et ratio est evidens, quia timor hic est consentaneus rationi, & de se utilis ad fugiendum peccatum.

De timore pœnæ excitatur alia difficultas.

9 Unde suppono secundo, hunc timorem pœnæ a Deo infligendæ de se multum conferre ad vitandum peccatum, ac proinde inter dispositiones ad justitiam merito computari. Nam ut Isai. 26. dicitur, a facie Domini, seu præ timore Domini concipit anima spiritum, quo nimirum ad Deum convertatur: *Ut quem per beneficia non sensimus* (ait Hieronymus) *per tormenta discamus*, & ideo timor etiam pœnalis dicitur esse initium sapientiæ, quia ad justitiam inducit, ut communiter sancti citati exponunt; & ideo ajebat David: *Imple facies eorum ignominia: & quærent nomen tuum Domine:* quod in Ninivitis optimo exemplo monstratum est Jonæ 3. Et ipsa ratio id convincit, nam qui timet malum, fugit etiam causam ejus, causa autem mali, quod a Deo præcipue timeri potest, est peccatum; ergo si homo verum timorem Dei concipiat, necesse est, ut peccatum fugiat, & voluntate sua ab illo avertatur. Item qui ab aliquo malum timet, quærit placere illi, & illum non offendere, saltem ne sibi inferat; ergo hac saltem ratione timor Dei est optima dispositio ad peccati remissionem obtinendam. Propter quod dicit, *timor Domini expellere peccatum*, Ecclesiast. 1. & esse *fons vitæ*. Proverb. 14. & tradit Concilium Trident. dicta sess. 14. c. 4.

Timor disponit ad justitiam.

10 Tertio certum est hunc timorem, tametsi bonus, & honestus sit, & quamcunque aversionem a peccato ex illo solo conceptam, non esse sufficientem præparationem ad justificationem per se, ac sine opera sacramenti obtinendam, ut idem Concilium eodem cap. 4. docuit, & est per se satis clarum. In quibus omnibus timor cum spe convenit. Difficultas autem est an in necessitate talis dispositionis sit aliqua differentia, quia Concilium eodem modo videtur de utroque actu loqui, & Ecclesiast. 1. dicitur. *Qui sine timore est non poterit justificari*, quæ verba absolutam ne-

Solus timor absque sacramento non sufficit ad justitiam. Difficultas.

cessitatem indicant. Unde Augustinus epist. 116. inter necessarias dispositiones timorem ponit, cujus verba capite sequenti referam. At vero in contrarium est, quia (ut notabam) differentia invenitur in hac parte inter spem, & timorem pœnæ. Nam timor pœnæ non est per se necessarius propter ipsam justitiam infusam quasi complendam, & ex parte formaliter constituendam, sed requiritur ex imperfectione hominis, præsertim in hoc statu corruptionis. Nam propter affectionem, quam habet ad proprium commodum, magis continetur a malo timore pœnæ, quam amore virtutis, præsertim in principio conversionis, quando vel nullam, vel valde imperfectam charitatem habet. At vero spes per se pertinet ad complementum justitiæ, ut supra dictum est, & ex Concilio Tridentino colligitur; ergo actus ejus magis est necessarius ad justificationem, quam actus timoris. Est enim post fidem fundamentum per se, ac moraliter necessarium ad justificationis progressum, timor vero solum ut per accidens disponens, affectum peccati aliquo modo removendo. Atque hinc est, ut hic timor pœnalis minuatur, crescente charitate, juxta illud 1. Joann. 4. *Perfecta charitas foras mittit timorem*, quod licet aliqui intelligant de timore malo, servili, vel mundano, optime etiam intelligitur ab August. ibi tract. 9. & libr. 83. Quæstion. quæst. 36. & serm. 13. de Verb. Apost. circa finem, quia quo aliquis charitate magis crescit, eo minus ex hoc timore operatur, quamvis dum in hac vita vivimus, nunquam omnino expellatur, quia semper charitas est aliquo modo imperfecta. At vero spes non minuitur, crescente charitate, sed potius cum illa perficitur ad Roman. 5. *Tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit, quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, nam quo plus Deum diligimus, eo plus ab eo diligi confidimus, & ita perfectius in eum speramus,

Solvitur difficultas.

11 In hoc puncto dicendum est, timorem & spem aliquo modo in necessitate convenire, nihilominus tamen spem simpliciter magis necessariam esse. Prior pars sumitur ex Concilio Tridentino, quatenus timorem ponit, tanquam initium, a quo inchoatur dispositio voluntatis peccatum expellens. Idemque confirmari potest multis Scripturæ testimoniis, in quibus legimus, Deum per Prophetas, & prædicatores suos peccatores terrere afflictionibus, & comminationibus pœnarum, ut resipiscant, ut late refert Vega lib. 6. in Trident. c. 33. Item ex Augustino de Catechizand. rudib. capite quinto, dicens: *Rarissime accidit, imo vero nunquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo modo Dei timore perculsus*. Et Gregor. homilia 34. in Evang. *Prava mens* (ait) *si non prius per timorem evertitur, ab assuetis vitiis non emundatur*. Quod latius prosequitur 28. Moral. cap. 10. & frequentes sunt hujusmodi sermones in Patribus, quos Vega supra, & Bellarmin. dicto libr. 1. de Justificat. cap. 13. & lib. 2 de Pœnitent. cap. 17. referunt. Addendum vero est, hanc necessitatem esse moraliter ac regulariter intelligendam, quia cum Deus vult, facile convertit hominem illuminando intellectum per fidem, & attentam considerationem majestatis, & bonitatis ipsius, & gravitatis peccati, quatenus offensa illius est, & excitando immediate affectum, ad perfectam Dei dilectionem, & ad detestationem peccati propter ipsum, & cum spe veniæ ab ipso obtinendæ sine interventu timoris, aut alterius motus voluntatis, qui ex ipso nascatur. Quod sæpe a Deo fieri, & in Magdalena, Matthæo, bono Latrone, Paulo, & similibus factum esse docuit Vega l. 6. in Trid. c. 12. inducens etiam parabolam de filio prodigo, qui in se reversus non timore motus est, nec severitatem Patris, sed miseriam suam, & indigentiam, & Patris abundantiam consideravit, & de illius benignitate confidens dixit: *Surgam, & ibo ad Patrem meum*. Unde etiam Div. Thom. 1. 2. quæst. 113. art. 7. dicit, justificationem interdum fieri subito sine dispositionibus remotis, ad quas timor pœnæ, & motus qui ex illo nascuntur, pertinent. In his ergo aliqua convenientia est inter timorem, & spem. Differentia vero est, quia spes est necessaria, tanquam per se, & intrinsece pertinens ad substantiam justificationis, ut de habitu ejus supra ostensum est, eademque ratio est de actu, servata proportione, ut ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. & canon. 3. jam declaravi. At vero timor, vel dolor in eo fundatus non pertinet ad substantiam justificationis, sed est quædam via, & remota præparatio removens impedimentum, ut promptior fiat voluntas ad substantialem dispositionem, & proximam eliciendam, & ideo, per se loquendo, non est tam necessarius timor, sicut spes. Unde etiam fit, ut etiam in usu rarissime, vel fortasse nunquam fiat in adulto justificatio, quin actus spei in eo sit, vel præcesserit, licet de actu timoris oppositum contingat. Unde in conversione Latronis, vel Pauli, aut similium probabilius credo, non fuisse justificationem factam sine actu fidei, licet fuerit facta sine actu timoris propter rationem factam, quod spes est de substantia justificationis, non timor, vel aliter, quia, licet actus spei dicatur dispositio remota respectu dilectionis vel contritionis, respectu cujusdam partis substantialis justitiæ habitualis est proxima dispositio, ut supra declaravi, timor autem omnino est remota dispositio, utilis tantum, vel moraliter necessaria ob imperfectionem subjecti, ut etiam exposui, & ideo non est tanta necessitas in timore, sicut in actu spei.

Ad justificationem magis necessaria est spes quam timor.

CAPUT XX.

De cæteris actibus voluntatis, qui ad justitiam obtinendam peccatorem disponunt, ac necessarii, vel utiles sunt.

Exponuntur tres alii actus in justificatione intervenientes.

1 PRæter fidem, timorem, & spem, tres alios actus voluntatis Concilium Tridentinum numeravit, scilicet, amorem Dei, detestationem, seu odium peccati, & propositum mutandi vitam, seu non peccandi amplius mortaliter, & hos ponere videtur, tanquam omni tempore necessarios. Pro tempore legis gratiæ adjungit propositum suscipiendi sacramentum baptismi, utique in non baptizatis, & cum proportione idem intelligit in sacramento pœnitentiæ in jam baptizatis, quando ante realem susceptionem sacramenti justificantur, ut in capitul. decimo quarto declarat. De his vero actibus multa dixi in quarto tom. tertiæ partis, quæ hic non censeo repetenda, & ideo brevissime de singulis explicabo duo, primum mentem Concilii secundum rem ipsam, quid unusquisque actus sit, & quomodo sit necessarius.

Opinio Vazq. de amore.

2 Primo ergo ponit Concilium actum amoris illis verbis, *Eumque* (id est Deum) *tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt*. Dicunt vero aliqui, Concilium per hæc verba non explicare actum charitatis præsertim perfectum, quo Deus, & propter se, & super omnia diligatur, sed amorem concupiscentiæ inchoatum, & imperfectum. Ita docet P. Vazquez disp. 203. cap. 9. & disp. 210. cap. 2. & in pluribus aliis locis id repetit. Ducitur autem præcipue alio fundamento ex re ipsa sumpto, quia perfecta dilectio charitatis non est dispositio ad justificationem, sed vel forma, vel effectus justitiæ habitualis prius natura infusæ, & perfecta satisfactio pro peccato absque alia gratuita Dei remissione. Ut autem suæ interpretationi colorem præbeat, in verbis Concilii illam fundare nititur, id est, in verbo, *incipiunt*, quod inchoatum quendam, & imperfectum amorem indicat: unde etiam si sermo Concilii esset de amore benevolentiæ Dei propter se, non oporteret intelligi de amore profecto efficaci, & super omnia, sed de quodam amore simplicis affectus ad bonitatem Dei, quia homo non incipit motum charitatis a dilectione perfecta. Secundo quia Concilium non addidit particulam, *super omnia*, sed consulto videtur ab illa abstinuisse, quia de inchoato amore loquebatur, non enim casu, sed consulto id fecisse videtur, ut notavit Vega libr. 6. in Trident. capit. 28. Tertio quia Concilium solum loquitur de amore, quo amatur Deus, ut fons justitiæ, ille autem amor

Primum fundamentum.

Secundum.

Tertium.

amor ſolum eſt concupiſcentiæ, nam per illum amatur Deus, ut bonum noſtrum, ſcilicet, quia juſtitiam, & remiſſionem peccatorum, quæ magnum bonum noſtrum ſunt, nobis confert.

Mens noſtra.

3 Ego vero in ſuperioribus, & in tom.1.3.partis hæc verba ita intellexi, ut vel de dilectione perfecta charitatis, quæ ſuper omnia dicitur, accipienda ſint, vel ut non ſint limitanda ad amorem imperfectum, ſed generatim ſumenda ſint de dilectione accommodata juſtificationi, juxta modum ejus, nimirum, ſi extra ſacramentum, vel cum illo fiat. Quam ſententiam probavi, quia Concilium tradit doctrinam de juſtificatione, quæ & comprehendat modum juſtificationis adultorum legis novæ, & non excludat illam, quæ in omni lege, ac tempore locum habere potuit, & in ipſa lege nova, non ſolum declarat modum juſtificationis cum ſacramento in re ſuſcepto, ſed etiam in voto, ut in cap.4.evidenter ſuppoſuit, prius enim ponit deſcriptionem juſtificationis generalem omni tempori, & legi, & deinde ſubdit: *Quæ quidem poſt Evangelium promulgatum ſine generationis lavacro, aut ejus voto fieri non poteſt.* Et de hac juſtificatione in ſequentibus capitibus conſequenter loquitur; ergo cum modum diſpoſitionis deſcribit, debuit eam tradere, vel comprehendere, quæ & ante Evangelium ſufficiebat, & poſt Evangelium cum voto ſacramenti ſufficere poſſit, alias nimis anguſtam, & ſufficientem doctrinam de diſpoſitione ad juſtitiam tradidiſſet, hæc autem diſpoſitio includit amorem Dei ex charitate, & abſolutum, ac efficacem, quam ſuper omnia vocamus, ut ſupra oſtenſum eſt, & mox dicemus; ergo etiam hunc amorem Concilium comprehendit.

Trident. Synodus conſonat.

4 Deinde verba Concilii non diſſonant huic expoſitioni, ſed conſonant maxime, nam can.3. qui doctrinæ illius capitis reſpondet, generatim loquitur Concilium de dilectione neceſſaria, vel ſufficiente ad juſtificationem, tam in ſacramento, quam extra, cum dicit neceſſariam eſſe prævenientem Spiritus Sancti inſpirationem, & ejus adjutorium ut homo poſſit diligere Deum ſicut oportet, ut ei juſtificationis gratia conferatur. Quæ verba vel de ſola dilectione perfecta charitatis, vel de illa maxime intelligenda ſunt: ſimiliter ergo loquitur in cap. 6. Quod vero utatur illa phraſi, *diligere incipiunt*, nihil obſtat, nam loquitur de dilectione, per quam peccator, qui antea Deum non diligebat, in Deum convertitur, per illam autem ſemper incipit diligere Deum, ſive per imperfectum, ſive per amorem perfectum convertatur: nemo enim negabit, quin peccator poſſit in primo actu ſtatim ſuper omnia Deum diligere, & nihilominus tunc etiam dicetur incipere diligere Deum. Itaque verbum *incipit*, non dicit perfectionem, vel imperfectionem actus, ſed tranſitum a ſtatu non diligentis ad ſtatum diligentis, ſeu dicit initium temporis in diligendo, non modum. Præterquam quod charitas perfecta ſecundum eſſentiam, & ſuper omnia ſolet dici inchoata, & incipientium, reſpectu charitatis proficientium & perfectorum. Neque etiam obſtat, quod Concilium omiſerit particulam, *ſuper omnia*, nam etiam Chriſtus illam omiſit Joan. 14. cum dixit: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*, &, *ſi quis diligit me, ſermonem meum ſervabit*, & tamen non eſt dubium, quin de dilectione ſuper omnia, & eſſentialiter perfecta fuerit loquutus: ita ergo potuit Concilium illam omittere, licet de amore neceſſario ad modum juſtificationis fuerit loquutus, qui voluit ſimpliciter loqui, prout Scriptura loquitur, & non adjungere particulam illam, vel quia noluit limitare ſermonem ad ſolam juſtificationem, quæ extra ſacramentum fit, vel quia illa particula obſcura eſt, & inter Scholaſticos controverſa. Et hoc eſt, quod Vega docuit, & nihil aliud. Nam docet Concilium loqui de dilectione ſufficiente ad juſtitiam, etiam extra ſacramentum, ſive illa dicenda ſit ſuper omnia, ſeu minor ſufficiat, quamvis in eam partem ſemper inclinet, quæ certa eſt, & dilectionem ſuper omnia requirit. Denique non obſtat, quod Concilium loquatur de amore Dei, tanquam omnis juſtitiæ fontis, quia etiam diligitur Deus ſuper omnia, & ex charitate, ut creator eſt, vel glorificator. Neque tunc diligitur

Primum indicium, & fundamentum Vazq. ſolvitur.

2. Etiam non obſtat.

Vide Bellar. lib. 2. de Pœn. cap. 14.

3 Diluitur.

amore concupiſcentiæ, ſed propter bonitatem, & potentiam, quam in ſe habet, ratione cujus eſt omnis juſtitiæ fons. Sicut dicitur Deus amari charitate infuſa, ut eſt finis ultimus ſupernaturalis, & objectum beatitudinis ejuſdem ordinis, non quia eo amore nobis illum diligamus, ſed quia eam bonitatem in eo, & propter eum diligimus, quæ poteſt nos tam perfecte beare, ut in ſuperioribus declaratum eſt. Nec erat, cur Concilium de amore concupiſcentiæ poſt ſpem loqueretur, cum ſpes ad amorem concupiſcentiæ pertineat, & ideo illum non excitet, ſed potius ſupponat, & ideo ad amorem benevolentiæ, promovere ſoleat.

5 Sit ergo certum, Concilium docere, amorem charitatis eſſe optimam diſpoſitionem ad juſtificationem, & omnium certiſſimam, ac proximam, quia tali diſpoſitione poſita, infallibiliter ſequitur juſtificatio, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt, & ſatis conſtat ex allegatis verbis Chriſti: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*, quem autem Pater diligit, illum ſanctificat, & in eo habitat juxta id, quod idem Dominus ſubjungit: *Si quis diligit me, ſermonem meum ſervabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*, utique per gratiam ſanctificantem, de qua optime intelligitur illud, Eccleſiaſt. 2. *Qui timetis Dominum, diligite illum, & illuminabuntur corda veſtra*, gratia enim perfectum eſt animæ lumen. Et 1. Joan. 4. dicitur: *Omnis qui diligit, ex Deo natus eſt*, & multa alia in ſuperioribus adduximus. Unde non eſt dubium, quin hæc ſit optima diſpoſitio, etiam ante baptiſmum, & *ideo Deus non ſolum fidem, ſed etiam amorem ſui prius inſpirat, ut, & baptiſmi ſacramenta fideliter requiramus*, ut dixit Concil. Arauſic. cap. ultim. & tradit Auguſtin. & Spirit. & liter. cap. 17. & ſerm. 16. de Verb. Apoſt. & frequentiſſime. An vero ad juſtificationem ante baptiſmum hæc diſpoſitio ſit neceſſaria, & an ſola ſufficiat, in ſequenti puncto dicam.

Aſſertio firma.

6 Secundo ponit Concilium actum pœnitentiæ, dicens: *Ac propterea moventur adverſus peccata per odium aliquod, & deteſtationem, hoc eſt, per eam pœnitentiam, quam ante baptiſmum agere oportet.* Circa quæ verba, ſicut circa præcedentia, ſtatim occurrit in primis quæſtio de ſenſu Concilii, an ſcilicet, loquatur Concilium de perfecta deteſtatione peccati, ſeu contritione, vel ſolum de imperfecta, quæ attritio dicitur. Nam citatus Auctor conſequenter contendit, ſolum loqui Concilium de attritione. Primo, quia expreſſe loquitur de *pœnitentia, quam ante baptiſmum agere oportet*, ante baptiſmum autem non oportet habere contritionem. Secundo, quia non loquitur de pœnitentia ſimpliciter, ſed dixit: *Per odium aliquod*, illa enim particula, aliquod, diminuens eſt, & imperfectionem pœnitentiæ indicat. Tertio, quia agit de juſtificatione per baptiſmum, nam illum ponit in cap. 7. inter cauſas hujus juſtificationis, ſed pœnitentia neceſſaria cum baptiſmo non eſt contritio, ſed attritio; ergo.

De actu pœnitentiæ.

Vazq. opinio.

7 Nullus tamen alius Theologus, qui poſt Concilium ſcripſerit, de ſola attritione verba illa intellexit, ſed vel de contritione, vel generatim de pœnitentia modo juſtificationis accommodata, ſicut de dilectione diximus, ut ſentit aperte Bellarmin. lib. 1. de Juſtific. cap. 13. §. *Quinta diſpoſitio*, in teſtimoniis, quæ allegat, & Vega lib. 13. in Trident. cap. 17. ubi exponens cap. 14. Concilii dicit, uſum fuiſſe nomine deteſtationis ad ſignificandam pœnitentiam, non ut excludat contritionem, cum ſtatim cor pœnitens cor contritum vocet, ſed ne videatur attritionem excludere. Eadem autem eſt ratio de juſtificatione lapſi poſt baptiſmum per ſacramentum pœnitentiæ, de qua ibi loquitur Concilium, quæ de priori juſtificatione per baptiſmum, nam etiam ad juſtificationem per ſacramentum pœnitentiæ attritio ſufficit, tamen quia non ſolum agit de juſtificatione peccatoris fidelis per realem ſuſceptionem ſacramenti pœnitentiæ, ſed etiam per votum ejus, & quia etiam juſtificatio per ſacramentum pœnitentiæ non ſolum cum attritione, ſed etiam cum contritione fieri poteſt, ideo ita loquutum eſt Concilium de deteſtatione peccati, ut neutram excludat:

Rejicitur. Vide Sot. libr. 2. de Natur. & grat. c. 16. Bellarm. lbr. 2. de Pœn. c. 14. Petr. Sot. lect. 4 Pœnit.

Trident. exponitur.

cludat: eodem ergo modo loquutum est de odio peccati in cap. 6. Unde cum dixit, *aliquod odium*, particula, *aliquod*, non est diminuens, sed est signum indefinitum, indicans, illud odium esse posse, vel contritionis, vel attritionis, & utrumque antecedere potest baptismum, & unum requiritur ad justificationem cum baptismo in voto, aliud cum baptismo in re, & de utraque loquitur Concilium, ut ostensum est. Unde eadem est ratio de hoc actu, quæ de præcedente. Maxime, quia, posito actu amoris, subdit Concilium: *Ac propterea moventur adversus peccata*, id est, propter Dei amorem, at vero sub amore comprehendit Concilium etiam illum, qui est super omnia, ut ostendimus; ergo sub odio peccatorum comprehendit illud, quod est propter Deum summe dilectum, quod est contritio. Imo si quis attente consideret doctrinam ejusdem Concilii in sess. 14. cap. 4. nullam tradit attritionem, quæ sit propter amorem Dei, sed vel propter timorem pœnarum, vel propter fœditatem peccati; ergo cum in alio loco de odio ex Dei amore concepto loquitur, principaliter agit de contritione, licet attritionem non excludat.

Amplius Conc. declaratur.

8 Tandem usus, & veritas ipsius doctrinæ satis suadet, non fuisse aliam mentem Concilii, certum est enim perfectam contritionem esse optimam, & maxime propriam dispositionem ad consequendam justificationem, & peccatorum mortalium remissionem, ut in superioribus ostensum est, & evidenter colligitur ex testimoniis veteris testamenti, in quibus vere pœnitentibus remissio peccatorum infallibiliter concedi, asseritur, vel promittitur, ut Isai. 45. Jerem. 12. Ezechiel. 18. & 33. Zachar. 1. Joel. 2. & sæpe alias, nam illo tempore non habebat illa promissio infallibilem connexionem, nisi cum vera contritione; ergo necesse est, ut talia testimonia de illa intelligantur. Quod satis expressit David Psalm. 50. dicens: *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*; ergo eadem dispositio est optima in lege gratiæ, nam illæ promissiones etiam nunc durant, imo intuitu legis gratiæ, seu Christi auctoris ejus prius factæ sunt. Et de se sola illa pœnitentia est quasi connaturalis dispositio. Quod autem nunc ex privilegio Sacramentorum minor acceptetur cum sacramento, non tollit, quin illa sit melior dispositio, & ad consequendam gratiam, & remissionem peccatorum ante susceptionem sacramenti necessaria; ergo etiam nunc hic actus contritionis sub dispositione ad justitiam comprehenditur, neque a Concilio prætermitti debuit.

Dubium cum sua ratione.

9 Difficultas vero superest circa hos duos actus, an uterque simul sit necessarius ad justificationem per se sumptam, id est, seclusa institutione sacramentorum novæ legis, vel nunc ante realem eorum susceptionem. Et ratio dubitandi est, quia si uterque actus simul est necessarius, neuter solus sufficiet quod videtur inconveniens. Quæ difficultas plures includit quæstiones, quas late tractavi in dicto tom. 4. diput. 4. sect. 1. & 2. & disput. 9. sect. 1. ad quas lectorem remitto, & pauca, quæ noviter occurrunt, adjungam.

Assertio 1

Primum ergo censeo, utrumque actum, per se loquendo, esse necessarium ad complendam dispositionem ultimam extra sacramentum. Nam uterque actus est necessarius necessitate medii ad salutem, talis enim necessitas explicatur in amore illis verbis: *Qui non diligit, manet in morte*, 1. Joan. 3. & illis ad Galat. 5. *In Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur*. In pœnitentia vero verbis illis: *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes similiter peribitis*. Luc. 13. & illis: *Si pœnitentiam non egerimus, incidemus in manus Dei*. Et multa alia ex Scriptura, Conciliis, & Patribus, gravioribusque Theologis in utriusque partis confirmationem in citato loco adduximus: Ratio autem maxime Theologica sumitur ex divina ordinatione dictis testimoniis contestata. Moralis autem propositio, quam talis ordinatio habet cum ipsa rei natura, est, quia cum homo per peccatum convertatur ad creaturam, & avertatur a Deo, præferendo illi in amore creaturam, non satis disponitur ad reconciliationem cum Deo, nisi & ipsum diligere incipiat, & peccatum detestetur, ita ut utrumque ex toto corde faciat.

Assertio 2

10 Secundo censeo, in casu, & per accidens posse hominem justificari per solum amorem formalem Dei super omnia, virtute, & voto includente detestationem peccatorum, etiam si tunc formaliter actus pœnitentiæ non concurrat. Hanc sententiam ostendi in illo loco esse D. Thomæ, & plurium Theologorum, licet pauci contradicant. Fundamentum vero in duobus principiis consistit. Unum est, posse aliquando eum, qui est in statu peccati mortalis subito excitari ad cogitandum de Deo, ejusque beneficiis, & bonitate, & antequam peccata in mentem veniant, illum ex toto corde diligere. Primum enim de cogitatione unius sine alio naturale est homini, & infinitæ possunt esse occasiones, vel objecta, quæ illo modo mentem excitent. Secundum autem facile est gratiæ, *nescit enim tarda molimina Spiritus Sancti gratia*, & ideo, proposito Deo, ut summe diligibili, statim nullo alio expectato, potest voluntas cum adjutorio gratiæ in dilectionem Dei prodire. Sicut justus potest diligere Deum ex ejus recordatione, nulla præcedente recordatione priorum peccatorum. Qui autem hoc negant esse possibile, quando peccata remissa non sunt, vel Deum nunquam excitare mentem talis hominis ad unum sine alio, gratis id asserunt, quia hominis memoria, & consideratio ordinarie excitatur objectis externis, quæ interdum ad unum occurrunt, & non ad aliud. Et similiter Deus in excitandis hominibus utitur externis objectis, aut signis, & illis se accommodat. Hoc ergo principium, quod in facto consistit, non videtur posse negari. Hinc autem subjungitur aliud, videlicet, cum absoluta Dei dilectione super omnia non posse simul esse peccatum mortale, saltem secundum legem Dei ordinariam, neque Deum posse non redamare eum, qui ipsum ex toto corde diligit. Hæc autem lex adeo est consentanea bonitati Dei, & perfectioni infusæ charitatis, ut aliqui putaverint, oppositum omnino repugnare, ut in superioribus vidimus: sed licet id verum non sit, saltem negari non potest, quin lex illa, & naturæ, ac dignitati talis amoris sit valde consentanea. Quod autem a Deo sit lata, infinita Scripturæ testimonia supra adducta convincunt, & in citata disputatione multa ex Patribus adjunximus. Ex his ergo duobus principiis evidenter concluditur, interdum posse sufficere solum actum amoris per modum ultimæ dispositionis ad gratiam. In illo vero semper includitur dolor de peccatis, tum virtualiter, quoniam qui ex corde amat Deum, habet principium efficax detestandi offensionem ejus, tum etiam in voto, quia ex vi illius amoris paratus est dolere de peccatis commissis, cum primum memoriæ occurrant, & commode possit, quia hoc est medium per se necessarium ad salutem, ut in citata disputatione latius declaravi.

Peccatum mortale non potest esse de lege cum dilectione Dei super omnia

Assertio 3

11 Tertio dixi in citato loco, & nunc etiam dicendum censeo, detestationem efficacem, seu odium peccati, si sit super omnia, & ex charitate interdum posse sufficere ad justificationem per modum actualis dispositionis sine formali actu amoris. Hanc assertionem multi Theologi docuerant, ut ibi retuli, & præsertim Soto lib. 2. de Natur. & grat. cap. 16. & 17. & in 4. distinct. 14. quæst. 2. artic. 5. §. *Hinc ergo* in fine. Docens enim semper esse necessarios formaliter omnes illos actus, quos Concil. Trident. enumerat, ita concludit: *Neque requiruntur semper duo actus charitatis, sed sæpe unicus pœnitentiæ alium virtute continet*. Idem sentit Vega libr. 6. in Trident. cap. 12. & 28. & libr. 13. cap. 21. ubi multa congerit, quæ hanc sententiam confirmant.

Duobus principiis probatur.

12 Probatur autem hæc assertio sicut præcedens ex duobus similibus principiis. Unum est, si peccator considerans gravitatem offensionis divinæ Majestatis, statim de illa summe doleat, solum quia avertit, & separat a Deo, & quodammodo malum illius est, per illum actum sine alio actu formali dilectionis, vel priusquam in illum prodeat. Alterum est, hanc detestationem dilectionem Dei virtualiter continere. Nam hinc sequitur posse hominem justificari, priusquam proprium actum positivum dilectionis Dei habeat.

beat. Primum ex dictis principiis nemo negat, quem ego legerim. Et potest probari omnibus locis Scripturæ, in quibus contritioni, aut detestationi perfectæ peccatorum illorum remissio promittitur, & ex Concil. Triden. sess. 14. cap. 4. ut in eodem loco latius ostendit. Et hoc etiam sentiunt Theologi, qui dicunt contritionem posse uno actu simplici aliquando fieri, ille enim actus non potest esse, nisi illa perfecta detestatio per se elicita propter suum objectum sine formali imperio actualis amoris. Contrariam nihilominus doctrinam modernus quidam in utroque docuit. Nam in primis ait, non posse detestationem peccati antecedere amorem Dei: deinde ait, dilectionem Dei non posse virtualiter contineri in aliquo priori actu. Primum probat, quia amor Dei comparatur ad odium peccati, sicut intentio finis ad electionem medii, sed impossibile est habere electionem medii ante intentionem finis; ergo etiam est impossibile habere odium peccati propter Deum ante dilectionem Dei, quia sicut electio oritur ex intentione, ita odium ex amore, nam ab illo accipit rationem formalem motivi, propter quod fugit peccatum. Secundum autem probat, quia charitas est prima virtus, & excellentior alius, & ideo in nulla alia virtualiter contineri potest; ergo nullus alius actus potest esse sufficiens tanquam virtualiter continens charitatem. Unde etiam addit, quod licet actus charitatis possit in alio implicite contineri, non esset tutum, nec syncera Scripturæ, & Patrum interpretatio, dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ doctrinæ justificationem absque supernaturalibus actibus concedere, omnium autem primi sunt fides, & dilectio.

Opinio Lorcæ disp. 31 de gratia.

13 Sed hæc parum obstant nostræ sententiæ, ut autem illam magis declaremus, & confirmemus, oportet advertere, hunc actum detestationis peccati seu contritionis præcise sumptæ, esse odium quoddam abominationis respectu peccati: nam illud fugit, & abominatur ut gravissimum quoddam malum, & quia illud abominatur, ut malum Dei, necesse est, ut ille actus dicat respectum aliquem ad Deum, qui certe non est respectus abominationis, seu fugæ, sed potius tendentiæ ad Deum, seu complacentiæ ad ipsum, ut generaliter, & bene exponit Cajetan. 1. 2. quæst. 29. articul. 1. Quapropter odium illud peccati comparatum ad Deum non habet rationem odii, sed potius videtur habere quandam rationem complacentiæ, & quasi amoris, & hac ratione dicitur actus pœnitentiæ actum amoris virtute continere, & Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. sub disjunctione dixit, quod pœnitentia aut est dilectio quædam, aut non est sine illa. Unde multi ipsum odium peccati, ut offensa Dei est, dicunt esse proprium, & verum amorem Dei. Quem modum loquendi ego non approbo, nec usurpo, ne actus, & quæstiones confundamus. Si enim timor mortis est quidam amor sui, vel vitæ, & sic de cæteris. Unde sumpto amore in illo sensu, clarum est, non posse esse odium prius amore, vel sine amore, quia indivisibiliter sunt unus actus cum duplici habitudine, quarum una non est prior altera, sed omnino simul. Quapropter neque in præsenti agimus de amore sic sumpto, sed de proprio, ac formali actu amoris Dei, quo illi bonum volumus, eumque propter ipsum, & suam bonitatem ita amamus, ut illum omnibus aliis bonis præferamus, nosque, & omnia in ipsum tanquam in ultimum finem referamus. Et de hoc actu charitatis intelligendum esse credimus, quod dicitur actus amoris Dei esse medium per se necessarium ad salutem, & ad justificationem, qui est primus, & principalis actus charitatis Dei, & fundamentum aliorum, imo & rectitudinis totius Christianæ vitæ, eundemque amorem censemus esse actum realiter distinctum ab odio peccati, seu pœnitentia, etiam si talis actus sit, ut ab ipso habitu charitatis immediate eliciatur. Nam eadem virtus potest actus varios elicere, ut idem habitus spei elicit amorem, & intentionem efficacem propriæ beatitudinis, qui sunt actus distincti a timore, vel odio peccati, quatenus ejusdem beatitudinis consecutionem impedire potest. Idem ergo est in charitate. Atque hoc modo etiam diximus, posse esse actum amoris Dei sine odio, aut detestatione peccati, quod ille auctor etiam admittit in casu oblivionis, vel inadvertentiæ peccati.

Detestationis actus est odiũ peccati abominans.

14 De hoc ergo actu amoris Dei proprio dicimus, licet natura sua prior sit, quam actus odii peccati, nihilominus non repugnare, quin homo prius actum detestationi eliciat, quam actum amoris Dei. Quod probamus, quia neque ex parte voluntatis id repugnat, nec ex parte ipsorum actuum, vel objectorum ipsorum. Primum patet, quia proxima materialia objecta talium actuum distincta sunt, & distinctis actibus considerantur, ac ponderantur. Objectum enim amoris est Deus, ut summum bonum propter se amabile, vel ut fons justificationis, ut Concilium dixit, quod objectum potest per intellectum attente considerari sine recordatione actuali peccati, ut supra visum est, & ille auctor admittit. Objectum autem proximum, vel (ut sic dicam) objectum, *quod*, odii est peccatum ut offensa Dei est, ejusque voluntati est contrarium, & ab eo separat, in quo solum includitur Deus ut objectum, *cui*, & ita potest optime menti objici, & considerari, non considerando illum, ut objectum proprii amoris. Sicut potest quis cogitare de cultu Dei, & consequenter de Deo, ut ne persona, cui cultus offerendus est, non cogitando illum, ut super omnia amabilem; ergo ex parte intellectus, vel objectorum non repugnat considerare unum, & non aliud, imo, attenta hominis imperfectione naturale est, ut si attente, & magno conatu ad unum applicetur, ab alio prorsus distrahatur.

Assertio 4

15 Dices, non posse ponderari exacte malitiam offensionis Dei, & quam detestabilis sit, nisi præcedat cogitatio summæ bonitatis, & majestatis Dei. Respondeo, esto demus, hoc esse in initio necessarium, nihilominus priusquam voluntas in actum amoris, vel doloris prodeat, posse intellectum desistere a cogitatione directa (ut sic dicam) Dei, & bonitatis ejus, & circa offensionis considerationem immorari, & attentius illam ponderare, quod satis erit, ut voluntas possit incipere ab illius detestatione, si aliunde non repugnet. Addo vero, licet ille ordo considerationis in principio servetur in eo præcipue, qui non est multum rebus divinis instructus, in eo tamen, qui ex habitu, seu frequenti usu fidei operatur, facile contingere posse, ut statim ac cogitationi peccatum offertur, ejus malitia, ut offensiva divinæ bonitatis, menti proponatur, nulla interim habita nova, seu directa Dei consideratione. Unde facile potest peccatum practice offerri ut gravissimum malum omni detestatione dignum, etiam si tunc actu non proponatur Deus practice ut bonum super omnia diligendum. Igitur ex parte intellectus non repugnat, actum detestationis prius elici, quam actum dilectionis, & absque illo, quamdiu intellectus voluntatem amplius non excitat.

Responsio evasionis.

15 Quod vero neque ex parte ipsorum actuum repugnet incipere a detestatione, declaratur, & probatur primo inductione ex aliis similibus actibus appetitus, & ex generali eorum doctrina. Nam inter appetitus quidam sunt prosecutiones boni, alii sunt fugæ mali, unde cum proportione sumpti inter se comparantur, sicut accessus ad terminum ad quem, & recessus a termino a quo opposito termino ad quem, & ideo sicut in naturalibus motibus accessus ad terminum ad quem, est naturæ ordine prior, ita etiam unusquisque motus prosecutionis appetitus ex se, & servato quasi connaturali ordine inter actus ipsos est prior, quam actus fugæ ipsi oppositus. Intervenit autem vulgari differentia inter naturalem motum, & animalem, seu vitalem, quod in priori unus est indivisibilis motus, quo receditur a termino a quo, & quo acceditur ad terminum ad quem immediate, & directe oppositum, & ideo fieri non potest, ut mobile recedat ab uno termino, quin accedat ad alterum, & e contrario. In motibus vero appetitus oppositum contingit, quia secundum affectum per unum motum accedit ad bonum, & per alium distinctum recedit directe a malo. Unde fit, ut possit habere formaliter, & proprie unum sine alio formaliter, & in se, sed tantum virtualiter. Et hinc etiam fit, ut, licet prosecutio

Inductio probans posse a detestatione incipi.

secutio boni natura sua prior sit, nihilominus per occasionem, vel ob imperfectionem operantis incipere possit fugiendo malum, prius quam prosequatur bonum. Quod in præsenti etiam materia considerare licet, nam inter dispositiones ad justitiam Concilium primo loco posuit timorem pœnæ, qui est quædam fuga mali v. g. gehennæ, unde virtualiter includit amorem sui, cujus malum fugit, & amorem illius boni, cui talis pœna opponitur, quod est beatitudo. Et nihilominus haberi potest prius quam in homine præcedat formalis actus amoris sui, vel beatitudinis, quam sibi concupiscat. Idemque est in similibus humanis motibus, nam, proposita infamia, statim homo aversatur illi per odium, vel timorem, etiamsi amor famæ tunc actu non præcedat, & similia exempla sunt facilia. Sic ergo fieri potest, ut, licet conversio ad Deum per detestationem comparentur, sicut accessus ad terminum, ad quem, & recessus a termino, a quo, nihilominus possit sæpe prodire voluntas in actum fugæ peccati prius, quam eliciat actum tendentiæ in Deum dilectum.

Fundatur ratione.

17 Ratio autem hujus non repugnantiæ est, quam in citato loco tetigi, quia in ipso peccato est sufficiens malitia, ob quam odio habeatur, & per affectum fugiatur, & ideo proposito tali objecto sub tali ratione mali, potest statim sequi detestatio, & odium ejus, etiam si proprius amor boni non præcedat.

Ad primā rationem Lorcæ.

Quod magis confirmabitur, respondendo ad probationem dicti auctoris. In prima falsum est, quod assumitur, dilectionem Dei, & detestationem peccati comparari ut intentionem finis, & electionem medii, quia detestatio non est medium ad dilectionem, sed effectus ejus, eo modo quo desiderium boni est effectus amoris ejusdem boni, vel sicut odium inimici potest esse effectus amoris proprii. In hujusmodi autem actibus, licet unus possit esse causa alterius, non semper est causa ita necessaria, ut actus posterior essentialiter pendeat a priori, ita, ut sine illo esse non possit, nam potest immediate fieri a potentia, vel habitu, si objectum illi sufficienter proponatur, sicut in odio mali, & amore boni contrarii, & aliis exemplis supra monstratum est. Unde negatur æquiparatio electionis respectu intentionis, & detestationis respectu amoris, quia objectum electionis, ut electio est, non habet bonitatem, nisi per habitudinem ad finem intentum, objectum autem detestationis per se malum, & odio dignum est, etiamsi amor Dei non supponatur. Atque ita falsum est, quod assumitur, detestationem mali accipere ab amore rationem motivi, nam ipsa malitia peccati, ut contraria bono divino, per se spectata est sufficiens detestationis motivum. Quod evidenter patet in attritione ex inferiori ratione mali, vel pœnæ, vel specifica conversione turpitudinis peccati, illa enim ex vi talis objecti immediate haberi potest, etiamsi formalis amor contrarii boni non præcedat in voluntate, sed solum ex parte objecti ejus malitia per intellectum proponatur. Addo denique, quod in alio loco notavi, si pœnitentiæ actus, ut medium, cogitetur, non posse id esse in ordine ad dilectionem Dei, etiam secundum contrariam sententiam, quia secundum naturæ ordinem dilectio supponitur, sed esse debet in ordine ad remissionem peccati, quæ per illius detestationem comparanda est, &, ut sic, intentio, quæ supponitur, non est dilectio Dei, sed est voluntas abjiciendi a se culpam, vel exeundi a statu peccati, quæ est proprius actus pœnitentiæ, ad quem tam detestatio peccati, quam etiam dilectio Dei potest, ut medium, comparari, ut constat ex doctrina D. Thom. 3. part. q. 85. art. 2. ad 1.

Hic actus a charitate elicitur

18 Ad probationem alterius partis, dato antecedente, quod charitas non possit virtute in alia virtute contineri, negatur consequentia, quia contritio, seu detestatio peccati, de qua tractamus, non est actus elicitus ab alia virtute, sed ab ipsa charitate, ut D. Thomas loco proxime allegato testatur, & ita, licet virtute contineat dilectionem, non sequitur, charitatem contineri virtualiter in alia virtute, sed unum actum charitatis contineri virtute in alio actu ejusdem charitatis, quod nullum est inconveniens, etiam si e contrario ipsa displicentia peccati virtute in amore contineatur. Instabis, quia amor est perfectior, & de se propria causa detestationis, & ideo potest illam virtute continere, e contrario vero non videtur actus minus perfectus virtute continere perfectiorem; ergo nec detestatio amorem.

Instantia solvitur.

Respondetur, non esse hanc continentiam intelligendam quasi eminentialem, qualis in principio efficiente æquivoco postulatur, sed satis est, quod morali modo unus actus in alio contineatur, tum proposito, tum necessaria consecutione, ac dispositione, & hoc modo displicentia efficax peccatorum, & absolutum odium illorum, ut Deum offendunt, & a Deo avertunt, continet virtute amorem, quia & continet illum in voto, seu proposito, & est dispositio necessario connexa de se cum tali actu, si opportunitas illius occurrat. Reliqua, quæ ille auctor addit, solum sunt verba per nimiam exaggerandi licentiam dicta, ut apud eundem auctorem non raro inveniuntur sine fundamento rationis. Nam quam ibi addit, profecto indigna est viro theologo: probat enim non esse synceram interpretationem Patrum, dilectionem implicitam admittere, quia non consonat sanæ fidei, justificationem absque supernaturalibus actibus concedere. At enim quænam est consecutio, aut quis sentit, nisi Pelagianus, veram contritionem, seu detestationem peccati disponentem ad justitiam esse actum naturalem? quod si supernaturalis est, unde sequitur, eum qui in aliquo casu illam, ut sufficientem dispositionem admittit, concedere justificationem absque supernaturalibus actibus? Addit, quia actus supernaturales omnium primi sunt fides, & dilectio. At hoc falsum est quoad posteriorem partem, nec illam docent Patres, sed contrariam, nam prior est timor, & prior est spes, qui actus supernaturales sunt, utrumque enim ex Concilio Tridentino sumitur. Et licet verum sit, comparatione facta ad detestationem, dilectionem esse natura sua priorem, non tamen est id ita necessarium, ut in nullo casu oppositum contingere possit, neque id docent Patres, neque probabili ratione suadetur: illas ergo faciles exaggerationes contemnimus.

De novæ vitæ proposito.

19 Tertius actus a Concilio Tridentino traditus est propositum novæ vitæ, seu servandi in posterum mandata. De quo actu, quod sit optimus, & congruentissima dispositio ad mutationem, quæ in justificatione fit, & ad vitam novam instituendam, per se notius est, quam ut probatione indigeat. Item non est dubium, quin aliquo modo sit necessarius, nam in efficaci amore Dei, & in odio peccati absoluto virtute includitur. An vero sit necessarius, etiam ut esse potest specialis actus ab amore, & detestatione distinctus? ab auctoribus controvertitur.

Resolutio

Verumtamen eodem modo judicandum est de hoc actu, ac de præteritis: per se enim necessarius est, si memoriæ objectum ejus occurrat, fieri tamen potest in casu, ut implicite aliis contentus sufficiat, ut in dicto 4. tom. disputat. 4. sect. 3. neque nunc aliquid occurrit.

De voto baptismi.

Quod vero Concilium addit de voto, seu proposito recipiendi sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ, juxta conditionem peccatoris multo certius est, sufficere posse votum implicitum in generali proposito servandi mandata, ut si baptismus ignoretur, vel non actu cogitetur, nec obligatio confitendi practice memoriæ occurrat, quia non instat pro tunc, sed tempus habet determinatum ex præcepto. De qua re in eodem tomo 4. tractando de baptismo, & de confessione late dictum est.

Dubium.

20 Posset autem quis interrogare, an Concilium omnes dispositiones ad gratiam, tam proximas, quam remotas, enumeraverit, vel præter illas sint aliæ? Et ratio dubii est, quia Patres solent alias addere, ut orationem, humilitatem, eleemosynam, & similes, ut colligi potest ex Augustino Epistol. 105. dicente: *Nec quisquam justificatur, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, non solum remissione peccatorum, sed prius infusione fidei, & timoris Dei, impertito simul orationis affectu, & effectu*, & ex aliis, quæ tetigi in tom. 4. 3. part. disput. 9. sect. 1. & tradit Vega lib. 6. in Tridentinum cap. 38.

Decisio.

Dicendum autem est breviter, ad dispositionem ultimam tantum illa

qua-

quatuor requiri, quæ Concilium Trident. seff.6.can.3. enumeravit, *credere*, *sperare*, *diligere*, *& pœnitere*, *sicut oportet*: nam si plura essent necessaria, certe Concilium non omitteret. Item quia per illos actus, & intellectus sufficienter elevatur in Deum, & voluntas sufficienter convertitur in Deum, & avertitur a peccato, sub dilectione autem, & pœnitentia propositum novæ vitæ subintelligendum est, ut ipsum Concilium explicavit. Dispositiones autem remotæ possunt fortasse multiplicari; Concilium autem eas numeravit, quæ & magis directe, & frequentius, attenta hominis conditione, ad ultimam dispositionem inducunt. Unde alii actus dici possunt dispositiones remotissimæ, vel generalia remedia ad omnem bonam operationem, ut oratio, humilitas, &c. ut latius in citato loco tom.4. dixi.

CAPUT XXI.

Communibus objectionibus hæreticorum contra dispositionem ultimam ad justitiam satisfit.

Objectio 1. ex Scriptura. 1 Explicata Catholica doctrina, argumentis, quibus ab hæreticis impugnatur, satisfacere necesse est, quæ partim in testimoniis Scripturæ, partim in aliquibus Augustini locutionibus fundantur. Ex Scripturis præcipue congerunt illa, in quibus salus, id est, justificatio, fidei tribuitur. Et primo ex Evangelio referunt plurima loca, in quibus Christus testatur propter fidem salutem tribuere, ut Matth.9. *Videns Jesus fidem illorum dixit paralytico*: *Confide fili*, *remittuntur tibi peccata tua*. Nam in prioribus verbis non dixit Evangelista: *Videns Jesus opera eorum*, sed *videns fidem illorum*, & in posterioribus solam fiduciam a paralytico Christus postulavit, & paulo inferius mulieri, quam a profluvio sanguinis sanaverat, dixit: *Fides tua te salvam fecit*. Et similia verba dixit Magdalenæ cum ei peccata remisisset Luc.7 & cap.17. cum ad unum ex leprosis, qui post sanitatem ab eo acceptam, ad eundem reversus est, dixit: *Fides tua te salvum fecit*, quod tam de interna, quam de externa salute intellexisse videtur, utramque enim illi contulerat. Et simili modo dixit cœco Luc. 18. *Respice*, *fides tua te salvum fecit*, de quo statim dicitur: *Et confestim vidit*, *& sequebatur eum*, *magnificans Deum*. Quod si quis respondeat, his locis nominari fidem, non vero alia excludi, contra hoc instant in primis, quia Luc. 8. expresse addidit exclusivam, dicens Jairo, cujus filia mortua fuerat: *Noli timere*, *crede tantum*, *& salva erit*. Deinde instant testimoniis, quibus significatur, fidem esse formam justificantem, & dantem spiritualem vitam, ut in illo: *Justus ex fide vivit*. Abac. 2. Rom. 1. Hebr. 10. Et simile est illud Roman. 5. *Justificati ex fide pacem habeamus*, *&c.* & illud 1. Joann. 3. *Qui credit in filium Dei in se*, utique quod & ipsi sit filius. Deinde addunt testimonia, in quibus omnes credentes justi dicuntur, seu ex Deo nati, ut ad Roman. 1. ubi de Evangelio ait Paulus: Virtus est in salutem omni credenti, & addit: *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem*. Unde 1. Joan. 5. dicitur: *Omnis*, *qui credit*, *quoniam Jesus est Christus ex Deo natus est*. Actor. 10. *Remissionem peccatorum accipere omnes*, *qui credunt in eum*, & cap. 13. ait Paulus: *In hoc* (scilicet Christo) *omnis*, *qui credit*, *justificatur*. His addi possunt difficiliora loca, in quibus Paulus ita tribuit fidei justificationem, ut expresse opera excludat, quæ peculiari tractatione indigent, quam capite sequent. instituemus.

Responsio

Testimonia Patrũ objectio. 2 Secundo inducunt Patrum testimonia dicentium solam fidem justificare. Origen. ad Roman. 3. Hilar. can.8. in Matth. Basil. homil. 22. de Humilit. Ambros. in 3.4. & 9. caput ad Roman. & serm.45. de Bono latrone. De quo etiam allegatur Chrysostom. homil. de Fide, & lege natur. dicens: *Nullus sine fide vitam habuit*, *latro credidit tantum*, *& justificatus est*, & in Epist. ad Tit. homil. 3. *Si credis fidei* (ait) *cur alia infers*, *quasi fides non sufficiat justificare sola*. Tandem, ut alios omittam, addunt (quod mirabile est) Bernardum, & Augustinum: nam Bernard. Epistol. 77. dicit, solam fidem interdum sufficere ad salutem, & serm.22. in Cantic. ait, justificatum per solam fidem habere pacem apud Deum, Augustinus vero libr. 83. Quæstion. quæst.76. eum, qui credit, & statim ab hac vita discedit, salvari dicit per fidem sine operibus, quia præcedentia non fuere meritoria, & sequentia habere non permittitur. Allegatur etiam in libr. 1. contra duas Epist. Pelag. cap.21. quia dicit, neminem salvum fuisse unquam, nisi per fidem mediatoris. Sed hæc, & similia loca non faciunt ad causam, quia non dicit, per illam *solam*, sed dicit, illam semper fuisse necessariam.

3 Tertio addi potest ratio præcipua, quam hæretici ex aliis suis erroribus conficiunt, quia homo non justificatur per propriam inhærentem justitiam, sed per externam Christi apprehensam, ut sibi imputatam, sed hanc justitiam Christi & imputationem ejus sola fides apprehendit, credendo illam, seu magna fiducia illam, ut propriam, reputando, ergo. Alia ratio fundata in Paulo est, quia gratis justificamur Rom.3. *Justificati gratis per gratiam ipsius*; ergo nulla dispositio ad justificationem ex parte nostra præcedit, aut postulatur, alias intuitu illius daretur justitia, & remissio peccatorum, & consequenter non gratis, juxta aliud principium Pauli: *Si gratia*, *jam non ex operibus* Roman. 11. Ultimo addi potest ratio fundata in alia doctrina Augustini, quod *bona opera non præcedunt justificandum*, *sed sequuntur justificatum*, ut ait libro de fide & operibus cap.4. quod necesse est intelligi maxime de operibus pietatis, quæ ad justitiam conducant: ergo non potest peccator facere opera, quibus se ad justitiam disponat, quia deberent esse opera pietatis, & antecedentia gratiam, quod esse non potest secundum Augustinum. Unde in quæst. 2. libr. 1. ad Simplician. aperte pronuntiat: *Nemo propterea bene operatur*, *ut gratiam accipiat*, *sed quia gratiam recipit*, & lib. 1. contra duas Epistol. Pelagian. cap.2. *Non vivunt* (inquit) *homines bene*, *nisi prius facti sint filii Dei*. Similia habet libr. de Spirit. & liter. cap.26. & enarrat. in Psalm. 110. & serm.26. in Psalm. 118. — Objicitur ratio.

4 Circa priora Scripturæ testimonia in primis dicimus, inepte, & tumultuario ab eis allegari, propter tria præcipue. Primo, quia ipsi justificationem tribuunt cuidam speciali fidei, ut supra visum est, & omnia illa testimonia allegant, ac si de illa fide loquerentur, cum tamen in nullo illorum de illa sua fide sermo sit. Secundo, quia omnia æque congerunt, ac si in eodem sensu, & in ordine ad eundem effectum justificationis loquerentur, cum tamen in pluribus eorum non sit mentio de justificatione, nec de fide, quæ justificat, vel quatenus justificat. Tertio, quia si loca Scripturæ, unde illa testimonia sunt excerpta, integre legantur, & considerentur, ex his evidenter constat, solam fidem ad justificationem non sufficere, ac subinde longe in alio sensu Scripturam de fide loqui, quam ipsi fingant, quæ omnia per singula loca discurrendo, facile ostendemus. — Solutio generalis Scripturæ

5 Et in primis in verbis illis Matth. 9. *Videns Jesus fidem illorum*, non est sermo de fide ipsiusmet paralytici, qui sanatus est, sed de fide illorum, qui per regulas illum induxerant, ut ex contextu Evangelistarum constat: nam Marcus cap. 2. prius refert, quatuor fuisse portantes paralyticum, & de illis dicit: *Patefacientes submiserunt grabatum*, & statim addit: *Videns Jesus fidem illorum*, & ita exponunt Chrysost. homil.32. in Matth. Ambros. Luc.5. Cyrillus Hierosol. catechef.5. ergo ibi neque est sermo de fide speciali, quæ tantum esse dicitur de propria justitia, non de justitia alterius, neque est sermo de fide, quæ sola sufficiat ad justificationem alterius, præsertim adulti. In illis ergo verbis sermo est de fide, qua illi homines credebant, posse Christum salutem illi homini dare, quæ erat fides catholica, & fortasse in illis hominibus erat cum speciali perfectione, & fiducia, quæ ad impetrandum miraculum posset sufficere. Sic enim etiam Marci 9. Patri, qui filii liberationem a vexatione dæmonis postulabat, dixit Dominus: *Si potes credere*, *omnia possibilia sunt credenti*, ubi de signis, & operibus mirabilibus evidenter est sermo, ac adeo non de fide filii, qui liberandus erat, sed de fide patris, qui — Matth. 9. exponitur.

filii

filii incolumitatem petebat. Unde non dicuntur omnia poffibilia credenti, quia fides illa faciat, fed quia illa impetrare valet. *Eft autem confiderandum, efficaciam impetrandi principaliter fidei attribui, quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ, & mifericordiæ, ex quibus oratio impetrat, quod petit*, ut dixit D. Thomas 2. 2. quæft. 83. articul. 15. ad 3. & ideo merito dixit Evangelifta: *Videns Jefus fidem illorum*, neque charitatis meminit, vel quia non oportet femper omnia commemorare, fed id, quod ad rem maxime fpectat, vel etiam quia charitas non eft ad impetrandum neceffaria, nam etiam peccatores orando poffunt impetrare, & nihilominus licet fola fides nominata fit, non excluduntur alia, nec eft fermo de fide torpente, & otiofa, fed de fide operante pie aliquo modo, fcilicet, petendo legitime, & Chrifto paralyticum cum magna fiducia præfentando.

Declaratur. 6 In verbis autem, quæ Chriftus dixit paralytico: *Confide fili*, perfectionem fpei ab eo poftulavit, ut expofuit Concilium Trident. feff. 6. cap. 6. nam cum ille corporis fanitatem quæreret, volens Chriftus perfectius, & (ut ita dicam) radicitus illum fanare, ad majus beneficium remiffionis peccatorum fperandum, animum ejus erexit. Unde ibi non poftulavit Chriftus a paralytico fpecialem fidem de propria juftitia, quia neque eam habebat, neque apprehendere poterat juftitiam Chrifti, ut fibi imputatam, cum nihil de hoc audiffet, fed poftulavit fpem futuri beneficii, quod ab ipfo recepturus erat, fed præter fidem poftulavit fpem, neque aliam pœnitentiæ difpofitionem exclufit, licet illam non expreffèrit, fed talem fiduciam poftularet, qua fperaret, omnia neceffaria ad remiffionem peccatorum effe recepturum. Unde verifimile eft, cum Chriftus illi homini dixit: *Confide*, fimul interius ad memoriam peccatorum, & deteftationem eorum illum excitaffe, vel faltem cum adjunxit: *Remittuntur tibi peccata tua*, fimul aliquem pœnitentiæ motum illi infpiraffe: & potuit quidem Chriftus cum folo motu fidei, & fpei peccata dimittere, quod fi id fecit, non de ea re legem ftatuit, fed potius in ordinaria lege difpenfavit, & miraculofo modo peccata remifit. Non eft tamen id afferendum, quia verba non cogunt, nec miracula non neceffaria, nec utilia fine majori fundamento credenda funt.

7 Præterea verba illa: *Fides tua te falvam fecit*, non femel, neque femper eidem perfonæ, atque adeo non ideo dicta non funt in eodem fenfu, & in nullo ad caufam præfentem faciunt. Nam Matth. 9. Luc. 8. & Marc. 5. dixit Chriftus illa verba ad fœminam, quæ ipfum tetigerat, & fanitatem a profluxu fanguinis confequuta fuerat. Volens autem Chriftus tam illam, quam circumftantem turbam docere, qua via, & modo fanitatem confequuta fuerat, circumfpiciebat, ut videret illam, & poftquam illa procidit ad pedes ejus, dixit illi: *Fides tua*. Ex quo contextu evidens eft, non loqui Chriftum de fide fpeciali propriæ juftitiæ, fed de fide, qua credebat Chriftum effe potentem, & mifericordem ad fanandam illam. Unde intra fe dicebat: *Si tetigero fimbriam veftimenti ejus, falva ero*. Hac ergo fide tetigit Chriftum, & de eadem dixit Chriftus: *Fides tua te falvam fecit*. Unde fides illius mulieris catholica fuit, & perfectionem habuit fidei miraculorum. Unde etiam manifeftum eft, ibi per fe, & formaliter non effe fermonem de effectu fidei quoad internam juftitiam, & remiffionem peccatorum, quia de hoc ibi non agitur, fed de fanitate corporali, fuit ergo illa proprie fides impetrans, non juftificans. Quod fi forte illa mulier etiam animæ fanitatem confequuta eft, ut pie credi poteft, licet ibi non dicatur, ad id quidem illa eadem fides defervire potuit, cum effet fides infufa, & catholica de Chrifti omnipotentia, tamen inde colligi non poteft, folam fidem fine alia difpofitione internam juftitiam fuiffe operatam, fed potius ficut illa **fœmina non eft** confequuta fanitatem corporis fola fide, fed fide fimul operante, & movente, ut ad Chriftum accederet, dicens: *Si tetigero, &c.* ita fi eadem fide intus juftificata eft, credendum omnino eft, non fide otiofa, fed operante interius converfionem ad Deum juftificatam fuiffe. Unde cum Chriftus dixerit: *Fides tua te falvam fecit*, quoad corporis fanitatem non poteft intelligi, fidem per fe, & quafi formaliter illam contuliffe, fed tanquam principium movens ad impetrandam illam a Chrifto, non imputative tantum, aut ficte, fed vere: ita ergo de fanitate animæ intelligendum eft, fi ad illam dicta verba extendantur; ut mox videbimus. Idemque dicendum eft de fimilibus verbis dictis ad leprofum Luc. 17. & ad cœcum Luc. decimo octavo.

Exponitur dictũ Domini.

8 Apud Lucam autem cap. 7. illa eadem verba dicta Magdalenæ longe diverfum fenfum habent, nam fine dubio propter juftitiam, & remiffionem peccatorum, quam fuerat confequuta, dictum eft illi: *Fides tua te falvam fecit*. Ad hanc enim falutem fpiritualem obtinendam mulier peccatrix ad pedes Salvatoris acceſſerat. Eft autem magna impudentia verba illa ad confirmandum errorem de fola fide juftificante traducere, cum ad confutandum illum errorem fola illa hiftoria, & omnia verba Chrifti ibi relata, & inter fe collata fufficiant. Nam ex illa hiftoria conftat, Magdalenam non fuiffe fola fide contentam, ut remiffionem peccatorum a Chrifto obtineret, fed ex magno amore de peccatis doluiffe, & utrumque multis fignis, & lachrymis oftendiffe, ideoque prius fententiam protuliffe, dicens: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Cum ergo Chriftus expreffis verbis dilectioni attribuat remiffionem peccatorum, qua impudentia audent ifti dicere, Magdalenam fola fide fuiffe juftificatam, aut fi in illis prioribus verbis diligendi verbum pro verbo credendi pofitum dicunt, cur non potius in pofterioribus verbis fidem pro charitate pofitam effe dixerint: vel fi priora verba per pofteriora corrigere audent contra infallibilem Chrifti veritatem, cur non potius pofteriora verba per priora catholico, & vero fenfu interpretabuntur, nimirum fidem vivam, & per charitatem operantem, Magdalenam falvam feciffe. Unde hoc folum Chrifti teftimonium fufficit ad explicandum omnia, quæ de fide juftificante loquuntur, & fine expreffa exclufione dicunt, fidem juftificare, fufficienter enim intelliguntur de fide per charitatem operante, juxta doctrinam Apoftoli ad Galat. 5. quamvis aliæ fuppetant veriffimæ interpretationes, juxta variorum locorum exigentiam, ut mox dicemus. Hæc igitur nunc de illis prioribus teftimoniis fufficiunt.

Altera illorum verborum expofitio.

9 Supereft, ut alia, in quibus particula exclufiva expreffe, vel virtute apponitur, expendamus. Et de formali exclufiva folum allegatur locus Luc. 8. *Crede tantum, & falva erit*, fed ineptiffime, nam ibi non eft fermo de fide juftificante, fed de fide miraculorum, feu impetrativa extraordinarii beneficii. Loquutus enim eft Chriftus verbis illis ad Jairum Principem fynagogæ, qui prius falutem filiæ morientis pofcebat, Chriftus autem illam diftulit fanare, ut poffet fufcitare. Nam cum interim nunciatum effet patri, filiam effe mortuam, ne diffideret, Chriftus illum prævenit dicens: *Crede tantum, & falva erit*: non petit ergo fidem juftificantem, quia (ut dicebam) hæc poftulatur ab eo, qui juftificandus eft, Chriftus autem non poftulat fidem puellæ refufcitandæ, fed patris poftulantis. Item ille non poftulabat filiæ juftificationem, fed fanitatem, & Chriftus cum dicit: *Et falva erit*, non juftitiam, feu vitam animæ, fed vitam, & falutem corporis promittit; ergo petit fidem miraculorum, feu miraculi impetrativam. Denique licet promitteret fpiritualem falutem filiæ, nihilominus in illa non folam fidem exigeret, ut eam juftificaret, neque ibi tractat de difpofitione in illa

Interpretatio formalis exclufiva.

illa neceffaria ad tale beneficium recipiendum, fed tantum de fide neceffaria in parente ad optinendum quod petebat, ad quem effectum poteft interdum fufficere fola poftulantis fides ratione jam dicta.

Refpondetur ad loca, quibus dicitur contineri virtualiter particula exclufiva

10 Inter teftimonia vero, in quibus dictio exclufiva virtute contineri dicebatur, primo loco ponebantur illa, in quibus fides ponitur, ut forma juftificans. Ad quæ refpondemus, nulla effe in Scriptura talia teftimonia, nam potius Scriptura dicit, per charitatem perfici, ac fubinde formari ad Galat.5.& fine charitate nihil effe 1.Corinth.13.feu mortuam effe, Jacob. 2.& fimilia. Teftimonia vero, quæ ad id fuadendum adducuntur, leviffima funt, nam in his, quæ dicunt, juftum ex fide vivere, vel juftificationem effe ex fide, particula, *ex*, non dicit caufam formalem, quia nec in proprietate fermonis dictio illa talem habet fignificationem, nec in illis locis aliquæ funt circumftantiæ, quæ cogant talem fenfum illi affingere. Ita ergo dicitur juftificatio effe ex fide, ficut ad Rom. 3. dicitur: *Juftitia Dei per fidem Jefu Chrifti in omnes, & fuper omnes, qui credunt in eum.* Quæ verba juxta perpetuum Ecclefiæ fenfum, ita expofuit Concilium Trident. feff.6. cap. 8. *Ut per fidem ideo juftificari dicamur, quia fides eft humanæ falutis initium, fundamentum, & radix omnis juftificationis:* eodem ergo modo dicitur juftus ex fide vivere, tanquam ex fundamento, & radice, ficut dicitur arbor vivere ex radice, & aqua profluere ex fonte: fic enim omnis operatio, per quam juftificamur, a fide ducit initium, & in ea fundatur, & ideo merito ex fide vivere dicitur juftus, quia ex fide opera vitæ fpiritualis exercet, & fimiliter dicitur ex fide juftificari, quia, ut dixit Auguftin. Epiftol. 105. *Omnis juftificatio a fide ducit initium*, quod in fuperioribus, præfertim in libr.3. late a nobis explicatum eft.

Omnibus fide viva credentibus falus promittitur.

11 Addebantur fecundo loco teftimonia, quæ omnibus credentibus vitam, & falutem attribuunt, quod verum non effet, fi fides tantum effet fundamentum, & radix, & non forma dans vitam, & falutem. Ad quæ omnia generaliter, & uno verbo refpondetur, vitam promitti omnibus credentibus, ficut oportet, utique fide viva, & operante, non otiofa, & mortua, ut docuit Jacob. cap.2. & eleganter explicuit Auguft.præfat.in Pfalm.31.& lib.83. Quæftion.quæft. 76.& fermon.53.de Tempore, ubi ait, fidei attribui falutem, *quia per ipfam falutem æternam impetramus*, & addit inferius: *Vere beatus eft, qui & recte credendo bene vivit, & bene vivendo rectam fidem cuftodit, &c.* Ad majorem autem veritatis oftenfionem libet ad fingula teftimonia hoc refponfum applicare. Et in primis aliquando dicuntur omnes credentes effe jufti, non actu, fed poteftate. Sic enim Joan.1.de Verbo Incarnato dicitur: *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis poteftatem filios Dei fieri, his, quis credunt in nomine ejus.* Ubi non omnes credentes dicuntur fieri filii Dei, fed accipere poteftatem, ut fiant filii Dei, quia recipiunt fidem, per quam poffint impetrare juftitiam, vel quia per fidem excitantur, ut tandem in Deum convertantur, & vivant, vel quia credentibus in Chriftum datur poteftas recipiendi baptifmum, per quem *ex Deo, & non ex fanguinibus nati funt*. Sic etiam dixit Joann. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium fuum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipfum non pereat, fed habeat vitam æternam.* Nam hic quidem eft finis adventus Chrifti, & omnes credentes illum confequi poffunt, non tamen omnes affequuntur, quia non omnes volunt.

Fideliseft juftus poteftate.

Ad Rom. 1.folvitur

12 In hunc ergo modum poteft optime intelligi primum teftimonium Roman. 1. ubi *Evangelium effe dicitur virtus omni credenti, quia in eo revelatur juftitia ex fide*, id eft, quia in eo prædicatur fides, quæ eft virtus, per quam homines poffunt juftificari, fi velint. Sed inftat Calvinus, quia ibi additur: *In eo revelatur juftitia Dei ex fide in fidem*, & non dicitur ex fide in opera, fed ex fide in fidem, attribuendo utique fidei tam initium, quam confummationem juftificationis. Sed eft frivola objectio. Primo quidem, quia nec verba id fignificant, nec Patres ita exponunt, fed multis aliis modis, fcilicet ex fide annunciantium in fidem credentium, ut Auguftin. de Spirit.& liter.cap. 11.vel ex fide venturi Chrifti, vel obfcura veteris teftamenti in fidem explicitam Chrifti, vel ex fide inchoata, feu mortua in fidem vivam, feu ex fide credente in fidem operantem per charitatem, ut ipfe alibi dixit. Unde juxta hanc ultimam expofitionem, quæ probabiliffima mihi videtur, potius ibi fignificat Paulus, juftitiam Evangelicam non confiftere in fola fide credente, & quafi fpeculativa, fed in fide practica, & operante. Hæc enim eft juftitia, quæ in Evangelio revelatur, dicente Chrifto: *Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti, docentes eos fervare omnia quæcumque mandavi vobis.* Matth. ultim.

13 Simili modo facile refponderi poteft ad verba Joannis cap.5.Epiftol.1. dicentis: *Omnis, qui credit, quoniam Jefus eft Chriftus, ex Deo natus eft*, ut fermo fit potentialis, id eft, ex Deo nafci poteft. Joannes enim præcipue intendit docere, neminem poffe ex Deo nafci, nifi credat Jefum effe verum Meffiam, tamen hoc explicat per illam affirmationem, quia qui fundatus eft in illa fide, facile poteft ex Deo nafci, quod non credenti eft impoffibile. Vel ficut proxime dicebamus, qui credit non folum fpeculative, fed practice Jefum effe Chriftum, & per illum movetur, & obedit illi, ex Deo natus eft, præcipue cum illius fidem in baptifmo profitetur. Præterea regula generalis eft, hujufmodi affirmationes, quæ in Scriptura abfolute proferuntur, pofita una conditione neceffaria, non excludunt reliquas, fed potius femper fubintelliguntur, ita ut fenfus fit, ex Deo natus eft, quantum eft ex parte fidei, ficut idem Joannes dixit cap. 3. *Qui habet hanc fpem fanctificat fe*, utique quantum eft ex parte fpei, fi alia neceffaria non defint. Denique intelligitur de credente fide viva, non mortua. Quod non melius, quam ex eodem Joanne in eadem Epiftola probamus, tot enim funt evidentia ejus teftimonia, ut incredibilis protervia fit, nolle unum per plura intelligere, fed potius per unum male intellectum multa corrumpere. Ait enim Joannes in eadem Epiftol. cap. 2. *Qui dicit, fe noffe Deum, & mandata ejus non cuftodit, mendax eft:* & iterum. *Qui dicit, fe in luce effe, & fratrem fuum odit, in tenebris eft ufque adhuc.* Nihil certe accommodatius contra hujus temporis hæreticos dici potuit, jactant enim, fe in luce manere, fi credant fe effe juftos, licet charitatem non habeant, quæ magna cæcitas eft. Et ideo addit idem Apoftolus in cap. 3. *Filioli nemo vos feducat, qui facit juftitiam, juftus eft;* & infra: *Omnis, qui natus eft ex Deo, peccatum non facit;* & iterum: *Qui non diligit, manet in morte*, & alia multa fimilia in alia Epiftola leguntur, quæ catholicam fententiam aperte confirmant, verumque fenfum illorum verborum declarant. Denique eodem modo dicuntur in Actibus remiffionem peccatorum accipere omnes, qui in Chriftum credunt, utique fi velint, vel fi fidem non otiofam, fed actuofam, ficut oportet, habeant.

Joannes Ep. 1. c. 5. diffolvitur.

Aperte hæretici oppugnatur.

Univerfalis Patrum folutio.

14 Ad Patres eædem refponfiones adaptandæ funt, nam eodem modo loquuntur, quo Scriptura, & tam multipliciter, tamque evidenter docent in aliis locis neceffitatem aliarum difpofitionum ultra fidem intellectus, ut de vero fenfu unius, vel alterius voculæ, quam in aliis locis addunt, vel omittunt, nemo prudens dubitare poffit. Ut tamen, fi fieri poteft, protervis etiam hoc perfuadeamus, per fingula objecta breviter difcurremus. Generaliter autem pro his, qui addunt particulam, *fola*, dicimus, nunquam per illam excludere voluiffe alias internas difpofitiones neceffarias ad juftitiam, quas aliis locis requirunt, fed aliquid aliud, quod fecundum circumftantiam loci judicandum eft. Origenes ergo dum ait, folius fidei juftificationem fufficere poffe, etiam fi nihil operis fuerit completum, de fide per charitatem formata loquitur, unde folum excludit opera externa. Utrumque patet ex eodem ftatim in cap. 4. ejufdem Epiftolæ ad Roman.ubi, ut fupra retuli, dicit, juftitiam fide inchoari, fpe erigi, charitate confummari. Et expreffe adjungit: *Credentibus quidem Chrifto, nec tamen deponentibus veterem hominem cum actibus fuis fides non poteft ad juftitiam reputari.* Similiter Hilarius canon. 7. in Matth. non tantum

Ad Orig.

fidem,

fidem, fed etiam obfervationem præceptorum Domini ad vitam animæ poftulat, cum ergo canon.8. dicit fidem folam juftificare, legi veteri fidem opponit, ut ex contextu clarum eft, ideoque folam legem excludit, quæ, tefte Paulo, juftificare nunquam potuit.

15 Bafilius autem in Conftit. Monaft. cap.16. ita fcribit: *Omnibus autem rebus, priufquam ad eas aggrediamur, viam munire debet, ac præftruere ea, quæ in Deum fides eft, eique comes una fpei alacritas adjungenda, qua videlicet, & fide fultas animi vires fulciamus, & fpei alacritate animo ad res honeftas erectiores fimus*; & infra: *Ad perfectum virtutis cumulum utraque conjuncta fimul effe oportet, & humanum ftudium, & auxilium cœlefte fidei opera afcitum, & comparatum*, ubi non ponit fidem ut formam juftificantem, vel ut manum apprehendentem juftitiam, fed ut fundamentum, & principium, cui adjungit fpem, quibus juftitiæ confummationem impetrari dicit, ficut etiam in libro de Spiritu Sancto capite duodecimo, in fine, dicit, *fidem perfici per baptifmum, baptifmum autem fundamento fidei niti. Ac præcedit* (inquit) *profeffio ad falutem, fequitur autem baptifma, confignans pactum noftrum*, id eft, alia Spiritus Sancti dona, & virtutes infundens, quibus confummatur juftitia, & homo animo, & verbis, & opere immutatur, ut idem Bafilius pluribus confirmat in regul. moralib. regul. 20. Unde in Homil. de Humilitat. per particulam, *fola*, humanam tantum juftitiam excludit. Nam cum multa dixiffet contra arrogantiam in humana fapientia fundatam, adducit Paulum dicentem: *Qui gloriatur, in Domino glorietur*, & cum eodem concludit: *Perfecta gloriatio eft in Deo, quando neque propter fuam ipfius quis juftitiam extollitur, fed agnofcit, fe quidem vera deftitui juftitia, verum fola in Chrifto fide juftificatum effe*. Ex quo contextu aperte conftat Paulino more exclufiffe juftitiam humanam in humana fapientia fundatam, non fupernaturalem juftitiam fundatam in fola fide, quam infra etiam cum Paulo vocat, *juftitiam, quæ ex Deo eft in fide*, per quem loquendi modum evidenter fignificatur, juftitiam illam, quæ ex Deo eft, aliquid ultra fidem effe, quod in fide datur, feu fundatur, & fubjungit ftatim gloriam veram hominis fic juftificati effe, ut omnia fua mortificet, futuram in Chrifto vitam quærat, per omnia in gratia, & dono Dei vivat, & alia, quæ profequitur.

Ad Bafil.

16 Ex Ambrofio expreffe habemus, fidem folam non fufficere, nam Hebr. quarto fic inquit: *Magna quidem res eft fides, & falutaris, & fine hac non eft falvari poffibile alicui, fed fola fides non fufficit, operari fidem per dilectionem neceffarium eft, & converfari digne Deo*. Quod fi quis dicat, non effe certum commentaria illa effe Ambrofii, advertat objectionem ex illis commentariis præcipue effe defumptam, & ex fermone non magis certi auctoris. Et tamen nos illo refponfo non utimur, quia fatis eft, quod illa opera vel Ambrofii, vel gravis auctoris Catholici effe cenfeantur. Habemus tamen fatis expreffam fidem Ambrofii in loco indubitato. Nam libro feptimo in capite decimo quarto Lucæ prope initium: *Fides* (ait) *& ratio quæritur*; & infra: *Nec hoc tamen planum eft, ut aliquis vocatus adveniat, nifi veftem habeat nuptialem, hoc eft fidem habeat, & charitatem*. Et enarration. in Pfalm. 61. circa illa verba, *Effundite coram illo corda veftra*, inquit: *Qui induit fidem, prius perfidiam debet exuere, evacuare cor fuum ab omni labe malitiæ, ut capax fiat cor ejus gratiæ fpiritualis. Ideoque Apoftolus ait: Renovamini fpiritu mentis veftræ. Cum enim effunditur vetus malitia, nova fumitur gratia, qua unufquifque renovatur*. Non poterat certe clarius defcribere modum renovationis per fidem, vel quid ultra fidem neceffarium fit, declarare. Igitur in locis, quæ ex Ambrofio in Epiftola ad Romanos citantur, cum dicit, *folam fidem*, legem excludit, non alios actus, vel opera ab ipfa fide procedentia. Nam in capite tertio, cum dixiffet, legem non potuiffe juftificare, fed fidem, fubdit in §. *Juftificati. Juftificati funt gratis, quia nihil operantes, neque vicem reddentes, fola fide juftificati funt dono Dei*. Ubi aperte excludit legem, & omnia opera antecedentia fidem, non vero donum Dei confequens fidem. Unde in §. fequenti ita dicit, non juftificari hominem apud Deum, nifi per fidem, quod ftatim declarat, dicens: *Nulla faciens opera legis*. Unde in eodem capite, §. *Hoc juxta*, ait: *Quamvis peccatores fimus, reformamur tamen per pœnitentiam*, & in §. fequenti: *Non tradit fides, quemquam peccare debere, quippe cum judicaturum Deum prædicet, fed delinquentibus confulit, ut recuperata falute fub lege Dei viventes jam non peccent*. Unde licet etiam intelligere, fub nomine fidei comprehendere Ambrofium totam fidei doctrinam, quod ufitatum quidem eft, ac proinde cum folam fidem nominat, non excludere actus, & opera, quæ ipfa fides Evangelica neceffaria effe docet, fed quicquid extra hanc fidem additur, & præfertim legalia. Et in eodem fenfu loquitur capite quarto. Quia vero interdum videtur, etiam neceffitatem pœnitentiæ, & laborum excludere, advertendum eft loqui in ordine ad baptifmum, & excludere non internam pœnitentiam, fed externam, & laboriofam fatisfactionem. Unde in §. *Hoc ipfum*, ita concludit: *Propheta tempus felix prævidens in Salvatoris adventu beatos prædicat, quibus fine labore, vel aliquo opere per lavacrum remittuntur, teguntur, & non imputantur peccata*. Et in ultimo §. cum dixiffet, folos fideles effe filios Dei, addit: *Pro infinita enim magnificentia fua Deus hoc donavit diligentibus fe, quod fua dignum eft Majeftate*. Et tandem in eodem capite nono §. *Salvari*, cum dixiffet, decreviffe Deum *falvare homines per fidem*, ita exponit: *Quia fublatis omnibus neomeniis, & fabbatho, & circumcifione, & lege efcarum, & obligationibus pecorum, fola fides pofita eft ad falutem*, evidenter excludens legalia, & fub fide totam Evangelicam legem comprehens.

Ad D. Ambrof.

Occurritur tacitæ objectioni.

Idem Ambrof.

17 Denique allegatur Ambrof. fermon.45. quia dixit, *fuffeciffe latroni ad juftitiam, Domino credidiffe*, fi autem hæretici fideliter agere voluiffent, alia Ambrofii verba addidiffent. Nam in principio illius fermonis his verbis refert, quæ in præcedenti dixerat: *Meminit, fratres, veftra dilectio, me dediffe rationem, cur tantorum criminum inveteratus, & fcelerum fuorum confeffione damnatus, paradifum in ipfo patibulo potuerit promereri, &c.* At vero in præcedenti fermon.44. tanti beneficii caufam exponens, fic inquit: *Primum quod ifte latro devotione fidei tam repente mutatus eft, ut præfentem pœnam defpiceret, ac de futura venia precaretur, & magis crederet, utile fibi effe de æterno judicio, quam de præfenti fupplicio poftulare. Reminifcens enim fcelerum fuorum, & pœnitudinem gerens, plus incipit dolere, quod fperat, quam fentire, quod patitur*. Hæc eft ergo fides, quam latroni fuffeciffe in altero fequenti fermone dixit Ambrofius, & in eodem fermon. 44. dixerat: *Qui propter fcelera damnatus fuerat ad pœnam, propter fidem translatum effe ad gloriam*, femper intelligens actuofam fidem, non otiofam, vivam, non mortuam, ut hinc intelligatur, Patres de fide loqui more Scripturæ, & quia inter chatholicos confidenter loquuntur, non femper fingulas partes addere, vel explicare. Nec dubitandum eft, illos fermones effe Ambrofii, nam & pietas, & ftylus, & fententiarum ubertas Ambrofiana funt, & ideo in Romana nihil in eis adnotatur, ficut in aliis, quæ apud Maximum, vel Auguftinum reperiuntur, fieri folet.

Locus alius S. Ambrof. expeditur.

18 Juxta hæc facile eft intelligere verba Chryfoftomi de eodem latrone cum dicit: *Credidit tantum, & juftificatus eft*. Illa enim particula, *tantum*, non excludit inter nos actus comitantes, & quafi formantes fidem, ut juftificare valeat, fed excludit externa opera pœnitentiæ, fatisfactionis, & aliorum mandatorum, ut ftatim circa Auguftinum explicabimus. Alioqui enim fidem non fufficere ad falutem fine recta voluntate, frequentiffime docet Chryfoftomus, ut videre licet Homil. quinta, vigefima quinta, vigefima fexta, & feptuagefima in Matth. & homil. prima ad Timor. *Non fola fide opus eft, fed etiam charitate*, & in Epiftol. ad Roman. fæpe. Unde in alio loco ad Titum cum dicit: *Cur alia infers?* illud relativum, *alia*,

Chryfoft. verba.

alia, refert legalia, & similia superstitiosa, de quibus ibi loquebatur, illa ergo solum excludit, cum dicit, fidem iustificare solam. Unde subjungit: *Quid legis jugo collum submittis?* Unde recte dici potest, nomine fidei ibi totum Evangelium, ejusque præcepta intellexisse.

Revincit hæreticos D. Bern.

19. Bernardus autem in eisdem locis, in quibus allegatur, evidentissime refellit hæreticam pravitatem. Nam in epistol. 77. errorem dicentem, adultos non posse salvari per baptismum in voto, si re ipsa baptismum non suscipiant, etiam ob impotentiam, elegantissime impugnat, & statim in initio impugnationis ait: *Si ante exitum resipuerit, & voluerit, & petierit baptizari, sed mortis praeoccupatus articulo forte obtinere nequiverit, dum non desit fides recta, spes pia, charitas syncera, propitius sit mihi Deus, quia huic ego, ob solam aquam, si defuerit, nequaquam omnino possum desperare salutem.* Ecce fidem, quam Bernardus ut necessariam postulat. Unde licet millies postea diceret, *sola fides*, nihil horum excludere censeri posset, sed realem baptismi susceptionem, de qua ibi disputabat; paulo vero inferius referendo Ambrosium dicit, *illum homini non batipzato, & mortuo fidenter de sola fide salutem præsumere:* statim vero adiungit, *& tribuere indubitanter bonæ voluntati*, quod *defuit facultati*, quod merito addidit, quia in tota illa oratione de Obitu Valentiniani Ambrosius numquam tribuit soli fidei gratiam sine baptismo obtentam, sed bonæ voluntati. Allegat deinde Bernardus Augustinum libro 4. de Baptismo capit. 22. dicentem: *Non solum martyrium, sed etiam fidem, conversionemque cordis posse supplere baptismum, si forte ad celebrandum baptismi mysterium in angustiis temporum succuri non potest.* Et iterum infra cum dixisset Bernardus: *Credens ipse sola fide posse hominem salvari*, statim addidit, *cum desiderio percipiendi sacramentum, si tamen pro desiderio mors anticipans, vel alia quæcumque vis invincibilis obviaret.* Cum ergo inferius dicit, interdum solam fidem sufficere ad salutem, & quod sola fides fidem valet obtinere, & realem tantum susceptionem sacramenti evidenter excludit, & a fide piam voluntatis conversionem non separat. Unde infra iterum ait: *Si recordatus fuerit homo necdum salutis percepisse mysterium, & dolens pœnitensque toto desiderio expetierit, & mortis celeritate assequi nequiverit, damnabit fidelem suum Deus?* Ecce de quali fideli loquitur, vere utique pœnitente, ita ergo loquitur de sola fide per charitatem interius operante, licet exteriori careat sacramento. Est ergo evidens, & mens Bernardi, & hæreticorum fallacia. Nec majori fide alter locus allegatur, hæc enim sunt integra verba Bernardi: *Quisquis pro peccatis compunctus esurit, ac sitit justitiam, credat in te, qui justificas impium, & solam justificatus per fidem, pacem habebit ad Deum.* Quomodo per solam fidem, si compunctionem cordis adiunctam habere supponitur? certe quia de illa fide loquitur, quæ cor contritum efficit, & particula, *sola*, excludit, vel compunctionem non fundatam in fide, vel aliorum operum absolutam necessitatem, juxta dicta in priori testimonio. Denique catholicam in hac parte doctrinam plane, & sapienter tradit idem Bernard. sermon. vigesimoquarto tractans verba illa: *Recti diligunt te.*

Confundit hæreticos S. Aug. in loco allegato.

20. Superest Augustinus, qui licet pro necessitate operum cum fide tam acriter pugnaverit, & contra istos hæreticos tanta antea scripserit lib. de Fide, & operib. & passim in aliis suis operibus, nihilominus propter unum, vel aliud verbum ab hæreticis in suam sententiam trahitur. Neque solum in aliis, sed etiam in eo ipso loco, quem hæretici allegant, eos confundit. Nam ibidem ait, errasse hæreticos, qui dixerunt, salvari hominem per fidem, etiam si flagitiose vivat, eosque Apostolum non intellexisse. Respondere tamen possunt Augustinum ibi postulare opera post iustificationem, non vero ad ipsam iustificationem per fidem. Eos autem convincet idem August. serm. 16. de Verb. Apostoli, dicens. *Si fidem habemus, jam aliquid habemus justitiæ*, aliquid dicit, non totam, & rationem reddit, quia fides tantum dat credere, & dæmones credunt, & contremiscunt: ut ergo discernatur fides, & perficiatur iustitia, inquit: *Adde ergo fidei spem, & quæ spes, nisi de aliqua conscientiæ bonitate? speique ipsi adde charitatem, &c.* Et ideo sermon. 23. de Verb. Apostol. *A fide* (ait) *domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* At vero domus, seu templum Dei spirituale in iustificatione hominis ædificatur, ergo non sola fides illud consummat. Quin potius in aliis locis idem Augustinus docet, illam esse fidem otiosam, quæ per dilectionem non operatur, ut serm. 53. de Temp. & Præfat. ad Ps. 31. non esset autem otiosa, nec vacua, si iustum hominem efficeret.

Dubium in verbis Aug. augetur.

21. Quamvis autem hæc vera, & clara sint, non caret dubitatione, cur August. in priori loco dixerit, quosdam iustificari sine bonis operibus antecedentibus iustificationem, & interdum non permittitur habere sequentia, quia præmature moriuntur, & loquitur non solum de infantibus (in quibus id per se notum est, quia non per propriam dispositionem iustificantur) sed etiam de adultis, in quibus id obscurum est. Quia vel Augustinus sentit, aliquos iustificari cum sola fide sine operibus concomitantibus ipsam, quod hæretici volunt, vel non recte dicit, aliquos adultos salvari sine bonis operibus; nec recte id colligit numerando antecedentia, & sequentia opera, illaque excludendo, cum omittat concomitantia opera disponentia ad iustitiam. Respondent aliqui, loqui Augustinum de fide viva, quæ sine actuali operatione potest esse viva per habitualem gratiam. Sed licet habeat locum in homine iustificato in infantia, non tamen in his, qui adulti iustificantur, de quibus nunc loquimur, & Augustinus loquebatur. Alii Augustinum exponunt de operibus factis viribus propriis, quorum meritum respectu justicationis excludere intendit. Sed licet aliis locis ita loquatur Augustinus, & ibi ita debeat intelligi quoad opera, quæ antecedunt fidem, non habet illa expositio locum quoad opera subsequentia fidem, ergo necesse est loqui generatim de bonis operibus, sive propriis viribus, sive per gratiam factis, nam opera, quæ non permittitur facere justus morte præventus, non sunt tantum naturæ, sed etiam gratiæ.

1. Resp. Reiicitur

2. Solutio. Displicet.

3. Expositio.

22. Alii ergo dicunt, loqui Augustinum de operibus mandatorum, & quæ sint in præcepto, & tantum illorum absolutam necessitatem excludere, quia fieri potest, ut aliquis adultus eo tempore iustificetur quo nec Deum actu amare, nec contritionem habere ex præcepto teneretur, & quod moriatur, prius quam tempus implendi aliquod præceptum occurrat. Quam expositionem etiam Origeni, & Chrysostomo aliqui accommodant. Sed mihi non placet, quia non potest adultus iustificari extra sacramentum, quin præceptum dilectionis Dei, vel pœnitentiæ impleat. Nam licet fortasse pro illo momento, vel tempore tale præceptum nondum obligaret, nihilominus eius obligatio impleta manet, nam qui solvit debitum, priusquam tenetur, vere solvit, & ab obligatione liberatur, & qui summo mane diei festi Missam audit, præcepti opus facit, eiusque obligationi satisfacit, etiamsi pro illa hora nondum urgeretur illo præcepto, & in quocumque alio præcepto affirmativo idem videre licet. Et ratio est, quia licet tale præceptum non pro semper obliget obligat tamen semper, & hoc satis est, ut, quoties opus eius fit, impleatur, si antea non erat impletum. Eo vel maxime, quod in casu, in quo Augustinus loquitur, necessarium erat, actum contritionis fieri eo tempore, pro quo præceptum obligabat, quia loquitur de iustificatione, quæ fit in articulo mortis adeo vicinæ, ut non permittat tempus bene operandi post iustificationem, ut in bono Latrone contigit, de quo alii loquuntur. At vero in homine antea in peccato existente pro illo articulo maxime obligat præceptum contritionis, ergo non potest quis tunc iustificari sine omni opere præcepto, saltem interno: ergo non potest in illo sensu verum esse, hominem illum iustificari sine omni opere præcepto tam interno, quam externo.

Exploditur.

Vera decisio, & mens Aug.

23. Dico ergo, intentionem Augustini illo loco solum fuisse docere, quod licet opera non fuerint homini necessaria ante fidem, ut per fidem iustificaretur, quia iustitiam, & fidem gratis accepit, nihilominus indigere operibus iustis, etiam post iustificationem obtentam, ut illam non amittat. In quo doctrinam hæreticorum damnat, ut latius l. 10. videbimus. Quia vero illa bona opera subsequentia fidem non sunt simpliciter necessaria in re, sed si fieri possint, & tempus detur, ideo addidit Augustinus, posse aliquem perpetuam retinere iustitiam sine operibus subsequentibus fidem, si vivere non permittatur. Ubi loquitur de operibus subsequentibus tempore, non natura, nam ad hujusmodi opera est necessaria duratio vitæ post iustificationem, non ad illa, quæ simul tempore existunt, licet sint ordine naturæ posteriora. Et certe videtur maxime loqui de operibus externis, hæc enim sæpe non permittuntur fieri propter brevitatem vitæ, nam quoad internos actus vix potest contingere iustificatio tam vicina morti, ut non relinquatur breve aliquod tempus exercendi bonum motum internum post obtentam justitiam, ut in bono Latrone, & similibus considerari potest. Non videtur ergo Augustinus excludere actus internos, et iam tempore subsequentes justificationem. Multo ergo minus excludit actus internos voluntatis in eodem momento, in quo perficitur iustificatio, imo illos supponit, cum de fide per charitatem operante aperte loquatur. Et hactenus de testimoniis Patrum.

Ad rationem 1.

24. Prima ratio hæreticorum fundatur in alio errore de iustitia imputativa supra impugnato, unde facile respondetur negando illud. Addere vero possumus, etiam si verum esset, iustificari hominem per Christi iustitiam sibi imputatam, gratis dici imputari potius ratione fidei, quam dilectionis, vel amoris ejusdem justitiæ, & applicationis eius. Quia illa applicatio, vel imputatio non fit per solam apprehensionem intellectus, ut apprehensio est, nam talis apprehensio esse potest in homine non credente, ergo vel apprehenditur per iudicium, quo quis firmiter credit, sibi imputari iustitiam Christi, vel per fiduciam, qua firmiter id sperat, utraque autem ex his valde metaphorica apprehensio est, quæ majori ratione, & proprietate potest attribui dilectioni, & amori, quo aliquis iustitiam illam ut suam amet, vel sibi cupiat, volens sub illa, & per illam, prout potuerit, justificari. Accedit, quod nec de fide, nec de fiducia potest dici, quod sit talis apprehensio justitiæ natura sua, si non fundetur in aliqua institutione, & promissione Dei, ut est per se notum. Atque ita per fidem, vel fiduciam apprehendi justitiam nihil aliud erit, quam esse conditiones quasdam, quibus positis, ex promissione Dei iustitia Christi homini applicatur, ut propter illam ei non imputentur peccata, ergo simili ratione potuit eandem promissionem Deus facere amori, vel pœnitentiæ, ergo per hos etiam actus potuit applicari justitia Christi. In Scriptura autem non minus, imo magis fit promissio remissionis peccatorum sub conditione dilectionis; ergo gratis tribuunt hæretici istam apprehensionem fidei, vel fiduciæ, potius, quam dilectioni. Quem discursum latius prosequitur Bellarminus l. 1. de iustificat. capit. 16. & Valent. 2. tom. disput. 8. quæstion. 5. punct. 4. §. 1. vers. *Quarto*. Quocirca controversia cum hæreticis de vera, vel imputata iustitia inhærente, vel intrinsecus denominante, longe diversa est a quæstione præsenti de actibus, quibus justitia illa, qualiscumque sit, obtinetur: & quicquid sit de iustificationis modo quoad formam, evidens est ex Scripturis, non minus esse necessariam dilectionem, & pœnitentiam, ut recipiatur, vel apprehendatur iustitia, quam fides, vel fiducia.

Ratio 2. infirmatur.

25. Ad secundam rationem ex eo sumptam, quod gratis justificamur, respondetur, principium esse catholicum, quod in sequenti capite, & infra l. 12. late tractandum est. Nunc breviter negamus consequentiam, sicut illam virtute negat Concilium Tridentin. sess. 6. cap. 8. ubi declarat sensum, in quo dicimur gratis iustificari, nimirum, *quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur*. Ex quibus verbis redarguere possumus hæreticos, quia si necessitas pœnitentiæ, v. g. vel charitatis obstat, quominus iustificatio gratis fiat, obstabit etiam necessitas actus fidei, vel si fides, vel fiducia potest concurrere ad iustificationem sine merito, poterit etiam amor, vel pœnitentia. Consequentiam hanc inferius tractando de merito, latius explicaturi sumus, nunc breviter ostenditur, quia sicut pœnitentia, vel amor est opus hominis, ita etiam & fides est opus nostrum. Nam Christus exigens fidem a Judæis, dicebat illis. *Operamini, non cibum, qui perit, sed qui permanet in vitam æternam*, quod de actu credendi statim ipse explicuit Joan. 6. & sicut fides est opus Dei in nobis, ut ibidem dicitur, & donum Dei, ut ait Paulus ad Phil. 1. ita etiam charitas, & pœnitentia est opus, & donum Dei, ut in superioribus late probatum est, & sicut unum ex his operibus est bonum, ita, & aliud, vel si ipsi hæretici dicunt, omnia opera nostra esse mala, idem cogentur de fide dicere. Ac proinde si vel hoc titulo, vel quocumque alio negent, actus nostros esse meritorios, profecto etiam si requirantur ad justitiam, non impedient, quin iustificatio gratis fiat: si vero dicant esse meritorios, & ideo obstare gratuitæ justificationi, idem illis sequeretur de actu fidei. Vel denique si contendunt, ab actu fidei concurrente ad justificationem, separari rationem meriti, quia antecedit, idem nos dicimus (sicut Concilium dixit) de cæteris actibus, nam antecedunt justificationem, ergo ex eo, quod iustificatio gratis, & sine merito fiat, non magis inferri potest fieri sine necessitate pœnitentiæ, vel alterius similis dispositionis ex parte nostra, quam fidei, vel fiduciæ. Itaque evidenter convincitur, eorum argumentum nihil magis contra nos, quam contra suam fidem urgere. Quomodo autem illa duo componantur, iustificationem nobis dari gratis, & nihilominus non dari sine dispositionibus nostris, summatim dicitur, quia dispositiones, & sunt ex spiritu gratiæ, & non merentur iustificationem ipsam de condigno, ut postea latius dicemus.

Redarguuntur hæretici.

In forma satisfit.

26. Ultima ratio sumebatur ex alio principio, quod homo nihil boni potest operari, prius quam iustificetur, maxime id intelligendo Theologico more, ut nunc loquimur, de bono opere conducente ad salutem, quod pietatis dicitur. At hoc principium simili modo potest contra hæreticos replicari, nam fides est opus hominis, ut ostensum est, & præcedit iustificationem saltem natura, cum secundum illos sit organum, quo illam apprehendimus: vel ergo est opus malum, & sic per malum opus iusti efficimur, quod absurdissimum est, vel est opus bonum, & sic falsum est illud generale principium, & quod ipsi de fide dixerint, nos de aliis dispositionibus dicemus. Respondemus ergo principium illud posse in se, & absolute considerari, vel prout fundatur in doctrina Augustini. Priori modo distinguendum est verbum illud, *Justificetur*. Accipi enim potest late, vel stricte. Priori modo iustificari dici potest, qui ad iustitiam moveri incipit, quamvis ipsam iustitiam formaliter iustificantem nondum acceperit: posteriori modo dicitur quis iustificari in eo puncto, quo apud Deum fit iustus, ipsamq; formam iustitiæ infusam recepit. In priori acceptione verissime dicitur, hominem nihil boni posse operari, priusquam ex parte aliqua iustificetur, quia si opus est pium, etiam si sit primum, per illud incipit aliquo modo iustificatio, saltem remote, ut in superioribus visum est. At vero si iustificandi verbum sumatur posteriori modo pro ipsa infusione iustitiæ, per quam homo iustus constituitur, sic principium illud non est verum, nam potest homo multa pietatis opera efficere prius natura, imo & tempore, quam iustus sit, ut in superioribus late probatum est.

Ult. arg. in ipsos hæreticos retorquetur.

Distinctione utendum.

27. Loquendo autem de doctrina Augustini, dicimus in primis etiam in illa notissimum esse fidem antecedere iustificationem perfectam, & posteriori modo pro gratiæ infusione sumptam, nam vulgare est

In doctrina Aug. solvitur superior ratio.

apud

apud ipsum, fidem impetrare justitiam, & remissionem peccatorum epist.105.lib.de Grat.& lib.arb.cap.7.de Prædestinat. Sanctor.cap. 7. non posset autem aliquo modo impetrare, nisi aliquo modo præcederet, & interdum addit spem, interdum confessionem proprii peccati, vel orationem, ut in libro 2. cont. Parmen.c.8. agens de publicano. Igitur cum dicit, bona opera non antecedere justificationem, necesse est, ut in alio sensu de justificatione loquatur, quod apud ipsum inusitatum non est. Nam is, qui confitetur peccata, dicitur inchoare iustitiam lib.4. de Baptism. cap.21.& tract. 4. in Joan.& in dicta epist. 105.dicit, iustificari hominem non sola remissione peccatorum, sed etiam inspiratione fidei, timoris &c. Et ita videtur loqui dicta q.2. ad Simplician. & li.de Fide, & operib. cap.4. nam generatim de gratia loquitur. Quod si alicubi loquitur de homine iam perfecte iusto, vel loquitur de opere iustitiæ; quod sit meritorium de condigno, ut plane videtur loqui in locis allegatis super Psalmos, vel loquitur non de uno, aut alio opere iustitiæ, sed de operatione iustitiæ integra cum observatione omnium Mandatorum & hanc dicit non esse, nisi in homine iam iusto, & ita plane loquitur in libro de Spiritu, & litera, & contra duas Epistolas Pelagiani. Nihil ergo ex illo principio recte intellecto contra catholicam doctrinam inferri potest.

CAPUT XXII.

Quo sensu dicat Paulus, hominem non justificari ex operibus, & non contradicat Jacobo dicenti, hominem ex operibus justificari.

De operibus legis ex Apo. obiectio sequit.

1 Ultima; & præcipua obiectio hæreticorum sumitur ex doctrina Pauli sæpissime negantis hominem iustificari ex operibus. Apud eum autem distinguere possumus duplicia testimonia, quædam, in quibus loquitur de operibus legis, ab aliis, in quibus generalius, & sine ulla restrictione loquitur. Prioris generis sunt hæc, ad Roman.tertio. *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo*. Et infra. *Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus legis*. Et ut ostendat, se loqui de lege scripta, adiungit statim: *An Judæorum Deus tantum*? quia videlicet illis tantum data fuerat lex, quam ibi, *legem factorum vocaverat*: & similiter ad Galat. 2. ostendens, se loqui de Judæorum lege, inquit: *Nos ex natura Judæi, & non ex gentibus peccatores, scientes autem, quod non justificatur homo ex operibus legis, nisi ex fide Jesu Christi, & nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi, & non ex operibus legis, propter quod ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo. Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est*. Et in cap. quinto. *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini, a gratia excidistis: non enim spiritu ex fide spem justitiæ expectamus*. Et ad Philippens.4. dicit, omnia legalia contemnere. *Ut Christum* (ait) *lucrifaciam & inveniar in illo non habens meam justitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est Christi JESU, quæ ex Deo est iustitia in fide*.

Absoluta Pauli testimonia obiiciuntur.

2. Posterioris ordinis sunt illa testimonia, in quibus Paulus absolute, & sine limitatione ulla negat, hominem iustificari ex operibus. Præcipuum est ad Roman.4. *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum:* Unde tacite subsumit, sed Abraham apud Deum gloriam habet, ergo non est ex operibus iustificatus. Ubi iam non de operibus legis, sed simpliciter de quibuscumque operibus loqui videtur. Quod magis comprobat ratio, quam subdit, sic enim argumentatur: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam sed secundum debitum, ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei*. At vero Abraham iustificatus est, quia credidit Deo, & fides est illi reputata ad iustitiam, et Scriptura dicit, ergo non est ex operibus iustificatus. In quo argumento maior propositio necessario de quibuscumque operibus intelligenda est, quia merces quorumcumque operum gratiam excludit, sicut idem Paulus capit. 11. eiusdem epistolæ dicit; *Si gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia non est gratia*. Unde ad Ephes.3. *Gratia* (inquit) *estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur*. Quæ ratio exigit, ut excludantur omnia opera, quia de quibuscumque propriis posset quis gloriari. Ac denique quoties Paulus absolute excludit opera, omnia removet, ut Roman. 9. *Non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei &c.* ut ponderavit Augustinus libr. de Prædestinat. Sanctor. capit. 7. Et 2. ad Timoth. 1. *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra &c.* ad Tit. 1. *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos*, & proprietas verborum id requirit, tum quia negatio vi sua omnia includit, nisi limitetur ex parte termini, cui adiungitur, tum quia sermo est doctrinalis, & ideo sine limitatione traditus universali æquivalet.

Ad priora loca Pauli.

2. Priora igitur loca per se, ac solitarie spectata a multis intelliguntur stricte de lege veteri quoad proprios ritus, & cæremonias eius. Et sic intellecta non habent repugnantiam cum Jacobo, ille enim nunquam his operibus legis tribuit iustificationem, neque in se habent difficultatem, quia si de præsenti tempore sit sermo, certum est hominem non solum iustificari ex illis operibus, sed potius iustitiam amittere, vel illi impedimentum apponere, si illa ut opera sunt antiquæ legis faciat. Si vero loquamur absolute de tempore ante datam legem, etiam est certum, illa opera non fuisse necessaria ad iustificationem, ut exemplum Abrahæ ostendit. Idemque est de omnibus gentilibus, etiam pro tempore legis antiquæ. Si denique loquamur de tempore, pro quo illa lex duravit, & Judæis, qui illi subiiciebantur, sic etiam verum est, nunquam fuisse iustificatos ex operibus legis ut illius erant, quia illa lex nihil ad perfectum adduxit, ut dicitur ad Hebræ 7. nec per se habebat vim iustificandi, quia erat vacua, & egena, ut tom.3.de sacrament.& lib.ult. de legibus ostensum est. Nihilominus tamen verum est, potuisse homines illam legem servantes iustificari tum prima iustificatione habentes cum fide, & pœnitentia propositum servandi illam legem, ad quam tenebantur, tum secunda iustificatione, merendo augmentum iustitiæ servando legem illam, ita tamen ut neutra iustitia tunc daretur virtute legis, sed fidei non otiosę, aut mortuæ, sed convenienter ad legem ipsiusmet operantis: lex enim vetus nec fidem, nec legem connaturalem (ut sic dicam) ipsi fidei excludebat, imo in illa fundabatur. Unde Paulus excludens dicto modo opera legis, non excludit legem fidei, nec opera eius. Imo nec ipsa opera, quæ lex habebat, quatenus fieri poterant, & debebant spiritu fidei Dei, & Christi. Quia vero Judæi increduli, & Christo repugnantes, vel etiam male, & ignoranter Christum admittentes, ita in lege confidebant, ac si materiali (ut sic dicam) observatione ipsius, & non ex fide Christi venturi ad salutem valeret, vel etiam necessaria esset: ideo Paulus contra illos scribens; & ad sensum illorum loquens, opera legis reiicit a iustificatione, quia nec ad illam necessaria sunt, nec ex vi legis utilia, sed tota iustificatio in spiritu fidei radicem habeat, & per opera fidei, ut talia sunt comparetur, seu compleatur. Si ergo illa testimonia in hoc sensu exponantur, nihil in illis habent hæretici, quod obiiciant, ut per se patet.

Dubium.

4. Difficultas vero est, an hic sensus sufficiat, & an posteriora testimonia sint ita per priora limitanda, & explicanda, vel potius priora per posteriora magis amplianda. Priorem partem videtur semper sequutus Ambrosius, vel quicumque fuit auctor commentariorū in Paulum, qui Ambrosio tribuuntur, & nonnulli alii, qui putant, sufficienter, ac generaliter exponi omnia loca Pauli, quod ubique tantum excludat opera legis sub formalitate (ut sic dicam) operam legis veteris. Et videtur hæc responsio fieri probabilis. Primo quia optime exponitur Scriptura, quædam lo-

ea per alia ita declarando, ut inconvenientia, vel errores, qui in alio sensu sequi possunt, facilius vitentur, hoc autem in illa expositione observatur, ergo. Secundo non est necessarium, ut in omnibus Scripturæ locis de eadem re loquentibus, eadem verba semper repetantur, sed interdum licet unum, vel aliud verbum omittatur, ex aliis locis subintellectum creditur. Sic enim supra dicebamus, ut quoties Scriptura de justificatione loquitur, & illam fidei tribuit, charitatis etiam mentionem faciat, nam ex aliis locis subintelligitur, ergo similiter licet Paulus dicens, *non ex operibus*, non semper addat legis, optime potest ex aliis locis subintelligi. Tertio juvat, quod ubi prius Paulus absolute dicit, *non ex operibus*, statim illud explanat in operibus legis veteris, ut in præcipuo loco, qui est ad Romanos quarto, postquam dixit Abraham non fuisse ex operibus justificatum, statim subjungit. *Dicimus quia reputata est Abrahæ fides ad justitiam. Quomodo ergo reputata est, in circumcisione, an in præputio? non in circumcisione, sed in præputio.* Ubi statim restringit sermonem ad opera legis. Quarto hoc modo facile conciliatur sententia Pauli cum Jacobo qui c. 2. eodem exemplo probat, *fidem sine operibus mortuam esse*, quia *Abraham ex operibus justificatus est, offerens filium suum super altare &c.* & simile exemplum adducit de Rahab meretrice, quia non loquitur de operibus legis, sed de aliis.

Alia expositio testimonii D. Pauli. 5. Nihilominus aliorum multorum sententia est, posteriora testimonia Pauli universaliter, & ut sonant, esse intelligenda. Primo quidem, ac præcipue propter illa, quæ ponderavimus, referendo ipsa testimonia. Secundo quia per illa testimonia, non solum damnantur Judæi fidentes de operibus legis, sed etiam Pelagiani, qui de operibus naturæ, & liberi arbitrii gloriabantur, & contra utrosque firmatur catholica veritas, quod gratia non detur hominibus propter eorum opera, ergo necesse est, ut de quibuscumque bonis operibus intelligantur. Tertio ita videtur exponi in Concilio Arausic. can. 21. *Sicut eis, qui volentes in lege justificari, a gratia exciderunt, dicit Apostolus, si ex lege justitia, ergo gratis Christus mortuus est, sic & his, qui gratiam, quam commendat, & percipit fides Christi, putant esse naturam, verissime dicitur, si ex natura justitia, ergo gratis Christus mortuus &c.* In quibus verbis virtute docet Concilium, sententiam Pauli non de sola lege scripta, sed de lege naturæ, vel quacumque alia esse intelligendam, quia ratio ejus universalis est, & æqualiter de omnibus probat. Ac subinde indicat, ideo de operibus legis veteris veram esse illam sententiam, quia universaliter etiam operibus naturalis legis vera est, & propterea Paulum indifferenter loqui nunc de operibus legis, nunc absolute de operibus. Sumptaque est hæc sententia Concilii ex Augustino libro de Grat. & liber. arbitr. capit. 13. nam cum in 12. optime explicasset aliqua testimonia Pauli de operibus legis, ut factis ex adjutorio solius legis sine adjutorio fidei, & gratiæ, infert in 13. legem non esse gratiam, & adjungit. *Si autem lex non est gratia, quia ut in ipsa lex fiat, non lex adjuvat, sed gratia, numquid natura erit gratia?* Unde infert: *Sicut eis, qui volentes in lege justificari &c.* ut habetur in relato canone. Deinde libro de Spirit. & liter. c 8. 13. & sequentibus optime ostendit, sub lege factorum includere Paulum præceptum, *Non concupisces*, quod morale, & perpetuum est, ac proinde voluisse Apostolum docere, non justificari hominem per quælibet præcepta bonæ vitæ, ut præcepta sunt, sed per spiritum fidei, quæ impetrat gratiam, quibus præcepta serventur. Idem repetit, licet aliis verbis in cap. 17. & in cap. 29. habet optima verba, quæ infra referam. Ita etiam intellexit Paulum Hieronym. in epistol. ad Theosiphon. circa finem; & in eadem sententia est Prosper contr. Collator. cap. 22. sic enim ex dictis testimoniis Pauli contra Semipelagianos argumentatur. Cum Paulus definiat, *quod non ex operibus legis justificatur omnis caro, & quoniam in Christo JESU neque circumcisio, neque præputium valeat aliquid, sed nova creatura, quid iste impiam infidelium libertatem naturalibus instrui bonis, & propriis vult justificare principiis?* Ubi aperte vult Pauli verba, *non ex operibus*, generaliter intelligenda esse. Denique D. Th. in cap. 3. ad Roman. lect. 3. eamdem sententiam supponens, longe aliter exponit illud: *Non enim est distinctio Judæi; & Græci*, quod supra objiciebatur. Ait enim docuisse Paulum, commune esse Judæis, & gentibus, non per legem, aut ex operibus justificari, sed per fidem, quia omnes peccaverunt, & egent gloria Dei. Excludit ergo Paulus cujuscumque legis opera. Neque obstat, quod aliquando specifice loquatur de operibus legis, tum quia non illa specialiter ponit, quia talia sunt, sed simpliciter, quia quædam opera sunt, cum eadem ratio in ceteris operibus intercedat; tum etiam, quia lex vetus in sua latitudine omnia quodammodo comprehendebat, i.e. non tantum cœremonialia, & judicialia, sed etiam moralia, quæ alias ad legem naturalem de se pertinent. Satisfit tacitæ objectioni.

6. Hæc ergo sententia omnino vera censenda est, tum propter communiorem sensum Patrum, & expositorum Pauli; tum quia est valde consentanea ad totam Apostoli doctrinam, consideratis omnibus sententiis, & rationibus ejus, ut illas expendimus; tum denique quia est plane necessaria, & concludit universaliter, quod intendit, nimirum fidem Christi esse necessariam omnibus ad salutem, tam gentibus, quam Judæis, & non superesse aliam viam obtinendi justitiam Dei. Nam hinc evidenter sequitur, sicut lex vetus, ut talis erat, vim justificandi non habuit, ita neque legem naturæ pure sumptam, ut lex erat, illam habuisse. Quapropter cum præcepta moralia de se pertineant ad legem naturæ, necesse est, ut illa etiam, ut quædam naturalia præcepta sunt, comprehenderit Apostolus, cum dixit, non justificari hominem, *ex operibus*, sive addiderit, *legis*, sive non addiderit. Ponderari etiam potest cum Chrysostomo, cum Paulus dicit, *Arbitramur justificari hominem per fidem sine operibus*, non dicere Judæum, vel gentilem, sed homines, ut omnium hominum opera excludat, quod clarissime exposuit, dicens: *Ex operibus legis non justificatur omnis caro coram illo:* ergo sicut loquitur de omni carne, ita, & de omni lege. Assertio.

Suppposita ergo hac vera expositione, duo circa illa testimonia exponenda supersunt. Unum est, quo sensu, accipienda sit illa negatio: *Non ex operibus*, ut non repugnet doctrinæ Catholicæ de dispositionibus necessariis ad justitiam. Aliud est, quomodo Jacobi sententia affirmans cum illa negatione Pauli sit concilianda. Duo dubia.

8. Ut primum exponamus, revocandum in memoriam est, quod sæpe notavimus, justificationem interdum sumi pro tota mutatione, & progressu iustificationis a sui initio usque ad infusionem justitiæ, interdum vero pro ipsa justitiæ infusione. Quod ergo Paulus ait, iustificationem non esse ex operibus, potest ad utramque justificationem referri. Et quidem si referatur ad totam iustificationem, sic clarus est sensus, & non minus clara est sententiæ veritas. Quia ante totam justificationem, i.e. ante initium ejus, nullum opus præcedere potest, ex quo justificatio contingat, sive tamquam ex merito, sive perfecto, sive imperfecto, sive ut ex dispositione, vel impetratione, ut in l. 1. & 3. late ostensum est. Atque ita sententia Pauli in hoc sensu expugnat Judæos, & Pelagianos, ac Semipelagianos, & nullum argumentum possunt ex illa hæretici sumere contra doctrinam Catholicam. Quia dispositiones ad gratiam sanctificantem, & ad remissionem peccatorum, de quibus nos loquuti sumus, non sunt causæ aliquo ex dictis modis totius iustificationis in dicto sensu, sed supponunt aliquod principium illius non datum ex operibus, & ita tota iustificatio nullo modo est ex operibus. Duplex acceptio justificationis, & in prima expenditur Paulus.

9 At vero si Paulum intelligamus de iustificatione ipsa formali, & (ut ita dicam) essentiali, & indivisibili, sic particula, *ex operibus*, significat idem, quod ex meritis de condigno. Estque expositio satis fundata in vi verborum, nam illud dicitur aliquis habere ex operibus suis, quod ex merito suo comparat, apud Deum In secunda item exponitur.

autem

autem non est proprium meritum, nisi quod est de condigno, & ideo illud maxime dicitur, non esse ex operibus, quod non est ex merito de condigno. Unde e contrario illud dicitur homo absolute habere ex operibus suis, quod de condigno meretur, ut videtur loqui Jacob. capit. 2. ergo contraria negatio proprie negat hoc meritum. Favetque non parum huic expositioni Concilium Tridentin. sess. 6. capit. 8. ubi exponit, ideo nos dici gratis iustificari, quia neque per fidem, neque per opera antecedentia iustificationem, gratiam promeremur. Ubi de proprio merito de condigno, & prima gratia sanctificante loqui videtur, ut communiter sentiunt Doctores, & in li. 12. videbimus. Gratis autem iustificari apud Paulum idem est, quod non ex operibus, ut constat ex Roman. 11. ergo sentit Concilium, non iustificari ex operibus idem esse, quod non mereri de condigno iustificationem. Denique favet Augustinus epist. 105. dicens: *Nulla ne sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt: sed ut justi fierent, merita non fuerunt.* Ubi necesse est loqui de meritis simpliciter, & de condigno, nam in eadem epistola admittit aliquale meritum imperfectum justicationis, ut suo loco videbimus. Et concion. 26. in Psalm. 118. cum dixisset, non posse fieri opera iustitiæ, nisi ab homine iustificato, obiicit sibi confessionem publicam, dicens: *Unde ergo illa confessio?* & respondet: *Nondum quidem opus est justitiæ, sed delicti improbatio*, ubi per opus iustitiæ intelligit plane opus meritorium de condigno. De his ergo operibus tacite exponit; cum dicitur iustificatio non esse ex operibus. Et juxta hanc etiam expositionem cessat obiectio hæreticorum, quia licet ad infusionem iustitiæ præcedant hominis dispositiones radicatæ in fide, & ex auxilio divino procedentes, nihilominus non sunt meritoriæ de condigno primæ gratiæ, ut in libro duodecimo patebit, ideoque licet prima gratia, & remissio peccatorum dentur propter dispositiones in suo genere, nihilominus non sunt ex operibus in eo sensu, in quo Paulus loquitur.

Hæretica obiectio ruit.

Sed licet hæc doctrina quoad utramque partem verissima sit, & satisfaciat obiectioni secundum se spectatæ, nihilominus non videtur satisfacere Paulo omni ex parte, quia non loquitur tantum de prima iustificatione, sive in priori, sive in posteriori sensu accepta, sed etiam de secunda iustificatione, seu augmentatione iustitiæ, quæ etiam solet iustificatio dici, ut supra notavimus ex Apocaly. ult. *Qui justus est, justificetur adhuc*, & Ecclesiast. 18. *Ne verearis usque ad mortem justificari*. Ergo non recte exponitur Paulus de prima iustificatione. Antecedens patet, quia Paulus adducit in exemplum iustificationem Abrahæ, quando de illo dictum est: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*, Genes. 15. tunc autem iam erat iustus, ut ex cap. 12. Genes. constat. Nam licet expresse non vocetur iustus, tamen evidenter docetur habuisse fidem, & obedisse Deo, eumque per sacrificium coluisse, & cum eo familiariter egisse, multaque promisisse, & contulisse, protegendo illum ab inimicis, unde in capit. 14. illi dixit Melchisedech: *Benedictus Abram Deo excelso, qui creavit cœlum, & terram, benedictus Deus excelsus, quo protegente hostes in manibus tuis sunt.* Quæ omnia manifeste ostendunt, non solum fuisse Abraham eo tempore iustum, sed etiam magnæ iustitiæ virum, Deoque familiariter amicum, ergo necesse est, ut verba dicta de illo in capit. 15. quod fides eius reputata est illi ad iustitiam, de secunda iustificatione intelligantur, ergo de eadem loquitur Paulus, alias non recte ex illo loco argumentum sumpsisset.

Obiectio contendens Paulum non recte exponi.

11. Ad hanc difficultatem respondere nunc possemus, etiam si per se magna sit, non tamen quoad punctum, de quo tractamus, nec quoad hæreticorum obiectionem, quæ solum procedit contra dispositiones necessarias ad primam iustificationem, ad quam, ut diximus, satis est, quod vel ex nullo merito in priori sensu, vel non ex merito de condigno in posteriori sensu, fiat. Quod si Paulus de secunda iustificatione fuit loquutus, inde non sumetur obiectio contra primam iustificationem ex dispositionibus, sed orietur specialis obiectio contra meritum de condigno iustorum, quia videtur Paulus etiam ab Abrahamo illud excludere. Existimo tamen dubitari non posse, quin Paulus primam iustificationem in sua sententia comprehendat. Nam in dicto capite quarto ad Roman. in confirmationem suæ doctrinæ adducit verba Psalm. 31. *Beati, quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum*. In quibus verbis evidenter est sermo de sola prima iustificatione, in qua peccata remittuntur, ergo etiam Paulus de illa loquitur. Et quoad hanc partem optime accommodari potest doctrina hactenus data, & contra hæreticos satisfacit. An vero Paulus etiam loquatur de secunda iustificatione, & in quo vero sensu dici possit illa non esse ex operibus, in puncto sequenti dicam.

Dissolvitur.

12. Venio ergo ad aliud punctum de conciliatione duorum Apostolorum, certissimum enim est sententias illas non esse inter se contrarias, ut aliqui hæretici dicere tentarunt, negantes propterea epistolam canonicam Jacobi ab ipso fuisse conscriptam. Cuius contrarium, tamquam certum de fide supponimus, & supponit Augustin. libro octuagesimotertio Quæstionum quæst. setuagesimasexta qui potius dicit, Jacobum scripsisse illam sententiam in epistola sua ad exponendum Paulum, qui male intelligebatur ab eis, qui ita Pauli dicta acceperunt, *ut putarent, cum semel in Christum credidissent, etiam si male operarentur, & facinorose, flagitioseque viverent, salvos esse posse per solam fidem.* Unde infra subiungit, non magis esse Jacobum Paulo contrarium, quam Paulum sibi, qui ad Roman. 2. dicit. *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*, & similia, quæ ex Roman. 8. Galat. 5. & 1. Corint. 6. refert. Similem doctrinam habet idem Augustinus libr. de Fide, & operibus capite decimoquarto ubi refert, etiam Petrum, Joannem, & Judam contra illam falsam Apostoli intelligentiam suas canonicas epistolas scripsisse. Existimatque propter obscuritatem istorum locorum Pauli dixisse Petrum in epistola secunda capite tertio esse in epistolis Pauli quædam difficilia intellectu, quæ pravi homines ad suum interitum depravant. Et similia habet libro Octo quæstionum ad Dulciti. quæstione prima & Præfat. ad Psalm. trigesimoprimo. Cum ergo utriusque Apostoli testimonium indubitatæ fidei sit, & in specie verborum repugnantiam continere videantur, rationem concordiæ inquirimus, quia non solum in generali, sed etiam in particulari de Abraham, & de eodem facto eius, in quo dicitur, fidem eius reputatam esse ad iustitiam, Paulus dicit, non fuisse Abraham iustificatum ex operibus, Jacobus autem ex operibus dicit, fuisse iustificatum.

Paulus, & Jacobus in eandem doctrinã mire conspirant.

13. Prima ratio conciliandi hos Apostolos est, quod Paulus de prima iustificatione fuerit loquutus. Jacobus vero de secunda, seu de augmento iustitiæ. Hanc viam valde commendat Vega libro 10. in Trident. capite octavo. Sequitur Bellarmin. libro quarto de Justificatio. capite decimoctavo, & quod magis est, addit ita conciliare illa loca Concil. Trident. sessione sexta capit. octavo & decimo & Augustinum in locis a nobis allegatis. Eamdem sequuntur in epistola ad Roman. Adam, & Claudi. Guillial. capite tertio & quarto Tolet. annotat. 13. in tertio capit. & annotat. 4. in 4. Benedict. Pereir. in 3. capite quarto disp. 1. & 2. Tiletan. Apolog. pro Concilio Trident. circa cap. decim. sess. sexta Dried. de Captivit. & redempt. gen. human. tractat. quarto part. quarta capit. primo. Salmer. Roman. 3. disp. 28. & ex parte Valent. 2. tom. disput. 7. quæst. 6. punct. 3. §. 3. in fine. Et suaderi potest, quia de Paulo iam ostendimus loquutum esse de prima iustificatione. Quod autem Jacobus loquatur de secunda, probari potest primo ex Concilio Trident. cap. 10. ubi cum dixisset, justos suis operibus magis, ac magis in dies justificari, in probationem affert verba Jacobi, *Videtis, quoniam ex operibus justificatur homo, & non ex fide tantum*, ergo supponit, verba illa, *Justificatur homo*, idem significare, quod in justitia crescit,

Modus primus Apostolos conciliandi.

ergo ex mente Concilii de hac justificatione loquutus est Jacobus. Secundo ex opere ipso, quod Jacobus allegat, id videtur evidens, ait enim, *Abraham pater noster nonne ex operibus justificatus est, offerens Isaac filium suum super altare?* Manifestissimum enim est, tunc non fuisse justificatum a peccato: nam præterea, quæ paulo ante ex Genes. ponderavimus, illud factum, quod Jacobus allegat, refertur Genes. 22. & in 15. jam fuerat illi fides reputata ad justitiam, & in cæteris capitibus usque ad 22. ejus sanctitas commendatur. Tertio est hoc consentaneum intentioni Jacobi, disputat enim contra errorem dicentium, fidelibus non esse necessaria opera, sed fidem sufficere, ipse autem ostendit esse necessaria opera etiam justis, ne a fide cadant, & ut justitiam augeant. Quarto ita videtur illum exponere Augustinus in dicta quæst. 76. ait enim Jacobum ostendere justificatum per fidem, non posse manere justum, si male vixerit, & hoc probare ex eo, quod fidem Abrahæ (utique jam justificati) opera consequuta sunt. Et in alio loco de fide, & operibus cap. 14. dicit. *Opera justitiæ sequi hominem justificatum, non præcedere justificandum.*

Una urget difficultas hanc sententiam.

14. Hæc sententia unam difficultatem patitur. Quia si dicat, ita Jacobum Apostolum loqui de sola justificatione secunda, seu augmento justitiæ; nec id satis argumenta facta cogunt, & ex textu Jacobi videtur posse impugnari. Prior pars patet quia Concilium Triden. allegando locum Pauli pro secunda justificatione, sensit quidem Jacobum de illa esse loquutum, non tamen exclusit aliam, nec unum ex alio sequitur. Et similiter Jacobus utens exemplo secundæ justificationis Abrahæ, non addidit, nec insinuavit exclusionem. Et similiter ad intentionem ejus satis erat, ostendere, præter fidem necessaria esse opera ad justitiam sive conservandam, sive obtinendam; ergo recte loqui potuit de justificatione abstrahendo ab utraque nec Augustinus id illi tribuit, sed tantum quod loquatur de operibus quæ fidem sequuntur. Posterior pars probatur, quia Jacobus inducit aliud exemplum de Rahab meretrice, quia de illa non legimus fuisse justificatam ante adventum exploratorum; ergo non est, cur de meretrice id afferamus. Unde etiam Bellarminus supra arguens contra Calvinum dicentem, verbum justificandi significare apud Jacobum declarationem justitiæ, non collationem, hoc utitur argumento, quod cum esset meretrix, non potuit justa declarari: *sed vere justificata est* (inquit) *id est, ex infideli fidelis, ex meretrice justa facta est.* Idem dicimus de Paulo, nam si illa sententia dicat, ipsum Jacobum loquutum esse de sola prima justificatione, videtur aperte impugnari exemplo Abrahæ, quod adducit, ut jam dictum est. Si vero de utroque Apostolo dicatur ita loqui de una justificatione, ut aliam non excludat, Sic non poterunt conciliari ex diversa significatione verbi iustificandi, cum probatum sit, ab utroque sumptum esse abstracte, ut utramque iustificationem amplectatur.

Quorundam solutio.

15. Ad hanc difficultatem ex mente dictorum auctorum responderi potest, dicendo, & Jacobum de sola secunda iustificatione, & Paulum de sola prima in suis conclusionibus (ut sic dicam) fuisse loquutos, licet in probationibus exempla aliarum iustificationum adduxerint. Hoc in Jacobo facile defenditur, quia etiam secundum exemplum de secunda iustificatione optime intelligitur, nam verisimillimum est, quando Rahab nuntios suscepit, & alia via eiecit, iam fuisse iustificatam a peccatis, & vocari meretricem, quia talis antea fuerat, & fortasse in populo talis esse credebatur, non quia coram Deo in illo statu, vel peccato adhuc permaneret. Suadetur

Illius comprobatio.

hoc, quia cum recepit exploratores iam credebat in verum Deum, eiusque timorem conceperat: sic enim ad illos introeuntes loquuta est Josue 2. *Novi, quod Dominus tradiderit vobis terram, etenim irruit in nos terror vester, & elanguerunt omnes habitatores terræ. Audivimus, quod Dominus siccaverit aquas maris Rubri, &c.* Et cum narrasset mirabilia, quæ, & antea, & tunc esset operatus cum populo suo concludit. *Et hoc audientes pertimuimus, & elanguit cor nostrum, nec remansit in nobis spiritus ad introitum vestrum, Dominus enim Deus vester, ipse est in cælo sursum, & in terra deorsum.* Ex quibus verbis evidenter constat, illam fuisse fidelem, cum illa dicebat. Est etiam multo credibilius, illam fidem non tunc primo concepisse, sed habuisse illam antequam exploratores ad illam venirent, quia semper de præterito loquitur: *Novi, quod Dominus, &c. Audivimus, quod siccaverit, &c. Et hoc audientes pertimuimus*, &c. Et ita Paulus ad Hebr. 11. dicit, fide liberatam esse excipiens, *exploratores cum pace*, significans iam habuisse fidem, cum illos excepit, & ex fide id fecisse: & idem significat Jacobus, cum dicit; *Fide justificata est excipiens nuncios, &c.* cum ergo illos excepit, per fidem operata est: hoc enim modo conducit exemplum ad probandum, non sufficere fidem, nisi operetur, quod Jacobus intendebat.

Magis declaratur.

16. Quod autem illa fides esset tunc iam viva, & non mortua, inprimis videtur esse sententia Chrysostom. homil. 3. de Pœnitent. dicentis: *Non solum dilectione* (scilicet in proximum) *sed etiam fide prævia, atque in Deum dispositione salutem consequitur.* Et inferius declarat, concepisse prius veram pœnitentiam, quin etiam vocat illam, *pænitentiæ doctorem*, sentit ergo iam fuisse iustificatam. Secundo idem sentit Nazianz. orat. 16. dicens, Rahab non excepisse in domum suam exploratores animo meretricio, ut eos in malum induceret, sed studio hospitalitatis, quod illi (inquit) *& laudi, & saluti fuit.* Id nobis significat Paulus ad Heb. 11. dum eam numerat inter iustos, qui per fidem vivam operando, aliquid mirum operati sunt, vel singulare aliquod beneficium a Deo obtinuerunt. Quarto homo non iustificatur apud Deum proxime, & immediate per opera misericordiæ a fide mortua procedentia, ergo si Rahab recepisset exploratores ex sola fide mortua, non posset cum fundamento dici illam fuisse iustificatam, id est, remissionem peccatorum consequutam ex concipiendo nuncios, quia illud solum erat quoddam opus misericordiæ, non tamen erat per se dispositio ad iustitiam.

Effugium nihil valet.

Quod si quis dicat, per illud opus impetrasse dispositionem ad iustitiam, & ideo illi tribui, sicut solet eleemosynæ tribui remissio peccatorum; profecto, licet hoc potuerit contingere, non videtur ad mentem Jacobi, quia de immediata quadam iustificatione, & omnino certa ex vi operis, ut procedentis a tali fide, loqui videtur. Alius autem modus iustificationis per impetrationem dispositionis remotæ, aut operis de se mortui est de se valde incertus; nec est cur dicamus, divino instinctu id innotuisse Jacobo, sed verisimilius est, illum supposuisse, Rahab fuisse operatam ex fide viva, & veterem historiam Josue ita intellexisse. Atque hoc iudicium mihi probabilissimum videtur. Verumtamen etiam si daremus, Rahab tunc fuisse primo iustificatam, nihilominus sustinere facile possumus loqui Jacobum in assertione sua de secunda iustificatione, usum autem esse illo exemplo, etiam de prima intellecto, ut quasi argumento a fortiori illo suam sententiam confirmaret. Nam si fides mortua bene operans potuit impetrare iustitiam fœminæ meretrici, multo magis fides per charitatem operans magis, ac magis hominem iustificabit.

Diversitas inter utrumq; Apostolū atque inter eorum allegationem, historiamq; Genesis.

17. Circa sententiam Pauli, licet sustineamus, illum de sola prima iustificatione loquutum fuisse, cum dixit, non iustificari hominem ex operibus, nihilominus dubitandum non est, quin verba illa, quæ de Abraham allegat: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*, de secunda iustificatione sint accipienda. Prius autem quam exponamus, quomodo ab illis sumat argumentum, alia diversitas non solum inter Paulum, & Jacobum, sed etiam inter utriusque allegationem, & historiam Genesis explicanda est. Nam Paulus iuxta dictam expositionem refert illa, tamquam dicta de prima iustificatione, Jacobus vero eadem refert, tamquam dicta de tertia iustificatione (ut sic rem explicem) cum illa dicta fuerint de secunda.

Nam

Nam illa referuntur dicta quando Deus Abrahæ promisit successionem ex Isaac, & ille credidit Genes. 15. Prima vero justificatio Abrahæ jam præcesserat ab eo saltem tempore, quo Abraham credidit Deo ipsum vocanti Genes. 12. ubi Scriptura non refert illa verba, tanquam dicta de primo tempore, in quo Abraham ita cœpit credere Deo, ut eius fides reputata illi fuerit ad primam iustificationem. E contrario vero post illud opus magnæ fidei Abrahæ, quia Gen. 15. refertur, narratur aliud insignius de voluntate sacrificandi filium ex obedienti fide Genes. 22. Ibi tamen non dicit Scriptura Abrahæ fidem reputatam esse illi ad justitiam, & tamen Jacobus referendo illud opus Abrahę, addit: *Et suppleta est Scriptura, dicens: Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam.* Et licet. 1. Machab. 2. dicatur: *Abraham nonne in tentatione inventus est fidelis, & reputatum est ei ad justitiam?* tamen Jacobus non ad illa verba, sed ad alia Genesis formaliter respicit quamvis illa non alleget, ut dicta de illa tertia justificatione (sic enim illam ad rem breviter explicandam, vocamus) sed ea commemorat, ut in illa etiam, ac maxime completa, quia in illo opere quasi consummata est iustitia, non per fidem otiosam, sed per fidem operantem, sic enim ait Jacobus: *Vides, quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides consummata est;* & adiungit: *Et suppleta est Scriptura dicens: Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam.* Ubi non dicit, & ideo dixit Scriptura, vel quid simile, sed inquit: *Suppleta est Scriptura,* id est, id, quod alibi Scriptura dixit, ibi etiam suppletum, seu impletum est, vel suppleri dicitur, quia licet ibi verba non referantur, facto continentur. Quod etiam in libro Machabeorum indicatum est. Ad eum itaque modum responderi potest ad Paulum, licet ageret de prima justificatione induxisse illa verba, quæ de secunda fuerant dicta, quia in illa etiam fuerant impleta, & in illa possunt suppleri, ut sic dicam. Cur enim non potuit Paulus illa verba præcedenti justificationi accommodare, sicut Jacobus fecit? Atque ita respondet Toletus ibi, estque probabilis responsio, sed non adducit probationem, ut non videatur voluntaria. Et præterea non videtur esse par ratio de loco Jacobi, & Pauli, nam Jacobus loquitur de justificatione Abrahæ jam justificari ex operibus, qualis etiam fuerat illa, de qua illa verba dicta fuerant, & ita optima, & necessaria est accommodatio. At si Paulus loquitur de prima iustificatione (ut supponitur) accommodat illa verba ad opera fidei hominis nondum iustificati, de quo minor ratio esse videtur, & ita non videtur efficax testimonium ab illo adductum.

8 Addendum igitur est, Paulum afferre illa verba, ut dicta fuere de quadam secunda iustificatione Abrahæ, non accommodando illa ad primam, sed ex illis argumentando, & a fortiori colligendo, tam Abrahamum, quam quemlibet alium hominem non iustificari, etiam prima justificatione, ex justitia suorum operum, sed necessariam esse, ut justificetur ex fide. Ut autem ostendatur illatio, supponendum est, cum Paulus loquitur de iustificatione ex operibus, intelligere iustificationem ex merito operum, quod in fide non fundetur. Unde recte colligit, si Abraham etiam in secunda iustificatione non potuit hoc modo iustificari ex operibus, multo minus, vel ipsum, vel aliquem posse primam iustitiam ex operibus consequi. Probatur, quia plus multo est, fieri ex non iusto iustum, quam ex iusto fieri iustiorem, si ergo Abraham non potuit iustificari hoc posteriori modo, nisi per fidem, multo minus potest quis priori modo iustificari. Accedit, quod Paulus facit vim in verbo: *Et reputatum est illi,* ideoque illud iterum repetit: *Dicimus enim quia reputata est Abrahæ fides ad iustitiam,* & addit simile verbum ex Psalm. 31. *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum,* quia in illo, ut supra ponderavimus, denotatur acceptatio aliqua gratuita, quæ non nititur in solo labore operantis, sed aliquid gratiæ, condonationis, vel liberalitatis habet. Unde augetur illatio facti, nam fides ipsa in homine etiam iusto non iustificat ex vi operis humani, sed ex vi gratiæ, ergo multo minus potest ipsa prima iustitia esse ex operibus humanis, sed ex fide. Vel aliter etiam secunda iustificatio est aliquo modo gratia, ut per verbum, *reputatum est,* significatur, ut ponderavimus, ergo fundatur in priori gratia, & non in prioribus operibus, ergo multo magis ipsa gratia, & iustificatio prima non potest esse ex operibus, sed per fidem.

MensPau. li fit plana, & non dissonat a Jacobi sententia

Denique respondent aliqui Paulum non adducere exemplum Abrahæ, ut ostendat immediate, primam iustificationem non esse ex operibus, sed ut ostendat primam iustificationem, & beatitudinem illam, quæ tribuitur his, quibus remissa sunt peccata, non fuisse propriam circumcisionis, sed in præputio etiam inventam esse. Nam Abraham iustitiæ laudem assequutus est, & multo magis remissionem peccatorum. Sed hæc responsio, vel in præcedentem revocanda est, vel non est acceptanda, quia Paulus re vera voluit, illo exemplo probare iustificationem gratia, sine operibus humanis. Sic ergo licet Pauli intentio directa esset ostendere, primam iustificationem non esse ex operibus, optime ad id confirmandum sententiam dictam de secunda iustificatione Abrahæ afferre potuit. Atque ita sententia Pauli nihil dissonat a sententia Jacobi, nam etiam Jacobus expendit Abrahamum fuisse iustificatum ex operibus, quia fides cooperabatur illius operibus. Solvitur etiam facile obiectio hæreticorum, quia Paulus loquitur de operibus secundum se, & ut non fundantur in fide, sed potius fidem fundare, aut mereri reputantur, nos autem non talia opera, sed quæ ex ipsa fide sequuntur, dicimus esse ad iustificationem necessaria, imo in ipsa fide comprehendi, quia non fides otiosa, sed actuosa, & per charitatem operans iustificat.

Respõsio non acceptanda

Heretica objectio solvitur

19 Verumtamen his non obstantibus, multi graves auctores huic interpretationi non acquiescunt, putant enim, utrumque Apostolum loqui de utraque iustificatione, & tam de acquisitione, quam de quocumque profectu iustitiæ. Quod de Paulo suaderi potest. Primo quia in universum vult excludere omnem gloriationem hominis de propria iustificatione, ergo oportet, ut non solum a prima, sed ab omni secunda iustificatione illam excludat, per hoc autem illam excludit, quod non est ex operibus, ergo de omnibus intelligit, non esse ex operibus. Secundo quia utriusque adducit exempla, & responsio, quæ datur ad exemplum Abrahæ, illis videtur nimis violenta, & non necessaria, cum possit simpliciori modo intelligi. Tertio, quia de illamet justificatione Abrahæ ait Paulus: *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* De Jacobo idem probant simili fere modo, quia intentio ejus fuit, fidem ad neutram iustificationem sufficere, si non aliquid operetur, & quia exempla optime ad utramque adaptantur, nec oportet ad res incertas confugere, & quia de utraque habet legitimum sensum, quod Jacobus asserit.

Modus alius exponendi Apostolos

20 Quo sensu supposito, ait hæc sententia Apostolos istos non esse sibi contrarios, quia de diversis operibus loquuntur. Nam Jacobus aperte loquitur de operibus, quæ & fidem supponunt, & quibus ipsa cooperatur, nam sententia, quam assumpsit probandam, hæc est: *Fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa.* In qua, & fidem supponit ante opera, & opera vult aliquo modo ex fide. Et ideo inducendo Abrahæ exemplum, ait: *Vides quoniam fides cooperabatur operibus illius, & ex operibus fides consummata est.* Paulus autem præcipue confutat Judæos, qui de suis operibus propriis viribus factis ita præsumebant, ut propter illa, & fidem accepisse tempore legis, & nunc ipsis solis gratiam evangelicam propter eadem opera deberi contenderent. Ad hunc autem errorem refellendum non erat necessarium excludere opera fundata in fide, & ab ipsa procedentia, sed necessarium fuit Paulo extenuare, & refutare opera antecedentia fidem, seu quæ ex fide non procedunt: hęc ergo opera tantum excludit, cum dicit, non ex operibus. Unde quam in quibusdam locis vocat justitiam

Expositio illorum doctorum ad loca Pauli & Iacobi

tiam legis, vel justitiam operum, eandem vocat in aliis justitiam humanam, quia in operibus humano, & non fidei spiritu factis nititur, eique opponit justitiam fidei, sic dictam, quia per fidem comparatur, vel quia spiritu fidei fit, & eandem vocat justitiam Christi, vel Dei, quia ex gratia Dei propter meritum Christi provenit. Et sic dixit de Judæis ad Rom. 10. *Ignorantes justitiam Dei, & suam quærentes statuere, justitiæ Dei non sunt subjecti. Finis enim legis Christus ad justitiam omni credenti.* Et capite nono ait: *Gentes, quæ non sectabantur justitiam, apprehenderunt justitiam, justitiam autem, quæ ex fide est.* Israel vero sectando justitiam, in legem justitiæ non pervenit. Quare? quia non ex fide: *sed quasi ex operibus*, ecce quomodo illam justitiam, quam humanam vocaverat, dicens de Judæis, quod volebant suam justitiam statuere, hic vocat justitiam ex operibus, utique humanis, & sine spiritu fidei factis. Atque ita hæc loca intellexit Augustinus lib. de Spirit. & liter. cap. 29. & libr. 2. contra adversar. legis, & Prophetar. capite 7. & sermon. 15. de Verb. Apost. & aliis locis supra citatis. Atque ita non potest esse contrarietas inter Apostolos, cum de diversis rebus loquantur.

21 Atque hunc concordiæ modum indicat Anselmus ad Roman. quarto & Divus Thomas eandem breviter insinuavit prima secunda quæstion. quinta articulo septimo ad terti. & quæstion. 100. articulo duodecimo & latius ad Roman. tertio & quarto Cajetan. Jacob. secundo Stapleton. dicto libro octavo de Justificatione capite decimo sexto Valentin. secundo tom. disputatione septima quæstione sexta punct. 3. §. 3. & in contro. libr. de Novo discrimin. inter veterem, & novam legem p. 1. capite sexto & tenuerat Vega Opusc. de Justificat. quæstio. 2. ad 1. & copiose hanc sententiam tractat, & defendit Vazquez 1. 2. disputation. 210. capite octavo alios referens auctores. Excedit tamen, dum nimium invehitur in primam sententiam, quæ probabilissima est, & gravissima habet fundamenta. Neque hæc posterior sententia, licet etiam sit valde probabilis, caret difficultate. Propter quam censeo aliqua indigere moderatione, quam breviter explicabo, simulque ostendam, priorem sententiam aliqua ex parte verum attigisse, ideoque non esse tam facile refellendam. In explicatione igitur trium terminorum, quibus dicti Apostoli utuntur, resolutio, & intelligentia hujus difficultatis posita est. Primus terminus est, *justificatio*, seu, *justificandi* verbum, secundus est, *opera*, seu, *operibus*, tertius est particula, *ex*, cum dicitur ex *operibus*, vel *ex fide*. De singulis breviter dicam, & ita sensum meum de re tota explicabo.

Tres no... ...ter mini

22 Quoad primum existimo negari non posse, quin aliter Jacobus, quam Paulus verbo justificandi utatur. Nam Paulus de tota integra justificatione loquitur, cum dicit, non esse ex operibus, Jacobus autem non loquitur de tota, sed de aliqua parte ejus. Priorem partem probo, supponendo, totam justificationem inchoari a fide, tanquam a fundamento justitiæ, & consequenter tanquam a prima parte totius justitiæ, nam fundamentum pars est ædificii. Et ita expresse vocat fidem primam justitiæ partem Divus Thomas lect. 3. in capite tertio ad Roman. Paulus ergo, cum dicit justificationem non esse ex operibus, loquitur de tota justificatione, ut fidem etiam includit, nam ideo semper condistinguit fidem ab operibus, & e converso, & justificationi ex operibus opponit justificationem ex fide, quia prior nec fundatur in fide, nec illam includit ut partem sui; posterior vero & fundatur in fide, & ipsam, ut partem sui, includit; ergo cum dicit, hominem non justificari ex operibus, loquitur de tota integra justificatione. Altera vero pars de Jacobo patet, quia ipse semper supponit fidem, & ultra illam exigit opera ad justificationem, ergo non intelligit totam justicfiationem, nam hæc includit fidem; ergo intelligit residuum justificationis post fidem. Et utraque pars potest ex diverso fine utriusque Apostoli confirmari: nam Jacobus scribebat contra errorem dicentium, solam fidem sine operibus sufficere ad justitiam integram, quæ hominem salvat: ipse autem non negat, fidem aliquid justitiæ formaliter conferre, sed, hoc supposito, probat, illam non sufficere ad completam justitiam, sed per opera compleri, & ita non potuit loqui de tota justitia, sed de ejus complemento ultra fidem, & illud vocavit justificationem. At vero Paulus impugnat errorem putantium suis operibus comparare totam justitiam apud Deum, inchoando illam, vel obtinendo initium ejus per aliquod proprium meritum, & contra hos docet, justitiam non esse ex operibus; ergo hoc intelligit de tota justitia a fundamentis (ut sic dicam) seu cum suo intrinseco initio, & fundamento sumpta, ergo loquitur de justificatione, ut totius justitiæ acquisitionem significat. Dices: Jacobus voluit Paulum exponere teste Augustino, lib. 83. Quæstionum quæstione 76. quomodo autem potuit illum exponere, aliter de justificatione loquens? Respondeo. Optime. Quia Jacobus non exposuit Paulum in actu signato, ut sic dicam, sed in actu exercito, & hoc, loquendo de justificatione, prout additur fidei, nam per hoc significavit, Paulum non fuisse de illa sola loquutum, sed prout fidem, & initium ejus includit. Sic ergo Jacobus loquendo de diverso genere operum, quam Paulus fuerat loquutus, illum tacite exponit, ut ex dicendis patebit.

Auctoris judicium & prima assertio, Probatur prima pars

Probatur secunda

Finis utriusque Apostol. diversus in scribendis epistolis

Quæstio ex Aug. solvitur.

23 Addimus vero, licet in sensu explicato vera sit illa differentia, nihilominus probabile esse, utrumque loqui de prima, & secunda justificatione, prout in infusione, & augmento habitualis gratiæ consistunt, & juxta communem usum appellari solent. Utrumque ita declaro: nam qui incipit tantum credere, & fidem infusam accipit, licet mortuam, jam aliqua ex parte justificatur, seu justificari incipit, illa ergo potest dici in aliquo sensu prima justificatio, licet imperfecta, unde respectu illius infusio gratiæ, & charitatis, licet sit constituens hominem vere, ac simpliciter justum, & amicum Dei, nihilominus comparatione primi gradus justitiæ, qui est per solam fidem potest dici secunda. Nam & Aug. illam justificationem augmentum justitiæ vocavit epist. 106. dicens. *Cum fides impetrat justificationem, non gratiam Dei, aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici, comitante, non ducente, pedissequa, non prævia voluntate.* Dicens enim, quod fides cum impetrat justificationem, id est, infusionem justitiæ, meretur gratia augeri, non intelligit quoad intensionem gratiæ habitualis, prout scholastice loquimur, sed quoad augmentum, ut ita dicam, extensivum gratiæ, quatenus gratiæ fidei additur gratia sanctificans. Sicut ergo justificationem post fidem, quæ simpliciter vocatur prima, appellavit Augustin. argumentum gratiæ, ita nos dicimus posse vocari secundam justitiam comparatione ad inchoationem justificationis, quæ per fidem, vel solam, vel cum fide sine charitate confertur. Unde ulterior justificatio per intensionem habitualis justitiæ erit quidem secunda respectu primæ justificationis, per quam remittuntur peccata, poterit autem vocari alia secunda, vel tertia respectu initii justitiæ per infusionem fidei. Nam sub secunda justificatione etiam propriissime sumpta plures mutationes, quibus iterum, atque iterum potest augeri justitia, includuntur. Ita ergo loquendo de secunda justificatione, seu augmento justitiæ in dicta generalitate, verum est, Jacobum esse loquutum de secunda justificatione. Loquendo autem de prima, & secunda justificatione in ea proprietate, qua de prima infusione gratiæ habitualis, & ejus augmento hæc verba dicuntur, sic verisimilius, Jacobum de utraque justificatione esse loquutum, non quia secundum exemplum ejus de Rahab cogat id dicere, sed quia simpliciter docet, præter fidem necessaria esse opera, quæ ex illa nascantur, ut fides mortua non sit, ac subinde ut homo non solum justior, sed etiam simpliciter justus constituatur. Hinc etiam facile explicantur eædem duæ partes in Paulo: loquitur n. de tota justificatione per modum unius, & ut resistat inimicis gratiæ Christi, illam revocat ad initium

Uterque Apostol. de prima, & secunda justificatione probabiliter explicatur.

tium totius justificationis, docetque non opera, sed fidem, quæ est donum Dei, esse totius justitiæ fontem, ac initium, ut in verbis proxime citatis ex epistol. 106. Augustin. docet, & toto libr. de Spirit. & liter. & qu. 2. ad simplician. & in locis supra citatis, & aliis innumeris. Sic autem considerata justificatio est prima, & ut talis consideratur, quia secundum suum primum initium spectatur, ergo sub hac ratione loquitur Paulus de prima justificatione. Quia vero in illo justificationis initio non solum prima justitia sanctificans, sed etiam omne augmentum eius innititur, ideo sub doctrina sua non tantum primam justificationem, qua homo fit vere justus, sed omnem aliam secundam justificationem complectitur. Ideoque merito ad suæ doctrinæ confirmationem utriusque justificationis exempla adducit. Atque ita quoad hanc partem verum est Paulum utramque justificationem in sua sententia complecti. Quæ omnia ex sequenti puncto declarabuntur, & confirmabuntur amplius.

Alia expositio

24 Circa secundum de operibus jam reiecimus sententiam asserentem, Paulum loqui de operibus cœremonialibus legis veteris, Jacobum vero de moralibus. Alii stricte amplectentes priorem expositionem verbi, *justificandi*, dicunt Paulum loqui de operibus antecedentibus infusionem primæ gratiæ. Jacobum vero de subsequentibus eandem infusionem, & Paulum excludere a prioribus proprium meritum primæ gratiæ, Jacobum vero astruere proprium meritum secundæ sanctificationis in posterioribus operibus. Sed non placet expositio, quia non satisfacit intentioni utriusque Apostoli, ut iam explicavi. Et quia si Paulus loquitur tantum de rigoroso merito de iustitia, & de condigno, non satis impugnat inimicos gratiæ Dei, ut in libro tertio tractando sententiam Semipelagianorum vidimus. Si autem latius loquatur de merito, non potest admitti, quod Paulus absolute docuerit, non fieri iustificationem ex operibus antecedentibus ipsam iustitiam, cum prius tempore quam prima gratia sanctificans infundatur, præcedant supernaturales motus ex fide, quibus mediantibus ipsa sanctificatio perficitur. Eo vel maxime, quod Pauli intentio non fuit, elevare opera ex fide procedentia, aut eorum utilitatem, vel necessitatem tollere, sed opera legis propriis viribus præsumpta. Jacobus etiam non tantum ad justitiæ augmentum, sed etiam ad ipsam vitam justitiæ obtinendam opera requirit. Alii dicere tentarunt, Paulum fuisse loquutum de operibus externis, Jacobum vero præcipue de internis. Sed nullo modo sustineri potest, quia in primis vox operum indefinita est, & opera interna vere sunt opera, imo illa sunt præcipua. Unde cum Paulus absolute loquatur, immerito illo modo limitatur. Deinde quia necessarium est, ut Paulus non minus excludat interna opera, quam externa, quia non minus præsumunt homines de propriis internis actibus, quam de externis, nec minus hæreticum est, totam iustificationem fundare in aliquo interno opere proprio ipsius hominis, & quod non sit donum Dei, quam fundare illam in opere externo. Jacobus autem expresse loquitur de operibus externis. Quapropter non potest in hoc subsistere differentia, quomodocumque circa iustificationem, de qua loquuntur, opinemur. Quia iustificatio quæcumque per se primo fit per opera interna, & ideo principaliter postulanda fuerunt, vel excludenda, nam externa solum postulantur in quantum cum internis connecti possunt, ac debent. Alii denique dixerunt, utrumque Apostolum loqui de eisdem operibus, etiam a gratia procedentibus, sed sub diversis considerationibus: Paulus enim de illis loquitur præcise, ut opera sunt, & a libero arbitrio procedunt; Jacobus autem loquitur de illis, ut sunt a fide, & gratia. Sed est vana distinctio, quia iustificatio, quæ est ex operibus, non est ex illis tantum, ut sunt a gratia, vel fide, sed etiam ut sunt a libero arbitrio cooperante, quia libertas actus, & cooperatio liberi arbitrii est essentialis illis, ut possint esse aliquo modo ratio iustificationis, ita ut non possit præscindi actus iustificans ab illa cooperatione liberi arbitrii magis, quam a cooperatione gratiæ. Unde Jacobus expresse dixit, fidem cooperari his operibus, eius autem cooperatio involvit cooperationem liberi arbitrii: loquitur ergo Jacobus de toto opere, ut est hominis cum gratia operantis. Unde impossibile est, quod Paulus negaverit huic operi influxum in iustificationem sub simili præcisione, cum nec fieri recte possit, neque etiamsi fingatur, ad veritatem illius negationis sufficiat. Ad summum enim dici potest, iustificationem non esse ex operibus, ut sunt a libero arbitrio. De illo autem opere sub nulla ratione dici potest, quod sit a solo libero arbitrio.

Refutatur

Non sustinenda responsio.

Aliorum vana distinctio

25 Vera ergo expositio est, quam ubique tradit Augustinus, Paulum fuisse loquutum de operibus præcedentibus fidem, ac subinde antecedentibus totam iustitiam fidei, seu Christi, aut Dei: Jacobum autem esse loquutum de operibus consequentibus fidem, quæ iam sunt aliquo modo opera iustitiæ fidei, & Dei. Ita habet Augustin. lib. 83. Quæstion. q. 76. ubi de Jacobo sic scribit. *Cum bona opera commemorat Abrahæ, quæ ejus fidem comitata sunt, satis ostendit, Paulum Apostolum non ita per Abraham docere justificari hominem sine operibus, ut si quis crediderit, non ad eum pertineat bene operari, sed ad hoc potius, ut nemo meritis priorum operum bonorum arbitretur se pervenisse ad donum justificationis, quæ est in fide.* Quod statim probat ex intentione Pauli, & concludit. *Unde Paulus dicit, posse hominem iustificari sine operibus præcedentibus per fidem.* De Jacobo vero iterum ait: *fidem ipsius Abrahæ opera bona consequuta esse demonstrat.* Et tandem concludit, cum Paulus dicit, iustificari hominem sine operibus, & Jacobus dicit, inanem esse fidem sine operibus, non esse sibi contrarios, *quia ille dicit de operibus, quæ fidem præcedunt, iste de iis, quæ fidem sequuntur.* Et addit, hoc secundum docuisse Paulum in aliis locis. Eadem fere habet libr. de Fide, & operibus capite decimo quarto ubi propterea dicit, *opera*, utique meritoria, *sequi iustificatum, non præcedere justificandum*, quam sententiam in capite præcedenti explicui. Idem eodem fere modo late tractat Præfat. ad Psalm. 31. ubi ait, Jacobum commemorasse *egregium Abrahæ opus, sed ex fide.* Et *laudo* (inquit) *fructum boni operis, sed ex fide agnosco radicem.* Et infra: *Ergo fratres ex fide justificatus est Abraham, sed fidem opera non præcesserunt, tamen sequuta sunt.* Et deinde necessitatem talium operum ex doctrina Pauli late probat. Postea vero ad aliam sententiam Pauli redit, & interrogat: *Quomodo ergo justificabitur homo sine operibus? Respondet* (ait) *ipse Apostolus: Propterea hoc dixi tibi, o homo, ne quasi de operibus tuis præsumere videreris, & merito tuorum operum te accepisse fidei gratiam. Noli ergo præsumere de operibus ante fidem.* Non est ergo dubium, quin Augustinus ita distinxerit opera, de quibus dicti Apostoli loquuntur. Unde etiam planum fit, sensisse Augustinum, quod supra dicebamus circa verbum iustificandi, nimirum fuisse Paulum loquutum de toto iustificationis dono, fidem in eo includendo, Jacobum vero de justificatione prout supponit fidem, quia non posset aliter ille loqui de operibus præcedentibus fidem, neque hic de subsequentibus. Quod autem illa distinctio operum, ab Augustino data, sit iuxta Apostolorum intentionem, in Jacobo est per se evidentissimum, in Paulo vero etiam est clarum; tum quia in aliis locis requirit opera ad iustificationem, ut Augustinus late probat; tum etiam quia ubi de operibus in illo sensu loquitur, illa distinguit a fide, & legem operum a lege fidei; tum denique quia solus ille sensus est accommodatus ad id, quod Paulus intendit contra humanam præsumptionem, ut Augustin. late prosequitur.

Assert. 2. Tenenda expositio August.

26 Potest tamen aliquis interrogare (quod ad maiorem declarationem huius discriminis inserviet) quando dicuntur aliqua opera consequi fidem, an intelligendum id sit de consecutione durationis, vel causalitatis. Nam Augustinus semper videtur loqui

Dubium.

loqui in priori fenfu. Dicit enim illa opera antecedere fidem, quæ fiunt ab homine, antequam habeat fidem: unde confequentia dicuntur omnia, quæ facit homo, poftquam habet fidem. At in hoc fenfu non videtur fufficienter exponi Paulus, cum dicitur, folum excludere opera antecedentia fidem, alias fequitur, poffe hominem juftificari per opera fuis viribus facta, dummodo illa faciat poftquam habet fidem, quod eft abfurdum. Et fequela patet, quia tunc non juftificatur ex operibus, cum non juftificetur ex operibus antecedentibus fidem. Refpondeo diftinctionem illam de operibus confe-

Refolvit. quentibus, vel antecedentibus fidem, intelligendam effe de confecutione caufali potius, quam fucceffionis, feu durationis; neque hanc requiri, nifi quatenus ad illam eft neceffaria. Non poffunt enim opera procedere a fide, nifi fidem fupponant jam exiftentem in operante, & ideo opera fubfequentia fidem caufaliter, etiam in ordine exiftendi funt pofteriora, quamvis non fit per fe neceffarium, ut fint duratione pofteriora: nam in rigore poffet fufficere ordo naturæ: quamvis loquendo præcife de fide, & actu eius fecundum fubftantiam illius, moraliter loquendo, & fecundum ordinarium modnm humanum prius tempore quilibet homo credat, quam ex fide aliquid operetur. Hoc ergo modo dicimus, Jacobum loquutum effe de operibus confequentibus fidem caufaliter, id eft, de operibus factis per gratiam, fide excitante, & dirigente, five tempore, five natura tantum præcedat, hoc enim nihil ad præfens refert. Et hoc fatis explicavit Jacobus dicens de Abraham, quod fides cooperabatur operibus illius. Unde cum Paulus loquitur de operibus antecedentibus totam juftificationem, atque ipfam etiam fidem, neceffe eft, ut loquatur de operibus, quæ non confequuntur ex fide.

Solutio quædam obiectionis 27 Ad obiectionem autem factam poffet quis refpondere, licet homo jam habens fidem poffit facere aliquod opus bonum, quod non fit ex reali influxu fidei, nihilominus tale opus femper habere aliquam maiorem æftimationem moralem, quatenus fit ab homine fideli, & hac ratione poffe aliquo modo conducere ad iuftificationem, quæ non propterea erit ex operibus, fed ex fide, a qua talis actus illam qualemcunque efficaciam habet. Sicut dicunt aliqui, actum moralem pure acquifitum in homine grato effe meritorium de condigno, & nihilominus illud meritum non effe ex operibus, prout Paulus de illis loquitur, fed effe ex gratia. Sic videntur fentire, qui dicunt actus virtutum acquifitarum in homine jufto juftificare, id eft, mereri augmentum iuftitiæ, etiam fi ex fide non procedant, fed ex mera ratione naturali, & libero arbitrio, quia jam fupponunt fidem etiam vivam. Eodem modo opinantur, qui fentiunt, opera bona pure moralia peccatoris fidelis, licet non ex fide, fed ex folo dictamine rationis naturalis, & motivo pure naturali fiant, juftificare aliquo modo, id eft, difponere faltem remote ad infufionem juftitiæ, quia non funt opera antecedentia fidem, fed fequentia. Sed has opiniones falfas exiftimo, ut de hac pofteriori jam in fuperioribus tractavi, & de priori dicam in materia de Merito lib. 12. Dico ergo, actus illos etiamfi contingenter, & cafu fupponant fidem in talibus perfonis, per fe, & ex modo, quo fiunt, non fupponere illam, & ideo inter actus antecedentes fidem computari, & ideo nunquam hominem juftificari apud Deum ex talibus operibus quovis juftificationis modo ex fupra declaratis, alioqui iam homo fuis viribus haberet aliquid, unde poffet gloriari in fe, & non in auxilio gratiæ. Et hoc mihi videtur voluiffe convincere Paulus exemplo Abrahæ, nam, ut notavi, ideo illud induxit, licet fit de fecunda juftificatione, ut oftenderet, etiam illam effe non poffe ex operibus, quæ a fide non procedant, feu (quod idem eft) quę vel ex intrinfeca ratione fua, vel ex modo, quo fiunt, fidem non fupponant.

28 Circa tertium de particula, *ex*, Vega fupra in Opufcul. de Juftificat. opinatus eft, illam particulam in diverfo fenfu acceptam effe a dictis Apoftolis, nam Paulus ufurpat illam ad fignificandam caufalitatem meritoriam, & illam excludendam, ita ut idem fit, non effe ex operibus, quod non effe ex meritis: a Jacobo autem ufurpatam effe ad fignificandam folam cooperationem, ita ut opera non concurrant ad cooperationem per modum meriti, fed alio modo, fcilicet, per modum difpofitionis, vel impetrationis. In qua doctrina fupponit, & utrumque Apoftolum loqui de prima iuftificatione, & de operibus etiam ab auxilio gratiæ perfectis: utrumque autem falfum eft, ut vidimus. Et præterea de Jacobo negari non poteft, quin loquatur de iuftificatione ex operibus, tanquam ex meritis, nam hoc modo iuftificatus fuit Abraham ex opere illo, quod Jacobus commemorat. Et ita Concilium Tridentinum fupra ad probandum augmentum fanctificationis ex proprio merito Jacobum allegat. Unde alii dixerunt, illam particulam in utroque Apoftolo fignificare caufalitatem meriti de condigno, quod Jacobus admittit in fecunda iuftificatione, & Paulus excludit a prima. Ita Vega libr. 6. in Tridentin. cap. 8. & loquitur confequenter, fuppofita prima expofitione, & fequitur Claudi. Guilliald. in epiftola ad Roman. 4. Sed hæc expofitio non poteft fuftineri, fupponendo ut probabilius, Jacobum non tantum de fecunda iuftificatione propria, fed de prima loqui, id eft, de prima gratiæ infufione, nam illa non eft ex merito de condigno. Paulus etiam cum negat, ex operibus fieri iuftificationem, non excludit tantum meritum de condigno, fed abfolute omnem rationem meriti; tum quia ficut negat, iuftificari hominem ex meritis, ita affirmat, iuftificari ex fide ad Galat. 2. ad Philip. 5. at in affirmatione illa non poteft particula, *ex*, denotare meritum de condigno, cum Paulus loquatur de prima iuftificatione vel folum, vel præcipue: ergo neque in negatione, debuit enim fine æquivocatione loqui, tum etiam quia hoc eft neceffarium ad intentionem Pauli, alias non fatis confunderet Judeos, nec Pelagianos, ut libr. 3. diximus. Vega exponit præpofitionem, ex. Refutatur Expofitio alia non placet

Affer. 3. 29 Quapropter dicendum eft, particulam illam ab utroque Apoftolo fumi abftracte, & generaliter, ut fignificat, opus effe caufam moralem alicuius doni, vel beneficii, quod ratione operis, & intuitu illius conferatur, five illud fit perfectum meritum, five imperfectum. Solum eft differentia, quod fententia Pauli eft negativa, & ex ea parte univerfalis, ideoque cum dicit, *non ex operibus*, excludit omnem rationem meriti, refpectu cujufcumque iuftificationis, quod potuit iure optimo facere, quia loquitur de operibus, quæ præcedunt fidem. Sententia autem Jacobi eft affirmativa, quod homo poteft, & debet iuftificari ex operibus, utique a gratia procedentibus, & ideo non oportet ad veritatem illius fententiæ, quod omnis juftificatio ex operibus fidei, femper fiat omnibus modis, quibus fieri poteft, neque femper eodem modo, fed nunc uno, nunc alio modo, juxta modum fidei, a qua procedunt, nam fi fint a fide viva, erit iuftificatio ex operibus, ut meritoriis de condigno; fi vero fint a fide nondum informata charitate, erit iuftificatio ex operibus non quidem meritoriis de condigno, nec tantum cooperantibus, ut dicebat Vega, fed etiam meritoriis de congruo vel proxime, vel remote, juxta operum qualitatem, ut in lib. 12. videbimus. Tota ergo ratio concordiæ in diverfitate operum, de quibus Apoftoli loquuntur, confiftit. Et ex illa fatis conftat Jacobum confirmare doctrinam catholicam de neceffitate operum ultra fidem, Paulum vero non excludere illis verbis difpofitiones ad iuftitiam procedentes ab fpiritu fidei, quas innumeris aliis locis requirit.

C A-

CAPUT XXIII.

Utrum in opere justificationis aliquis ordo, seu successio temporis necessaria sit.

Doctrina capitis insinuatur. 1 EXplicuimus hactenus omnia, quæ ad impii justificationem vel necessaria sunt, vel ordinarie concurrere solent, superest ad hujus materiæ complementum, ut ordinem, quem illa omnia inter se servant, aperiamus. Hæc enim quæstio & inter scholasticos celebris est, & ad modum justificationis magis explicandum, conducit. Duplex autem ordo in negotio justificationis spectari potest, temporis videlicet, & naturæ; de priori in hoc capite dicemus, de altero in sequenti. Supponenda vero sunt ea, quæ ad justificationem concurrunt, ut sciamus, inter quæ ordinem constituamus. In quo D. Thomas dicta quæstione 113. ab art. 2. usque ad 6. quinque numerat, inter quæ actum fidei ponit. In articulo autem sexto, omisso actu fidei (fortasse quia ante propriam justificationem esse solet) numerat quatuor, scilicet infusionem gratiæ, motum unum liberi arbitrii in Deum, & alium in peccatum, & remissionem peccati. Sed Divus Thomas ibi loquitur tantum de his, quæ per se concurrere debent in eo momento, in quo fit justificatio. Et præterea in primo membro per infusionem gratiæ non intelligit productionem gratiæ habitualis, sed motionem illam, qua in eo momento Deus efficaciter movet animam, illam ad se convertendo, ut ipse diserte explicat, tum ibi, tum evidentius aliis locis, quæ supra cap. 14. tractavimus. Unde consequenter sub quarto membro, scilicet, remissione peccatorum, productionem gratiæ habitualis comprehendit, ut ex solut. ad 2. ejusdem articuli, & ex art. 1. ejusdem quæstionis sumitur, nam hac ratione dicit, remissionem peccati esse quasi terminum ultimum, ad quem tendit, & a quo sumit speciem justificatio.

D Thom. exponit.

De tota supernaturali mutatione justificationem præcedente est sermo. In tria distinguitur justificatio. 2 Nos autem in præsenti non solum de prima justificatione, ut est terminus mutationis instantaneæ, quia homo ex peccatore fit iustus, sed de tota mutatione supernaturali, quæ ad illam antecedit, ab ejus initio usque ad spiritualem regenerationem tractamus. Jam enim sæpe adnotavimus, solere justificationis nomen, etiam in hac significatione usurpari, & quoniam totam illam hactenus descripsimus, ideo de tota illa loqui necesse est. Et in ea tria tantum distinguimus, scilicet dispositionem actualem hominis, habituum infusionem, & peccatorum remissionem. Et sub primo membro tam præviam Dei motionem, seu vocationem ad talem dispositionem, quam utrumque actum motionis in Deum, & adversus peccatum, quibus illa constat, comprehendimus. Infusionem autem gratiæ, & remissionem peccati distinguimus, quia sunt partiales mutationes distinctæ, licet inter se necessario connexæ, ut supra dixi, & illas inter se conferre oportet. Ex quibus quatuor puncta tractanda, seu quatuor comparationes considerandæ occurrunt. Primo enim oportet inter se conferre actus, ex quibus dispositio ad infusionem habitus perficitur. Secundo comparandi sunt actus ad habituum infusionem. Tertia comparatio erit infusionem habitualis gratiæ, & remissionem peccati. Quarto quia etiam habitus infusi plures sunt, aliquid de illis inter se collatis dicere necessarium erit.

Affer. 1. 3 Circa primum punctum duo breviter dicenda sunt. Primum est, ordinarie, & quasi ex communi lege præparationem peccatoris ad iustitiam per Dei vocationem, & actus ipsius hominis cum successione temporis fieri, atque in ea hunc ordinem servari, quod mutatio incipit a divina vocatione, seu inspiratione, & paulatim procedit ab imperfecto ad perfectum, donec consummetur ultima dispositio. Ita sumitur ex D. Tho. 1.2. quæst. 112. ar. 2. ad 2. & q. 113. ar. 7. & 10. & quæst. 28. de Verit. ar. 2. ad 10. & est clara doctrina Concilii Tridentini sess. 6. c. 5. 6. & 7. Ratio vero est, quia non potest homo inchoare suam sanctificationem, nisi Deus incipiat, ut supra libro tertio late ostensum est; motio autem divina secundum ordinarium cursum accommodatur conditioni hominis, quæ est indigere tempore ad recogitandum, & deliberandum, præsertim in rebus arduis, & difficilioribus, & ideo ut homo respondeat divinæ vocationi, indiget præmeditatione, atque adeo temporis successione. Unde fit, ut hic ordo, & successio major sit in transmutatione infidelis ab infidelitate usque ad justitiam, quam in justificatione fidelis peccatoris: nam in priori prius oportet audire res fidei, & eas recte concipere, & ipsarum credibilitatem penetrare, quod certe ordinario modo, non subito fit. Deinde concepta fide, non statim habetur contritio de peccatis, imo sæpe necesse est, ipsa fide uti ad petendum, & recogitandum, ut ad justitiam perveniatur. In peccatore autem fideli ordinarie incipi potest a cogitatione Dei per culpam offensi, quæ peccatorum recogitationem vel contineat, vel pariat. Ad quam cogitationem, licet possit statim sequi voluntatis motus, sæpius non sequitur in eodem instanti, sed post aliquod tempus pro hominis libertate. Et similiter talis esse potest cogitatio, quæ simul excitet motum voluntatis in Deum, & contra peccatum, interdum vero potest prius tempore excitare ad unum ex illis motibus, & inde ad alium. Unde ex hac parte eadem est ratio successionis in justificatione impii fidelis, vel infidelis, ex ea vero, qua in illo jam supponitur fides, brevior est illa successio, & facilior justificatio.

4 Secundo vero dicendum est, posse Deum totam hominis justificationem a prima vocatione usque ad infusionem gratiæ, & remissionem peccati in uno instanti consummare. Ita docet Div. Thomas dicto art. 10. ubi hunc modum justificationis miraculosum vocat, & censet fuisse Paulum hoc modo justificatum. Ratio vero est, quia ex parte ipsius justitiæ, seu dispositionum ad illam nulla est repugnantia, quia tam divina motio, quam hominis consensio fit per actus immanentes, qui de se postulant fieri in instanti, quia sunt qualitates habentes totum suum esse simul. Aliunde vero potest Deus sua innnita virtute supplere imperfectionem hominis conferendo lumen, quo subito perfecte concipiat, ac deliberet, & illum ita efficaciter movendo, ut statim consentiat; ergo ex parte dispositionum non repugnat justificationem fieri in momento, sine ordine, aut successione temporali. Neque in hoc puncto occurrit specialis difficultas. An vero omnis, vel aliqua justificatio miraculosa dicenda sit in superiori libro cap. ult. tractatum est. Affer. 2.

5 Circa secundum punctum certum inprimis est, dispositiones remotas tempore præcedere justificationem, quantum ad habituum infusionem, quia forma non introducitur, nisi in subjecto perfecte disposito. Solum ergo occurrebat hic difficultas de ultima dispositione, an in eodem instanti, in quo consummatur, infundatur habitualis justitia? Nam fuit opinio quorundam Theologorum, qui dixerunt homini contrito non infundi justitiam, vel remitti peccatum in eodem instanti, in quo habet actum, qui est contritio, sed requiri, ut prius per aliquam moram temporis, in illo actu perseveret. Sed contra hanc sententiam disputavi late disp. 4. de Pœnit. sect. 5. & ideo hic breviter assero, inter dispositionem ultimam, & infusionem gratiæ nullam temporis moram intercedere. Hoc aperte significavit Concil. Trident. quando dixit: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, &c.* & sess. 14. cap. 4. dicens, contritionem producere hominem ad iustitiam si sit perfecta, si aut sit imperfecta, informari charitate medio sacramento. Quia, ut sup. dixi, respectu illius est ult. dispositio, quamvis extra sacramentum sit remota, & ideo possit tempore antecedere. Quod vero ad rationem contritionis, vel dispositionis ultimæ non sit necessaria temporis duratio, præcipue certum est ex testimoniis Scripturæ, & Patrum, quæ supra allegavi, ex quibus constat, Deum promittere gratiam suam sub conditione, *si homo convertatur ad ipsum ex toto corde*:

Affer. 3. Difficultas. Opin. quorundā. Decisio.

corde: ergo, impleta conditione, statim sine mora impletur promissio Dei, est enim fidelissimus in implendo, quod promittit. Ratio vero est; tum quia de ratione dispositionis ultimæ est, ut illam statim forma comitetur; tum etiam quia infusio justitiæ habitualis de se postulat fieri in instanti, & ideo consummata dispositione nihil est, quod expectetur: tum præterea, quia facienti, quod in se est per divinum auxilium, Deus non denegat gratiam suam, quia jam non stat per hominem, quominus illam recipiat, per Deum autem stare non potest. Neque hic novum aliquid addendum occurrit, quod in loco allegato tractatum non sit.

Opinio Baii — 6 Circa tertium punctum tractari posset opinio illius Theologi Lovaniensis Michaelis Baii, qui asseruit, peccatori contrito statim infundi justitiam, non tamen statim remitti peccata, & ita inter illa duo moram temporis intercedere donec sacramentum recipiatur. Qui solum fundabatur in necessitate baptismi, vel pœnitentiæ ad justificationem. Verumtamen (Tanquã erronea rejicitur) non est nobis necesse contra hanc opinionem, vel potius errorem iterum disputare, nam ex dictis de formali effectu justitiæ inhærentis, satis refutata est, ostendimus enim, remissionem peccati mortalis, de quo tractamus, esse effectum formalem ipsius justitiæ, ac proinde secundum legem ordinariam, ac ex natura rei non posse simul esse. Ex quo principio necessario sequitur, inter infusionem habitualis gratiæ, & remissionem peccati non esse ordinem durationis, sed simul in eodem instanti conferri. Quod etiam satis aperte docuit Concilium Tridentinum dicens, posita dispositione, utique ultima, justificationem sequi, *quæ non est sola peccatorum remissio, sed renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.* Ubi aperte sentit, in justificatione illa duo indivisibiliter, & inseparabiliter simul conferri. Quia in eodem instanti fit homo ex iniusto justus, nec potest simul gratus, & in peccato esse. Et ad argumentum de necessitate sacramenti idem Concilium tacite respondet, sufficere votum sacramenti ubi opportunitas illius deest. Et ad hominem convincitur, quia non est minus necessarium sacramentum ad gratiam primam, quam ad remissionem peccati; ergo sicut sufficit sacramentum in voto ad infusionem gratiæ, ita etiam ad remissionem culpæ. Et plura de hoc puncto videri possunt in tertio tomo de Sacramento disput. 27. sect. 2. & in 4. tom. disp. 4. sect. 7.

D. Thomę quæstio definitur — 7 Atque ex dictis definita manet quæstio a Div. Thoma tractata dicta quæst. 113. ar. 7. an justificatio fiat in instanti? Nam loquendo de possibili manifestum est, posse fieri in instanti, tam quoad infusionem justitiæ, quam quoad inspirationem, & dispositionem ad illam, quia tam actus, quam habitus sunt qualitates de se permanentes, & simul esse, & fieri possunt. Loquendo vero de facto dicendum est, infusionem gratiæ habitualis fieri in instanti terminativo (ut sic dicam) dispositionum præcedentium, & in eodem instanti, in quo consummatur proxima dispositio, sive ad illam dispositionem ultimam paulatim, & successive perveniatur, sicut ordinarie fieri diximus: sive tota justificatio subito extraordinario modo fiat. Hæc posterior pars per se nota est, nam in casu ipso supponitur. Prior vero pars explicari potest ad instar generationis naturalis, nam in termino alterationis, qui est primum non esse ejus, & primum esse dispositionis in gradu perfecto, in uno, & eodem instanti forma substantialis introducitur: sic enim in præsenti post unam, vel plures dispositiones imperfectas, datur instans, in quo perfecta dispositio primo efficitur, seu consummatur, in eo ergo simul, & indivisibiliter gratia inducitur.

Dubium & pars negativa. Gregor. opinio. — 8 Sed quæret aliquis, an infusio habitus possit aliquando fieri in tempore? Aliqui omnino negant; tum quia existimant, repugnare rei permanenti, ita produci; tum etiam quia oporteret, peccatum desinere per ultimum sui esse, quod etiam putant fieri non posse. Unde infert Gregor. in 1. dist. 38. quæst. 1. ar. 3. & in 2. dist. 3. si quis in instanti committat peccatum mortale, non posse immediate post justificari, sed necessario debere permanere in peccato per aliquod tempus, saltem indefinitum: & e converso si quis in instanti justificetur, non posse immediate post peccare, sed pro aliquo tempore saltem indefinito necessario in gratia durare.

9 Hanc vero totam doctrinam falsam existimo; tum quia est contra vera Philosophiæ principia; tum (Refutatur) quia etiam in Theologia non parvum absurdum est ponere illam necessariam continuationem in actu libero, & limitare Dei potentiam, & misericordiam ne possit hominem immediate post subito transferre ad statum gratiæ sine ulla continuatione peccati. Imo probabile est, Angelos malos per unum tantum instans creationis, & existentiæ, ac coexistentiæ ad nostrum tempus permansisse in statu gratiæ, & statim translatos esse ad statum peccati; ergo multo magis potest Deus e converso hominem in uno instanti peccantem immediate post ad statum gratiæ transferre. Adde nullam esse repugnantiam naturalem, quod res permanens aliquando desinat per ultimum sui esse, si hoc permittat, aut requirat inceptio alterius rei, ad quam sequitur alterius desitio, sicut desinit quies ad inceptionem motus. Sed de hac re iterum in materia de Merito sermo occurret.

10 Nunc ergo breviter dico, aliud esse loqui de intrinseca duratione gratiæ, aliud vero de coexistentia (Assert. 4. resolutio quæ dubii) extrinseca ad mensuram nostri temporis. Nam priori modo gratia necessario infunditur intrinseco instanti, quia ejus duratio est permanens, & necessario tota simul fit, dummodo fiat in determinata perfectione, quia si fiat cum continuo augmento, clarum est, etiam secundum intrinsecam durationem posse fieri successive. At vero per coexistentiam ad nostrum tempus potest gratia fieri per ultimum non esse, etiam indeterminato, quia secundum eandem indivisibilem durationem potest esse tam in tempore toto, quam in qualibet parte, vel instanti illius, & ideo res permanens potest incipere coexistendo tempori, etiam si non coexistat instanti proxime præcedenti. Et contritio quando desinit, potest non existere in ultimo instanti, quod sit primum non esse alicujus temporis, quamvis coextiterit toti tempori præcedenti. Non est ergo, unde repugnet, aut gratiam hoc modo produci, aut peccatum per ultimum sui esse desinere.

11 Circa quartum punctum de comparatione habituum infusorum inter se, assero in primis, quando (Asser. 5.) infunditur gratia in essentia animæ, infundi omnes habitus virtutum, & donorum, qui in subjecto non præexistebant. Hoc est manifestum ex supra dictis. Et probatur clare ex Concilio Trident. sess. 6. capit. 7. Dico autem: *Qui non præexistebant*, quia cum fidelis justificatur, non accipit de novo habitus fidei, vel spei, quia jam illos habebat, & non multiplicantur in eodem subiecto.

12 Dubium vero est, an e contrario habitus fidei, & spei aliquando infundantur prius tempore, quam (Dubitatio Opinio 1.) habitus gratiæ? Aliqui enim Theologi negant, inter quos videtur esse S. Thom. 1. 2. q. 62. ar. 4. ubi dicit, virtutes Theologales quoad habitus simul infundi, licet non quoad actus, & 3. p. q. 85. ar. 6. ait, in virtutibus non esse ordinem temporis quoad habitus, sed naturæ ratione actuum. Quod etiam insinuat Magistr. in 3. distr. 23. in fine, & clarius ibi Bonavent. dub. 6. circa finem, & in 4. d. 14. p. 1. ar. 2. quæ. 3. & ibi Richard. ar. 10. q. 1. expressius Gabr. in 3. d. 36. ar. 2. in tertia parte illius, ubi ait, fidem, & spem, licet non sint necessario connexę cum charitate in conservari, nihilominus in fieri esse connexas, id est, nunquam sine charitate infundi. Et sumpsit ex Scoto in eadem distin. quæst. unic. artic. 4. & fundatur in hoc, quod Deus est liberalis, ac perfectus in suis operibus, & ideo quando sanat, integram confert sanitatem. Consentit Almain. tract. 2. Moral. cap. 2. Maxime vero pro hac sententia pugnat Vega libro 7. in in Trident. cap. 28. ubi etiam per baptismum ait numquam infundi fidem, vel spem sine charitate. Et ad hoc inducit textum Concilii dicentis, quod

cum

cum homo justificatur, *simul hæc infusa accipit, fidem, spem, & charitatem*. Et congruentiæ adduci possunt. Prima quia peccatore est indignus tali habitu, quamdiu non se disponit ad justitiam. Secunda ex Scoto supra, quia Deus non dat dimidiatam salutem, sed perfectam. Tertia, quia licet peccator efficiat actum doni, timoris, v. g. vel fortitudinis infusæ, non recipit statim illos habitus.

Opinio 2. partim probatur

13 Alii vero distinguunt inter justificationem per baptismum realiter susceptum, vel fidem antea conceptam. Et posteriori modo negant infundi habitus cum præcedenti sententia. Si vero accedat baptismus, dicunt per illum infundi habitum fidei, vel spei homini recipienti illum cum vera fide, etiam si gratiam, & alias virtutes non recipiat, quia non est ad illas dispositus. Ita tenet Soto 2. libr. de Natur. & grat. cap. 8. Et hanc posteriorem partem hujus sententiæ, tacita priori, docuit Cajetanus 1. 2. quæ. 62. art. 4. & sequitur ibi Valent. disput. 5. quæ. 5. punct. 2. in fine, & alii statim citandi, qui latius loqui videntur. Hanc ergo partem ego maxime probo; tum quia videtur tradita in cap. *Majores*, de Baptism. ubi etiam supponitur, hanc fuisse antiquam Theologorum sententiam; tum etiam quia baptismus dat suum effectum non ponenti obicem, sed ille homo non ponit obicem fidei, vel spei, licet illud ponat charitati; ergo recipit illos habitus sicut recipit characterem, quia illi non ponit obicem; tum etiam quia ille homo est vere Christianus, & membrum Ecclesiæ; ergo est fidelis per habitum fidei.

Corollarium

14 Hinc vero infero, etiam ante baptismum dari habitum fidei catechumeno credenti, etiam si non sit vere pœnitens. Hæc videtur esse aperta sententia Divi Thomæ 2. 2. qu. 6. ar. 2. ad 3. ubi Cajetan. ita illam explicat, & extra baptismum idem ait de hæretico, qui ad fidem convertitur, nondum tamen conteritur, & sequitur Bannez, & Aragon. quæstione 7. artic. 4. & idem sentit Medin. 1. 2. quæst. 62. ar. 4. Fundamentum hujus sententiæ est, quia hoc est magis consentaneum naturis rerum, & divinæ providentiæ, & aliunde nec Scripturæ, nec Concilio Tridentino repugnat. Et quia hæc posterior pars ad recte opinandum alteri supponenda est, ideo ab illa inchoandum est. Et in Scripturis, vel in antiquis Conciliis, aut Patribus certum est, nihil inveniri, unde necessaria hæc connexio inter habitus fidei, & spei cum habitu charitatis, & gratiæ in productione magis, quam in conservatione ostendi possit. Solum ergo inducitur Concilium Tridentinum, quia in dicto capite septimo, sessione 6. dixit, in justificatione cum remissione peccatorum, *hæc tria simul infusa hominem recipere, fidem, spem, & charitatem*. Ubi ponderandum est, Concilium prius in cap. 6. dixisse hominem disponi ad justificationem per tres actus fidei, spei, & charitatis, qui successive ordinarie fiunt, postea vero cum de infusione justitiæ loquitur, addidisse illam particulam, *simul*, quantum ad trium virtutum Theologalium infusionem. Sed hoc parum urget, quia particula *simul*, non semper ad temporis durationem refertur, sed interdum significat tantum universalitatem, seu collectionem, ut Psal. 13. & 52. *Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt*. Et ad Rom. 6. *Si complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul & resurrectionis erimus*. Et in capite *Firmiter*, de Summa Trinitate: *Deus simul utramque condidit creaturam corporalem, & spiritualem*. Et Ecclesiast. 18. *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul*. Ubi non est necessarius sensus, quod omnia sint in instanti creata, sed quod omnia sine exceptione fuerint a Deo creata. Priora vero loca evidentiora sunt. Deinde mens, & intentio Concilii non erat tractare, an unus ex illis habitibus prius infundatur, quam alius, sed solum quod justificatio non fiat sine omnibus illis: ergo hoc solum significavit per illam particulam *simul*. Unde aliqui censent, illa verba vel omnino, vel principaliter intelligi de actibus, quod, licet absolute verum non sit, nihilominus propter solam particulam, *simul*, non repugnaret. Præterea illa verba, etiam sunt vera in justificatione fidelis peccatoris, quando ex injusto fit justus, quia etiam accipit remissionem peccatorum, & Concilium dicit, eum, qui recipit peccatorum remissionem in justificatione, simul illa tria accipere, & tamen non recipit fidem in instanti justificationis, sed in illo incipere illa tria simul, id est, non unum sine alio; ergo hoc solum intendit Concilium. Præterea ratio a Concilio subjuncta id declarat, ait enim: *Nam fides, nisi ad eam spes accedat, & charitas, nec unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit*. Hæc autem ratio non probat, fidem non infundi prius, sed non justificare, donec ad illam accedat charitas; ergo hoc tantum intendit Concilium per particulam *simul*, loquitur enim de vera justificatione, & docet in ea non remitti peccata sine his tribus virtutibus, & ita sunt simul necessaria, ut a Deo infusa, sive in eodem instanti infundantur etiam in esse habitus, sive compleantur quoad numerum, quando aliqua earum præexistit, sive etiam consummentur in esse virtutis, ut statim dicemus.

Tridentinum non obicit

Intentio Conc. Trid.

Ratio ex parte Dei

15 Hac ergo parte supposita, probatur altera de majori congruentia tam ex parte Dei, quam ipsius rei. Primo quia Deus paratus est ad infundenda sua dona ei, qui se sufficienter disponit, si aliunde non sit impedimentum, vel repugnantia, sed qui credit vere, & ex corde, est sufficienter dispositus ad habitum fidei, & ex vi peccati non ponit obicem, quia in peccatore potest esse habitus fidei, ut est de fide certum, neque etiam est aliunde repugnantia, quia habitus fidei non est ita connexus cum habitu gratiæ, ut ab illo pendeat, ut est certum de dependentia in conservari; ergo idem erit in fieri. In quo magna est differentia inter habitum fidei, & spei, & alia dona, vel virtutes infusas, nam alia consequuntur gratiam, ut proprietates formam, habitus autem fidei, & spei secundum se potius præparant, & disponunt ad gratiam: ergo, posita dispositione, statim infunduntur a Deo. Probatur hæc consequentia, quia in hac prima infusione non attenditur meritum peccatoris, sed tantum proportio dispositionis, quod in ipsa etiam infusione gratiæ cum proportione servatur. Item quia si actus fidei esset effectivus, statim efficeret suum habitum independenter ab infusione charitatis; ergo verisimile est, etiam Deum statim illum infundere, nam in hujusmodi formis supplet defectum agentis, posita sufficienti dispositione. Denique est moralis conjectura, quod fides relinquitur in peccatore, quamvis sit illa indignus, quia est fundamentum, & radix justitiæ, ut possit per illam redire ad Deum, & impetrare gratiam; ergo eadem ratione infundetur peccatori credenti. Quod maxime considerare licet in hæretico baptizato, nam si recedat ab hæresi, & incipiat vere credere, quamvis non statim habeat contritionem omnium peccatorum, obtinebit habitum fidei, ut verisimilius videtur, quia statim erit catholicus, & Ecclesiæ unitus. Nec potest dici, denominari fidelis, & catholicus, & membrum Ecclesiæ a solo actu præterito, alias idem dici posset de peccatore injusto, licet hæreticus nunquam fuerit: & sic enervatur altera fidei assertio; ergo negandum non est, illi infundi habitum fidei ante habitum charitatis. Cur ergo non idem dicemus de quocunque credente?

Cur fides relinquatur in peccatore

Satisfit oppositis argumentis.

16 Neque argumenta in contrarium facta obstant, nam de Concilio jam diximus. Prima item congruentia nulla est, quia hic non attenditur indignitas peccatoris, sed sufficiens dispositio, & proportio inter actum, & habitum. Ad secundam verum est, Deum dare integram sanitatem non ponenti obicem, vel se sufficienter disponenti. Unde minor, Vegam totum suum fundamentum constituere in liberalitate Dei, cum multo major sit liberalitas, dare unicuique vel perfectam, vel inchoatam justitiam, juxta suam dispositionem, neque hoc est contra perfectionem operum Dei, quia utrumque opus est in sua ratione perfectum, & proportionatum dispositioni subjecti. Quæ responsio est D. Thomæ 2. 2. quæst. 6. ar. 2. ad 1. ubi simile ponit argumentum, & respondet, fidem informem esse perfectam in ratione fidei, licet non sit in ratione virtutis, & ideo posse a Deo solam infundi.

di. Et in solut. ad 3. expressius dicit, eum, qui accipit a Deo fidem sine charitate, non perfecte sanari, sed secundum quid, quia ex parte ejus non removetur culpæ impedimentum. Quod etiam in actibus necessario dicendum est, nam etiam actus fidei infunditur a Deo, & est quædam inchoatio sanitatis, quæ propter defectum hominis non perficitur. Ad tertiam congruentiam jam est assignata differentia inter fidem, & spem, & alia dona, ac virtutes. Denique ad Div. Thom. in 1.2. cum non sit sibi contrarius, recte respondet Cajetanus, cum dixit Div. Thom., fidem, spem, & charitatem simul infundi, intelligi, in esse virtutis, non in esse habitus: vel melius, intelligi, quantum est ex se, & ex parte Dei, propter indispositionem autem subjecti posse unam prius alia infundi. Et multi ex aliis Theologis videntur in hoc posteriori sensu loquuti, præsertim Bonavent. & Richard. Nam Scotus, & Gabriel explicationem non patiuntur.

CAPUT XXIV.

Utrum in opere justificationis aliquis ordo naturæ intercedat?

Quibus in locis de materia hujus ca. agatur.

1 MAteria hujus quæstionis tractatur a Theologis disputantibus de pœnitentia in 4. d. 14. & 15. & seqq. & illam attingit D. Thomas hoc loco q. 113. artic. 8. ubi moderni expositores multa dicunt, sed quia ex fundamentis a nobis propositis facilis est resolutio, illam breviter expediam, discurrendo per illa quatuor capita, quæ in præcedenti sectione numeravi. Suppono autem, comparationem esse faciendam inter ea, quæ simul tempore concurrunt, & necessaria sunt in instanti justificationis, nam ea, quæ tempore præcedunt, jam habent aliud genus prioritatis, & habebunt etiam prioritatem naturæ, quatenus rationem causæ participaverint.

S.Tho. ad gratiæ dis. positione duplicem motũ solum tradi. rit cur?

2 Prima ergo comparatio fit a Divo Thoma inter actus liberi arbitrii, qui ad proximam dispositionem justificationis concurrunt, & numerat duos tantum, scilicet motum in Deum, & motum adversus peccatum commissum per detestationem ejus, omittitque actum fidei, & spei fortasse propter rationem tactam, quia isti actus de se, & ordinarie tempore præcedunt justificationem. Et quando concurrunt simul, de actu fidei manifestum est esse natura priorem, quia est fundamentum reliquorum, & quia cognitio præcedit amorem. In actu vero spei non est tam intrinsecus ordo, tamen ordinarie etiam præcedit secundum ordinem naturæ, quia disponit voluntatem ad amandum Deum propter se, a quo sperat omnia bona, quod etiam Concilium Tridentinum significavit.

Motus in Deum est prior natura, quã detestatio peccati

3 Igitur inter illos duos actus, per quos consummatur dispositio ad gratiam, ait D. Thomas, motum in Deum esse priorem natura, quod etiam significavit Concilium Tridentinum prius ponens dilectionem Dei, & postea detestationem peccati. Ratio vero est, quia amor natura sua est prior, quam odium, ideo enim aliquid odio habemus, quia privat bono, quod diligimus; motus autem in Deum est per amorem, contra peccatum vero est per odium, & detestationem; ergo ille motus prior est. Item per veram contritionem detestamur peccatum propter Deum summe dilectum; ergo prior est dilectio, quia est causa detestationis. Denique in omni motu tendentia in terminum ad quem, natura sua est prior, saltem intentione agentis, quam recessus a termino a quo, sed in justificatione motus in Deum est quasi tendentia in terminum ad quem, detestatio autem peccati est recessus a termino a quo; ergo ille est prior natura. In quo ordine prioritatis est major proprietas inter motus animæ, quam inter motus physicos. Nam in motu physico eadem est prorsus via, qua tenditur ad terminum, ad quem, & qua receditur a proprio termino a quo alteri immediate opposito; at vero anima (ut notavit Div. Thom. dicta quæst. 113. ar. 5. & 8.) non solum per unum motum accedit ad terminum ad quem, & recedit a contrario termino, sed etiam per alium motum recedit a termino a quo, detestando, aut odio habendo, & ideo inter illos actus est, per se loquendo, propriissimus ordo naturæ, & causalitatis.

4 Sed obiici potest ex dictis, quia ad justificationem impii non est semper necessaria hæc actuum distinctio, nam potest fidelis peccator justificari unico motu in Deum, diligendo illum super omnia, nam ibi virtute continetur detestatio peccati. Et e converso potest sine prævio amore statim odisse peccatum, solum quia offensa Dei est, & bonitati ejus contrarium: in quo actu aliquo modo includitur virtualis amor. Nam qui odit malum alicujus personæ censetur illam diligere. Deinde potest e contrario obiici, quia sicut amor est ratio detestandi peccatum, ita detestatio peccati disponit voluntatem ad amandum Deum; ergo etiam detestatio sub ea ratione erit prior dilectione. Denique interrogatur potest, cum propter hos actus requiratur, propositum servandi mandata, cur D. Thom. non explicuerit, quem ordinem ad reliquos actus servet? 1. Object. Secunda Tertia

5 Ad primum respondeo D. Thom. loqui de actibus per se requisitis ad justificationem impii extra sacramentum, qui sunt amor Dei super omnia, & detestatio peccati ex illo amore. Hi autem sunt actus distincti, licet possint in eodem instanti elici propter connexionem, quam inter se habent, si in intellectu sufficiens cogitatio præexistat. Et secundum hanc rationem motus in Deum est per se prior natura, quia est vera causa. Quando vero contingit unum actum istorum fieri sine alio, quod non repugnat, ut supra dictum est, tunc cessat ille ordo proprie, & formaliter, retinetur autem virtualiter. Solut. 1.

6 Ad secundum dicunt aliqui, hunc ordinem considerari in his actibus, quatenus sunt a Deo movente, quia per unum movet ad alium, non vero quatenus recipiuntur in subjecto, quia, ut sic neuter præparat subjectum ad alium. Sed non placet distinctio, quia in his actibus immanentibus subjectum non solum recipit, sed etiam elicit hos actus, & ideo etiam ex parte subjecti est prior ille actus, qui constituit subjectum aptum ad eliciendum alium actum, & hoc modo motus in Deum est prior, quia constituit voluntatem quasi in actu primo ad eliciendam detestationem peccati. Et ideo respondeo negando, detestationem peccati, ut est contra divinam amicitiam, esse priorem in genere causæ dispositivæ præparantis voluntatem ad actum amoris eliciendum in illo instanti, sed potius esse consequentem, & constituentem quodammodo illum actum in statu perfecto, in quo vim suam, & efficaciam explicat, ex quo quasi per reflexionem quandam relinquitur habilior voluntas, ut in tempore subsequenti facilius in actu amandi persistat, vel alios similes, aut ferventiores actus eliciat. Unde aliæ detestationes propter alia motiva minus perfecta possunt præparare voluntatem, saltem removendo impedimenta, sed illæ sunt dispositiones imperfectæ, & remotæ, quæ possunt tempore antecedere, & ideo hic non considerantur, ut dixi. Dissolvitur 2.

7 Ad tertium verum quidem est, illum actum esse per se necessarium. Forte tamen D. Thomas illum comprehendit sub motu contra peccatum, quia propositum in futurum est quasi odium peccati in futuro tempore possibilis, & ideo sub motu contra peccatum comprehendi potest tam detestatio peccati commissi, quam propositum non comittendi similia de cetero. Atque ita etiam hic actus est posterior dilectione, quia per se loquendo ex dilectione Dei procedit voluntas servandi mandata ejus, juxta illud Joannis 14. *Qui di-* Diluit. 3

ligit

git me, mandata mea servabit. Et fortasse regulariter est etiam posterior detestatione peccati commissi, ut illum numerat Concil. Tridentinum. Verius tamen est, detestationem, & propositum non habere necessarium ordinem, sed posse omnino simul fieri, ut dixi disp. 4. de Pœnitent. sect. 3. dub. ult.

Duplex consideratio

8 Secunda comparatio est inter actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, & gratiam ipsam habitualem. Circa quam præmittenda est duplex consideratio illius actus fere ab omnibus Theologis tradita. Primo enim considerari potest, ut informis, id est secundum solam substantiam suam, & quatenus disponit ad gratiam; secundo ut formatus per gratiam ipsam, quæ, cum in eodem instanti infundatur, simul informat, & dignificat tam personam, quam supernaturales actiones, quas in ea invenit. Loquendo igitur de hoc actu priori ratione spectato, dicendum est, esse priorem natura infusione gratiæ, & nullo modo posteriorem natura. Prior pars communiter fere ab omnibus recipitur, & est certa juxta doctrinam Concilii Trid. Nam illa dispositio est causa gratiæ, ut supra ostensum est, nihil autem aliud est esse priorem natura, quia esse causam. Dicunt vero aliqui constituendam esse differentiam inter infusionem, & receptionem, nam ille actus est prior natura receptione gratiæ, non tamen infusione. Sed vana est distinctio, ut in superioribus notavi; tum quia inter infusionem, & receptionem nulla dispositio mediat, quia sicut passum non recipit formam, nisi dispositum, ita agens non inducit illam, nisi in passo disposito, tum maxime quia ratio facta de utraque procedit. Nam homo per contritionem, non solum se præparat ad recipiendam gratiam, sed etiam movet Deum ad illam impetrare. Idemque plane colligitur ex locutionibus Scripturæ, in quibus gratia, etiam ut infundenda, pœnitentibus promittitur, ut patet ex illo: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*. Joel. 2. cum similibus. Altera vero pars probanda est contraria ratione, quia habitus gratiæ non est causa illius dispositionis, nisi forte finalis, quæ hanc prioritatem non requirit, nisi in ordine intentionis, non vero in ordine executionis, de quo tractamus. In eo autem ordine habitus neque est causa dispositionis ad illum primum actum, ut per se notum est, neque etiam illius est causa efficiens, ut in superioribus late ostendimus. Unde ibi dicta pro hoc puncto videnda sunt.

Asser. 1. de prioritate naturæ.

Distinctio vana

Asser. 2.

9 Secundo dicendum est, illum actum, ut formatum, esse posteriorem natura, quam sit infusio, & receptio gratiæ habitualis. Ita notavit Cajetan. dicto ar. 8. & 3. p. q. 89. ar. 1. ubi etiam disp. 4. sect. ult. multa de hoc puncto diximus. Et ratio est clara, quia sub ea ratione gratia est causa talis actus; quia format illum: ergo est prior natura. Item non informat actum, nisi informando subjectum; non potest autem illud informare, nisi in illo recipiatur, nec potest recipi, nisi infundatur; ergo antequam actus formetur præcedit tam infusio, quam receptio gratiæ.

Dubium
Opinio 1.

10 Sed circa hoc non immerito interrogari potest, an contritio, ut formata, sit prior remissio peccati, vel etiam posterior? Aliqui censent esse priorem, & quasi mediam inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati. Ita sentiunt Alexander Alens. 3. parr. quæst. 73. memb. 3. & Bonavent. in 4. distinct. 17. 1. part. distinctionis artic. 2. quæst. 2. Fundari possunt, vel quia gratia est per se sufficiens ad formandam contritionem, seu dilectionem: vel quia per illum actum, ut formatum, excludit peccatum. Nihilominus longe verius censeo, actum non esse plene formatum, donec intelligatur remissum peccatum, ac subinde illum actum, ut formatum, esse posteriorem remissione peccati, & nullo modo priorem. Hanc opinionem refert Richard. dicta dist. 17. ar. 1. qu. 4. & censet probabilem, quamvis ipse problema efficiat, nunc vero communis recipitur. Et probatur optima ratione, quia dum non intelligitur peccatum remissum, intelligitur homo inimicus; ergo actus ejus nondum intelligitur plene formatus. Item actus, ut est dispositio ad gratiam, est etiam dispositio ad remissionem peccati, ut sic autem est informis, ut autem formatus est, nullo modo est causa remissionis peccati, sed potius effectus, nam, ut sic, supponit personam dignam simpliciter, ac proinde reconciliatam Deo; ergo ut formatus, nullo modo est prior.

Nostra sententia, & resolutio

11 Denique inter infusionem gratiæ, & remissionem peccati nihil mediat, ut statim ostendam, & docet expresse Div. Thom. in 4. d. 17. quæst. 1. artic. 4. quæstiunc. 2. Et reddit rationem, quia hic est primus & principalis gratiæ sanctificantis effectus, utique formalis, qui veluti adæquate in renovatione animæ, & expulsione peccati consistit, & ideo donec totus hic effectus intelligatur esse completus, non intelligitur formari actus, nam hujusmodi formatio est (ut ita dicam) magis extrinseca, & pertinens ad secundarium effectum. Unde si per possibile, vel impossibile intelligeremus, Deum infundere habitum gratiæ, & non remittere peccatum, actus non esset formatus, nec meritorius vitæ æternæ, ut infra ostendemus; ergo remissio peccati simpliciter prior, est, quam contritio, ut formata. Nec contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti, nam motiva pro priori sententia insinuata soluta sunt.

Ratio 3.

12 Solent præterea nonnulli scholastici interrogare, an gratia, vel charitas prius natura informet actum, quam habitum, verbi gratia, pœnitentiæ, & an informare possit actum non elicitum ab habitu? & similia, quæ levia, & parvi momenti sunt. Et ideo breviter dico in utroque puncto proposito, etiam si dispositio ultima ad justitiam non sit ab habitu, in primo instanti justificationis formari, quia in eo est in subjecto grato, & nihil aliud est formari, ut sensit Rich. in 4. d. 14. ar. 6. qu. 1. Unde fit, ut in eo casu prius natura informetur actus pœnitentiæ, verbi gratiam quam habitus pœnitentiæ, quia gratia informando subjectum, informat actum, quem in eo invenit, habitus autem virtutis posterius natura subsequitur, tanquam a gratia resultans. At vero respectu actuum, qui eliciuntur ab habitibus, prius natura informabitur habitus, quam actus, quia tunc gratia immediatius conjungitur habitui, quam actui, quem per illum elicit, & ita potest habere locum, quod idem Richard. supra dicit ar. 5. qu. 2. In quæstione vero prima tractat aliam dubitationem, an, sc. gratia, seu charitas prius natura formet subjectum, quam habitum virtutis pœnitentiæ? & idem quæri posset de actu, & de aliis habitibus. Ad quam quæstionem, sub variis distinctionibus respondet, quæ mihi superflue videntur, imo & ipsa quæstio, quia cum gratia non informet alios habitus, neque charitas alias virtutes, vel actus, nisi informando, & dignificando subjectum, illudque ad finem ultimum supernaturalem ordinando, non est dubium, quin subjectum, seu persona prius natura formetur, quam cætera, quæ in illa existunt, vel ab illa fiunt. Neque in his, vel similibus quæstionibus amplius immorari necessarium aut utile est.

Aliud dubium resolvitur.

Utrum gratia prius informet subjectum quam habitum pœnitentiæ

Solutio

13 Tertia comparatio est inter gratiam sanctificantem habitualem, & remissionem peccati, quæ illarum prior sit ordine naturæ? In qua breviter dicendum est, gratiæ infusionem, & informationem esse simpliciter priorem natura remissione peccati, hanc vero remissionem aliquo modo posse dici priorem in genere causæ materialis. Ita sentit D. Thom. in dicto ar. 8. & clarius, ac latius in qu. 28. de Verit. ar. 7. & in 4. dist. 17. quæst. 1. ar. 4. quæstiunc. 1. ubi etiam Bonav. Scot. & alii Scriptores idem sentiunt, quamvis in modo loquendi interdum inter se differre videantur, de quo non est nobis contendendum, nam juxta principia a nobis posita res est clara. Explicat autem hoc D. Thom. exemplo infusionis luminis, & expulsionis tenebrarum, quia infusio luminis est simpliciter prior in genere causæ efficientis, vel formalis, expulsio autem tenebrarum intelligitur prior, ut dispositio prævia. Hoc vero exemplum, licet possit conferre secundum modum concipiendi, re tamen vera non est omnino simile, quia in illo non est duplex mutatio, nec distinctio in re inter

Assert. 3.

ter

ter infusionem luminis, & expulsionem tenebrarum, ut in superioribus declaravi, & ideo realis ordo naturæ ibi esse non potest, sed ad summum ordo rationis secundum nostrum concipiendi modum.

14 Unde similius exemplum erit in mutatione inter contraria, ut est a frigido in calidum, ibi enim introductio caloris diversa est ab expulsione frigiditatis, & ideo potest inter eas esse realis ordo naturæ. Atque ita in genere causæ formalis calor dicitur esse prior, privatio autem frigiditatis præcedere dicitur in genere causæ materialis, tanquam disponens subjectum ad introductionem caloris. Ita ergo in præsenti philosophandum est, nam gratia, & peccatum sunt, tanquam contraria, & introductio unius, & expulsio alterius sunt duæ partiales mutationes inter se connexæ, ut supra ostensum est. Sic ergo facile probatur prior pars, nam gratia formaliter expellit peccatum, ergo est causa formalis intrinseca expulsionis peccati, ergo simpliciter est prior natura: nam quia causa formalis est simpliciter prior, ideo gratia etiam dicenda est prior simpliciter. Ratio vero alterius partis est, quia peccatum de se impedit gratiam, ergo expulsio ejus intelligitur præparare subjectum ad introductionem gratiæ, &, ut sic, esse prior. Denique utrumque declaratur ex parte Dei, simul enim remittit peccatum, & infundit gratiam, tamen cum quadam connexione illorum effectuum inter se: nam gratiam infundit, ut per eam expellat peccatum, & expellit peccatum, ne impediat infusionem gratiæ, & ita facile potest intelligi inter illa duo ille duplex ordo sub diversis respectibus, seu generibus causarum. Fateor tamen, prioritatem ex parte gratiæ semper esse realem, & in re ipsa fundatam, alteram vero magis secundum considerationem nostram apparere: nam remissio peccati magis est secundarius effectus gratiæ informantis, quam dispositio præparans subjectum ad introductionem ejus.

Exemplo similiori explicat.

15 Solum potest hic interrogari, an inter gratiæ infusionem, & peccati remissionem intercedat motus liberi arbitrii? Ratio dubitandi est, quia D. Thom. in dicto ar. 8. videtur ita loqui, nam in primo signo naturæ ponit infusionem gratiæ, & in secundo, & tertio duos motus liberi arbitrii, & in quarto remissionem peccati. In quo ordine explicando, & Cajetanus, & alii magnam difficultatem sentiunt, quia supponunt infusionem gratiæ apud D. Thomam esse actionem illam, per quem Deus infundit gratiam sanctificantem in anima: Unde quidam dicunt, illam infusionem, ut est actio Dei, esse in illo primo signo, ut vero est receptio ex parte subjecti, esse in quarto signo, & ut sic non habere ordinem cum remissione peccati. Sed hoc, & non solvit difficultatem, & sine dubio falsum est. Primum patet, quia inter actionem & passionem ejusdem formæ non mediat dispositio aliqua sicut paulo antea dixi, tum etiam quia motus liberi arbitrii, non solum ad receptionem, sed etiam ad infusionem gratiæ disponunt, ut etiam probavi. Secundum patet quia gratia non est causa formalis expulsionis peccati, ut progrediatur a Deo, nam, ut sic, magis se tenet ex parte efficientis, sed est formalis causa quatenus recipitur in subjecto, & illud format, ergo, ut sic, etiam est prior natura expulsione peccati.

Dubitatio ex doctrina S. Tho.

Rejicitur quædam responsio

16 Dico ergo, per *infusionem gratiæ*, intelligere D. Thom. motionem, & actionem per quam Deus inspirat, & efficit in nobis dispositionem ad gratiam, ut aperte declarat in solut. ad 2. Hæc autem actio realiter distincta est a propria actione, per quam infunditur gratia habitualis (quicquid Cajetanus ibi dicat) quia & habent terminos realiter distinctos, & in diversis subjectis recipiuntur, scilicet, in essentia, & in potentia animæ. Inter infusionem ergo gratiæ, sic sumptam, & remissionem peccati mediant motus liberi arbitrii, ut per se clarum est, non tamen possunt intercedere inter intrinsecam infusionem gratiæ habitualis, & remissionem peccati, ut ex D. Thoma in alio loco paulo antea retuli. Et probatur; tum quia eadem dispositio est ad gratiam, & remissionem peccati; tum quia ex infusione gratiæ habitualis immediate, & connaturaliter sequitur expulsio peccati, ad quam sufficit ipsa gratia, supposita priori dispositione. Et ideo gratia, & peccatum comparantur, ut terminus a quo, & ad quem, inter quos est immediatus transitus, non est ergo necessarium, alium ordinem confingere.

Vera resolutio doctrinæ D. Thom.

17 Quarta comparatio potest esse inter ipsos habitus gratiæ, quæ fere a Theologis omittitur, quia in re non habet difficultatem. Nam in primis si comparemus fidem, & spem ad reliquos habitus justitiæ, duobus modis possunt dici priores natura illis. Primo secundum prioritatem, quam vocant secundum subsistendi consequentiam, quia fides, & spes possunt esse, & fieri sine aliis habitibus, alii vero non sine ipsis, & ita habent reliqui aliquam dependentiam a fide, & spe, quam istæ ab eis non habent, quæ sufficit ad prioritatem naturæ illorum duorum habituum respectu gratiæ, & charitatis, saltem in esse habituum informium, seu quoad esse substantiale illorum. Et secundum hanc ultimam considerationem etiam fides est prior natura spe, ut per se notum est. Alius modus prioritatis est secundum causalitatem, quia fides cooperatur ad inductionem spei, & utraque ad introductionem charitatis. Nam licet hic ordo præcipue consideretur in actibus, tamen quia illi actus ex natura sua postulant fieri ab habitibus, etiam in habitibus redundat, & ideo licet hic ordo causalitatis maxime cernatur, quando illi actus tempore præcedunt, & postea in ipso instanti justificationis ad introductionem aliorum habituum cooperantur, nihilominus etiam quando simul infunduntur, manet in eis fundamentum illius prioritatis, ut supra etiam attigi, & est valde probabile propter rationem dictam.

Duplex comparatio inter fidem, & spem, cæterosque habitus gratiæ

Secunda

18 De cæteris autem donis, & virtutibus, quæ simul cum gratia, & non aliter infunduntur, dicendum est, gratiam prius natura infundi, & primam veluti proprietatem ejus esse charitatem, ad quam cętera consequuntur, inter quæ nullus peculiaris ordo naturæ intercedit. Priores partes satis patent ex supra dictis de his habitibus: ultima vero facile persuadetur, quia nulla ratio causæ, aut ordinis naturæ inter cæteros habitus intercedit. Non negamus tamen inter hos habitus esse ordinem perfectionis, qui etiam ordo naturæ dici solet, sed nunc non consideratur, quia non pertinet ad ordinem causalitatis, & dependentiæ, vel præsuppositionis in executione, seu in esse existentiæ, de quo tractamus. Dices; cur ergo charitas dicitur esse prior virtutibus moralibus, vel donis, solum enim in perfectione illa excedit? Respondeo, non dici priorem natura formaliter, ac præcise ratione majoris perfectionis, sed quia ratione objecti sui de se est causa ordinans, & movens omnes alios habitus gratiæ ad suum finem, & ita omnes aliæ virtutes ex natura sua supponunt illum ordinem ad ultimum finem, quem charitas præbet. Et hæc de hujusmodi comparatione sufficere videntur. Nam alia quæstio, quę hic solet moveri, an in ipsa infusione gratiæ prius sit Deum amare hominem, quam illi gratiam infundere? sufficienter disputata est supra l. 7. tractando de effectu formali gratiæ sanctificantis.

Gratia cum aliis a fide, & spe comparatur.

FINIS HUJUS LIBRI OCTAVI.

LIBER NONUS
DE AUGMENTO,
AC PERFECTIONE JUSTITIÆ,
SEU GRATIÆ, EJUSQUE CERTITUDINE.

De duobus ad salutē post primam gratiam necessariis agendum. Primum.



OST primam justificationem duo supersunt homini ad salutem necessaria, quæ ad perfectam justitiæ cognitionem, & hujus materię complementum tractare oportet. Unum est, ut homo justificatus de virtute in virtutem tendat, suaque membra arma justitiæ in sanctificationem per observationem mandatorum præbeat, atque in ipsa justitia per Christi gratiam accepta crescere, magisque, ac magis justificari non cesset: nam scriptum est: *Qui justus est, justificetur adhuc*. Aliud est, ut gratiam in justificatione acceptam ita conservare studeat, ut in ea usque ad mortem perseveret, sicut scriptum est: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et quamvis hoc posterius absolute loquendo, magis necessarium sit, quam prius, quia sine perseverantia nemo salvari potest, sine augmento autem justitiæ aliquem salvari non repugnat, & similiter conservatio gratiæ prior sit, quam augmentatio, quia ad istam illa supponitur. Nihilominus dicemus prius de augmento, postea de conservatione; tum quia non quæcumque gratiæ conservatio, sed illa, quæ durat usque ad mortem ad præsentem considerationem præcipue pertinet, & comparatione illius prior, & universalior est secunda justificatio, seu aliqua gratiæ accretio, ac perfectio, quam perseverantia in illa, ut per se notum est; tum etiam, quia augmentum justitiæ, quod observatione mandatorum, & exercitio bonorum operum comparatur, via est, qua ad perseverantiam tendatur, & medium ad illam comparandam moraliter necessarium. Tum quia necessitas observandi mandata fere semper, & omnibus occurrit; tum etiam, quia tentationes non desunt, quæ exercitio virtutum superandæ sunt: propter quod monet Sapiens: *Ne verearis usque ad mortem justificari*. Dicemus ergo in hoc libro de augmento justitiæ, in sequenti vero de perseverantia in illa.

Secundò.

De primo in hoc opere agēdum.

Tres gradus justitiæ hujus vitæ. Primus.

2 Possunt autem in hujus vitæ justitia tres gradus, seu modi perfectionis inveniri. Primus duo complectitur, quæ inter se connexa sunt, unum est exercitium charitatis, & reliquarum virtutum, actus illarum perficiendo, ac frequentando, aliud est intrinseca perfectio, & intensio gratiæ, ac virtutum, quæ per illos actus acquiritur, & in hac perfectione major sanctitas, & proprium justitiæ augmentum consistit.

Secundus.

Secundus modus perfectionis in peccatorum carentia, vel diminutione positus est. Quæ perfectio non comparatur solum, perfectam remissionem de peccatis commissis obtinendo, sed etiam futura, vel prorsus cavendo, vel saltem minuendo. Nam primum quoad mortalia necessarium est, & supponi necessario debet, ut primus modus perfectionis justitiæ locum habeat. Secundum utilissimum, & suo modo necessarium est quoad venialia, quæ fervorem charitatis multum impediunt. Unde licet hæc perfectio privativa videatur, nihilominus ad puritatem, ac munditiam spiritualem justitiæ, ac sanctitatis necessaria est, & magna pars perfectionis justitiæ moraliter reputatur.

Tertius.

Tertia perfectio magis extrinseca est, supponit vero duas præcedentes perfectiones in excellenti gradu, consistitque in quodam statu perfectionis, qui secum securitatem quandam, & moralem certitudinem propriæ justitiæ generare valeat. De omnibus ergo his perfectionum modis suo ordine dicemus: Nam licet de augmento justitiæ soleat disputari in tractatu de charitate, re vera ad hunc locum spectat, quia illud augmentum per se primo convenit gratiæ, & commune est omnibus virtutibus infusis, & ad alias perfectiones justitiæ supponitur, ideoque de illo primo loco dicemus.

CAPUT I.

Utrum gratia in sanctis hominibus per bona eorum opera in hac vita augeri possit, & consequenter, an in diversis personis eodem tempore, vel in eadem pro diversis temporibus gratia possit esse inæqualis?

1 HÆc omnia, quæ in titulo capitis proposui, inter se connexa sunt, nam si gratia augeri potest, ac proinde esse major, & minor tam in diversis justis pro eodem tempore, quam in eodem in diversis temporibus magis, vel minus perfecta esse poterit, quia illa major, vel minor perfectio esse non potest, nisi in subjecto, quia gratia non nisi in illo habet perfectionem suam, eadem autem ratio est de gratia in diversis subjectis, vel in eodem pro diversis temporibus, & ideo recte illa inter se consequuntur. Unde fit, ut similiter e converso sequatur, si in diversis personis non potest esse gratia inæqualis in perfectione, neque etiam in uno, & eodem homine pro diversis temporibus esse posse, quia est eadem ratio, & proportio. Nam si gratia in diversis hominibus non potest esse inæqualis, sive id proveniat ex parte ipsius gratiæ, sive ex parte subjecti, habebit eandem repugnantiam in eodem homine pro temporibus diversis. Ex quo etiam sequetur, gratiam absolute non posse augeri, quia augmentum non fit, nisi in eadem persona secundum temporis successionem, sunt ergo illa tria connexa.

Tituli expositio.

2 Propter quod statim hic occurrit antiquus error Joviniani, qui dixit omnes beatos futuros esse in gloria æquales, ut refert Hieronym. lib. 2. contra ipsum, & Augustin. libris de Bono conjug. & de Sancta Virginit. quos contra ipsum scripsit, & in confessione fidei, quam facit serm. 191. de Tempore, qui est tertius de Trinit. in fine. Ex hoc enim errore aperte sequitur, omnes justos esse in gratia æquales, cum per gratiam ad gloriam acceptentur. Unde fit gratiam in eodem homine non augeri, ac proinde simpliciter nunquam augeri: quia statim ac homo justificatur, acceptatur (juxta illum errorem) ad totam gloriam, quam habiturus est in beatitudine, nam si statim moreretur, æqualem gloriam cum aliis beatis acciperet, & ipsemet, licet multo tempore vivat, & bene semper operetur, ac postea moriatur, non recipiet majorem gloriam, quam si post primum instans justificationis suæ moreretur; ergo nunquam habet majorem gratiam, ac proinde juxta illum errorem gratia nunquam augetur. Fundamentum illius erroris fuit, quia dicebat omnia opera bona esse æqualia sicut, & omnia peccata, ut iidem Patres referunt, nam inde referebat, omnes justos esse æqualis sanctitatis, & meriti. Ut autem hæc consecutio aliquam verisimilitudinem haberet, oportuit ipsum etiam sentire, unum opus esse æquale multis, & multitudinem operum ad majorem sanctitatem, vel ad meritum majoris præmii non conferre. Nam, vel sensum non habuit, vel negare non potuit, quin unus homo plura bona opera faciat, quam alius, & unus justus in justitia perseverans

Error Joviniani, ex quo sequitur justos omnes esse in gratia æquales.

Erroris fundamētum.

verans plura meritoria opera faciat in longo tempore, quam in brevi; oportuit ergo, ut diceret, multitudinem operum non augere meritum eo ipso, quod singula opera æqualia sunt, quod est novum illius erroris absurdum. Verumtamen contra hunc errorem quod præmium substantiale, & gloria sanctorum non sit futura æqualis, probatur a Theologis in materia de Beatitudine, & de Visione Dei, & contra illum sufficienter egimus lib. 2. de Attributis Dei negativis cap. 20. Quod vero peccata non sint æqualia, in materia de Peccatis ostenditur, eademque ratio est de bonis operibus, & de meritoriis infra in lib. 12. ostendetur, ubi evidentius fiet, multitudinem operum etiam æqualium gratiæ, & essentialis gloriæ præmium augere.

Refutatur.

3 Hunc errorem quoad assertionem æqualitatis justitiæ in omnibus hominibus justis suscitavit Lutherus, & ad illum consequenter dixit, non posse justum in justitia crescere, quia sicut in diversis hominibus justitia non recipit magis, vel minus, ita neque in eodem. Fundamentum ejus fuit supra tractatum, quia justificatio, nec fit per inhærentem justitiam, nec per opera, quibus ad illam recipiendam homo disponatur, sed per justitiam Christi per fidem apprehensam, & imputatam. Nam justitia Christi semper est eadem, & nulla est ratio apprehendendi illam magis, vel minus, cum ratio hujus apprehensionis fidei, & applicationis sit eadem. Nam quod unus fortasse possit majori conatu, aut intensione id apprehendere, aut credere, sibi imputari justitiam Christi, id nihil refert ad majorem imputationem, cum hæc non fiat propter actus fidei, ut opus hominis est, sed propter ejus objectum cum promissione divina propter merita Christi facta, quæ merita eadem sunt, & ex parte Christi æque omnibus credentibus offeruntur. Referunt fere in hunc modum istum errorem, & refutant illum Bellarm. lib. 3. de Justificat. cap. 1. & ultim. Vega lib. 10. in Trident. per totum Payva lib. 6. Orthodoxar. explicat Tileran. in Apolog. pro decretis Concilii Trident. sess. 6. cap. 10. & alii.

Prædictū errorem suscitavit Lutherus Fundamentum Lutheri.

4 Nihilominus alii noviores hæretici sequentes Kemnitium, & Bucerum, non obstante assertione, quam sequuntur, de imputativa justitia per solam particularem fidem, vel fiduciam, admittunt gradus inæquales talis justitiæ in diversis hominibus, & consequenter augmentum justitiæ in eodem homine. Loquunturque cum proportione de prima, ac de secunda justificatione, nimirum, quod sicut justificatur homo, quia credit se esse justum, ita magis justificatur quando credit sibi magis imputari justitiam Christi. Cur autem, aut quomodo possit homo certo credere sibi magis, ac magis imputari justitiam Christi, non invenio ab his hæreticis explicatum. Omnino enim contendunt, non fieri propter opera hominis, quæ censent esse mala, & peccaminosa, ac proinde de se indigna omni justitia, ne dum justitiæ augmento. Oportet autem ut declarent in quo niti possit illa fides de majori augmento imputata justitiæ. Nam licet interdum dicant, nisi in sola misericordia Dei, hoc non potest satisfacere. Nam inquirimus, unde possit homo certo credere, vel confidere se absolute credere, Deum uti secum illa misericordia magis sibi imputandi justitiam Christi, quam alteri vel nunc magis, quam antea: cum hæc differentia, nec ex promissionibus divinis, nec ex meritis Christi absolute spectatis, neque ex operibus hominis colligi valeat. Respondere solent, illam fidem non esse ex operibus, non tamen esse sine operibus, nam Deus illum tantum acceptat ad majorem imputationem justitiæ Christi, quem videt opera facientem, licet tunc etiam id faciat ex sola sua misericordia, non ex operibus. Sed hoc attingit quæstionem de merito operum libro 12. tractandam, nunc vero supponendo illud meritum, satis refutatur illa evasio. Et præterea, qui sic loquuntur saltem negare non possunt, bona opera esse conditiones necessarias ad illud etiam augmentum justitiæ, quod ipsi fingunt. Unde coguntur consequenter concedere, exigere Deum justitiæ opera, ut conditiones necessarias ad augendam in nobis justitiam, putant enim omnia opera nostra esse mala, & ideo negant, nos justificare. Quo fundamento posito absurdissimum est dicere, opera nostra quovis modo esse necessaria ad augmentum iustitiæ, in quo magis consequenter Lutherus loquutus est. Verumtamen etiam illud fundamentum hæreticum, & per se absurdissimum est, ut in superioribus ostendimus, & aliqua in sequenti libro addemus.

Aliorum hæretic. opinatio.

Impugnatur.

5 Omissis ergo hæreticorum deliriis, doctrina Catholica ad hoc punctum pertinens tribus assertionibus comprehendi potest. Prima est, gratiam, & iustitiam inhærentem esse posse, imo, & de facto esse inæqualem in diversis hominibus iustis. Hæc veritas sufficienter probatur ex alia assertione fidei, quod in patria erit inæqualitas beatitudinis essentialis, quia gloria gratiæ respondet. Peculiariter autem probari potest ex illis locis Scripturæ, in quibus unus dicitur melior alio, vel non habere æqualem, ut Ecclesiastic. 44. Job. 1. 1. Reg. 9. Matth. 11. Pauli ad Ephes. 4. *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, ubi aperte docet Paulus, gratiam non omnibus conferri æqualem, sed maiorem, vel minorem secundum mensuram donationis Christi, id est, secundum voluntatem, ac occultissimam rationem providentiæ eius. Respondere autem potest aliquis, loqui Paulum ibi de gratiis gratis datis, & diversis Ecclesiæ ministeriis, & gradibus, non tamen loqui de inæqualibus donis gratiæ gratum facientis. Nam statim subdit: *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, alios vero Prophetas, &c.* Sed absque ulla dubitatione etiam dona gratiæ gratum facientis comprehendit; tum quia universe de gratia loquitur; tum quia verba. Psalm. 67. quæ allegat, & de Christo exponit: *Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, & dedit dona hominibus*, maxime de gratiæ gratum facientis donis, & præcipue de abundantia Spiritus Sancti visibiliter data in Ecclesiæ initio, a Patribus intelligitur: tum denique, quia licet commemoret varios gradus, & dignitates ministrorum Ecclesiæ, ostendens non esse contraria eiusdem Ecclesiæ unitati, sed maxime consentanea illi, eo ipso indicat illis dari etiam diversam gratiæ auxiliantis & consequenter etiam sanctificantis mensuram, quia unicuique datur gratia suo muneri accommodata, quantum est ex sapientissima Christi institutione, ut bene ibi Caietanus notavit. Denique Hieronym. & Ambros. ibi specialiter de gratia sanctificante exponunt, ut statim declarabo, alii vero Patres generatim de donis gratiæ inæqualibus intelligunt, & sanctificantem gratiam non excludunt.

Assertio 1. Justitia innærens, & potest esse, & de facto est in diversis iustis inæqualis.

Rejicitur.

6 Secundo colligitur hæc veritas ex aliis principiis fidei. Primum est illud traditum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 6. iustitiam ita infundi unicuique iuxta mensuram voluntatis Spiritus Sancti, ut etiam infundatur singulis *secundum propriam uniuscujusque dispositionem, & cooperationem*. Quod de omni iustificatione, etiam quæ fit per sacramenta, verum esse in suis locis ostensum est. Hinc autem evidenter sequitur, in ipsomet momento, in quo plures iustificantur, posse illorum gratias esse inæquales, quia non omnes cum æquali dispositione iustificantur, ut per se evidens est, & sumitur ex verbis Christi Luc. 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum, cui autem minus dimittitur, minus diligit*. Et hoc est, quod dixit Hieronym. circa verba allegata ad Ephes. 4. unicuique dare Deum gratiam secundum mensuram a se præscriptam, & nihilominus unumquemque recipere illam iuxta capacitatem vasis, in quo gratiam suscipit, & in eodem sensu dixit ibi Ambros. *Non tamen sine æquitatis mensura, quia unicuique pro viribus tribuit, ut tantum hauriat, quantum sitit*. Quod certe de gratiis gratis datis dici non potuit, sed de sanctificante gratia, quæ est aqua viva sitim animæ extinguens, intelligendum vero est, hanc sitim, seu dispositionem ita esse pro viribus uniuscuiusque, ut vires ipsas gratia tribuat, licet cooperatio hominis libera sit, ut in superioribus tractatum est. Et huic principio aliud addi potest, scilicet, merita hominum post primam iustificationem esse inæqualia, ut significatur Matth. 11. in terris inæquales fructus ferrentibus, & 1. Corinth. 15. cum dicitur

Probatur deinde ex variis fidei principiis.

1 Princip. ex Conc. Trident.

Secundū.

alios

alios ſuperædificare aurum, alios argentum, &c.& res ipſa per ſe evidens eſt, oſtendemus autem infra, gratiam augeri per merita; ergo in diverſis fiet inæqualis per inæqualia merita, & inde fit, ut etiam in morte poſſit eſſe inæqualis, quia poteſt vitæ progreſſus eſſe inæqualis uſque ad mortem, ut ſignificatur Matth.25 in parabola talentorum, & aliis ſimilibus.

Tertium. 7 Aliud principium eſt, quia in novo teſtamento major gratia, & ſpiritus abundantia communicatur Eccleſiæ, quam antea daretur hominibus, ut in libr. ultim.de Leg. declarando differentiam veteris, & novæ legis, late diximus, & facile intelligitur ex illo ad Roman. 5. *Abundantiam gratiæ, & donationis, & juſtitiæ accipientes in vita regnabunt*: & cap.8. *Lex enim ſpiritus vitæ in Chriſto JESU liberavit me a lege peccati, & mortis: nam quod impoſſibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, Deus filium ſuum mittens, &c.* Quæ quidem differentia licet in actualibus gratiæ auxiliis magna ex parte conſiſtat præcipue vero in abundantia ipſius gratiæ ſanctificantis, De qua loquitur Paulus ad Tit. tertio, cum dicit: *Secundum ſuam miſericordiam ſalvos nos fecit per lavacrum regenerationis, & renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jeſum Chriſtum Salvatorem noſtrum, ut juſtificati gratia ipſius hæredes ſimus, &c.* Unde non eſt dubium, quin juſtificati per baptiſmum majorem gratiam recipiant, quam prius circumciſione daretur. Præterea in lege nova etiam eſt certum, dari majorem gratiam parvulo recipienti baptiſmi, & confirmationis ſacramentum ſimul, quam recipienti ſolum baptiſmum, & ita ex illis duobus unum eſſe ſanctiorem alio: & Spiritus Sanctus magis dicitur eſſe in uno, quam in alio, ut in Apoſtolis poſt diem Pentecoſtes magis, quam in aliis. Unde optime Auguſtin.Epiſtol.57.circa medium dicit: *Qui ubique eſt, non in omnibus habitat, & in quibus habitat, non æqualiter habitat*; & infra: *Et unde in omnibus Sanctis alii aliis ſanctiores, niſi abundantius habentes habitatorem Deum.*

Probatur tandem ratione ſupponēdo habitualem gratiam capacem eſſe augmenti. 8 Ratio vero ex modo hujus inæqualitatis, & augmenti, ac ſubinde ex dicendis in ſequentibus capitibus, in quibus id declarandum eſt, pendet. Nunc autem ſupponimus, ſermonem eſſe de inæqualitate in augmento intenſivo habitus gratiæ. Et ſic ad rationem reddendam ſupponendum eſt, gratiam habitualem eſſe capacem augmenti, & intenſionis, quod ſecundum principia fidei probamus ab effectu, quia de facto augetur. Secundum principia vero Philoſophiæ probatur, quia hæc gratia eſt qualitas quædam, ut ſupra probatum eſt, ergo ex ſuo communi genere non repugnat illi hoc augmentum, quia hæc eſt proprietas qualitatis, nec etiam ex differentia ejus, vel ſubalterna, ſcilicet, quod ſit qualitas ſupernaturalis, vel ſpecifica, ſcilicet, quod ſit gratia, illi repugnat; tum quia nulla ratio talis repugnantiæ aſſignari poteſt; tum etiam, quia in actibus gratiæ, etiam in dilectione Dei poteſt eſſe hæc varietas, nam unus intenſius diligit Deum, quam alius, ut per ſe notum eſt, quia liberum eſt homini magis, vel minus ad hos actus conari, quando autem potentia magis conatur, actus ſit intenſior, cum divinum auxilium non deſit, etiam in habitibus charitatis poteſt idem inveniri; ergo etiam in gratia habituali: tum denique, quia gratia eſt participatio divinæ naturæ inadæquata, & imperfecta; ergo eo ipſo poteſt eſſe multiplex, & magis, ac minus perfecta, & non in eſſentia, ut ſupra libro ſexto viſum eſt; ergo in intenſione. Suppoſita autem poſſibilitate rei, ſeu capacitate ex parte gratiæ de facto reddenda eſt ratio, primo quidem, ac præcipue ex voluntate Dei, ut Paulus docuit, qui hoc ita decrevit ad oſtenſionem gratiæ ſuæ, ut latius in materia de Prædeſtinatione traditur. Secundo vero ex cauſis talis gratiæ, quæ interdum efficaciores applicantur, ut in Sacramentis patet, interdum vero, quia proxima cauſa libera eſt, & ex illius libero uſu differentia oritur, quia magis, vel minus conatur, ut Concilium Tridentinum dixit, vel quia magis, aut minus operatur, ut mox declarabimus.

9 Secunda aſſertio Catholica eſt, in uno, & eodem poſſe gratiam, & juſtitiam augeri. Ita definitur

in Tridentino ſeſſ.6. cap.10. & can.24. & 32. & ſequitur aperte ex præcedenti, ut in principio capitis dixi, quia eadem eſt ratio de eadem perſona pro diverſis temporibus, quæ de diverſis perſonis pro eodem. Et ſatis expreſſe habetur in Scripturis, quia ſicut in eis dicitur unus homo juſtior alio, ita dicitur idem homo juſtior fieri temporis decurſu. Ideo enim monet Sapiens Eccleſiaſt.18. *Ne verearis uſque ad mortem juſtificari*, id eſt juſtior fieri, hæc eſt enim propria illius verbi ſignificatio in locis ſimilibus, ut in principio lib.7.oſtendi, & patet ex ſimili loco Apocal.ultim. *Qui juſtus eſt, juſtificetur adhuc, & ſanctus ſanctificetur adhuc.* Non poteſt enim ſanctus ſanctificari, niſi per augmentum ſanctitatis, nec verbum, *Sanctificetur*, aliquam fugam per alterius ſignificationis fictionem admittit. Et clariſſime Proverb.4. *Juſtorum ſemita quaſi lux ſplens procedit, & creſcit uſque ad perfectum diem.* Unde in Pſalm. 83. *Beatus*, dicitur *vir, cujus eſt auxilium abs te, aſcenſiones in corde ſuo diſpoſuit, in valle lachrymarum, in loco, quem poſuit. Etenim benedictionem dabit legislator, ibunt de virtute in virtutem, &c.* ubi Baſil. *Virtutem enim augent quotidie, qui vitam pietatjs exercitio amplexi ſunt*; & infra: *A virtute ad virtutem tranſeuntes ſingulis diebus divitias ſuas auctiores reddunt.* Et Auguſtinus de aſcenſionibus ſic ſcribit: *Facit illi gradus, quibus aſcendat* (utique gratia juſto) *ubi illi facit gradus? in corde. Quanto ergo plus amaveris tanto plus aſcendes.* Et Gregor.homil.15.in Ezechiel.illud *de virtute in virtutem*, exponit de gradibus augmenti: *Quando* (inquit) *unaquæque virtus quaſi quibuſdam gradibus augetur, & ſic per incrementa meritorum ad ſumma perducitur*. Et homil.19.de aſcenſu, ait: *Peccator quiſquam dum ſe in lacrymis humiliter affligit in corde, per aſcenſum virtutum proficit.* Hinc etiam Paulus orabat: *Ut charitas veſtra magis, ac magis abundet*, & ad Epheſ. 4.monet: *Veritatem facientes in charitate creſcamus*, quem Auguſt.lib.21.de Civit.cap.15.imitatur, dicens: *Hic pignore accepto* (utique gratiæ) *illud cujus eſt hoc pignus, ſuo tempore conſequemur. Nunc autem ambulemus in ſpe, & proficientes de die in diem, ſpiritu facta carnis mortificemus.* Dum autem proficimus jam juſtificati, *ipſa juſtitia in nobis creſcit*, ut ait Auguſt. ſerm.16. de Verb. Apoſt. Denique ratio hujus aſſertionis eadem eſt, quæ præcedentis, & in ſequentibus amplius explicabitur.

Aſſertio 2. Gratia, & juſtitia in uno, & eodem augeri poteſt, probaturque auctoritate.

10 Dico 3. Hoc gratiæ, & juſtitiæ augmentum in juſtis per bona opera ipſorum, vel per ſigna aliqua ad hunc effectum a Deo inſtituta, regulariter fit. Hæc aſſertio quoad utramque partem eſt de fide, duobus enim modis, ut diſtinguunt Theologi, poteſt fieri augmentum, ſcilicet, ex opere operantis, & ex opere operato, prior attingitur in prima parte aſſertionis, poſterior in ſecunda. Pertinet autem hic poſterior ad effectus ſacramentorum novæ legis, & ideo de illa parte nihil amplius eſt in præſenti dicendum, ſed catholica veritas ſupponenda eſt, quæ docet, ſacramenta a Chriſto inſtituta, quando ab homine jam juſtificato recipiuntur, illius gratiam augere, quia ſemper, & omnibus non ponentibus obicem gratiam conferunt, ut definit Concil.Trident.ſeſſ.7.canon.6.7.& 8. ſed juſtus illa recipit ſine obice, ergo gratiam illi conferunt, & non primam, quia jam illam habet; ergo augmentum ejus. Et quamvis hoc augmentum non fiat ſine aliqua hominis cooperatione; tum quia ipſa voluntaria receptio ſacramenti eſt opus hominis; tum etiam, quia diſpoſitio aliqua ex parte ejus debet præcedere, & hac ratione poſſet hoc genus augmenti ad primam concluſionis partem reduci, nihilominus tamen, quia ibi datur ſpeciale augmentum ultra totum meritum hominis ex vi ſolius divinæ inſtitutionis, ideo non poteſt proprie dici fieri per bona opera hominis, unde tale augmentum etiam in parvulo nihil operante inveniri poteſt, ut in parvulo baptizato cum confirmatur, vel ſi Euchariſtia illi detur. Et ideo recte dicitur, hoc augmentum per ſigna a Deo inſtituta conferri. Unde etiam conſtat, eſſe proprium præſentis temporis novæ legis, & non eſſe ex intrinſeca natura, & cauſalitate gratiæ, ſed ex poſitiva Dei ordinatione, ut in propria materia de Sacramentis tractatum eſt, &

Aſſertio 3. Augmentum gratiæ, & juſtitiæ fit tum per bona opera, tum per ſacramenta, de fide eſt utraque pars aſſertionis. 2.pars expenditur prius.

ideo de hoc genere augmenti gratiæ nihil fere amplius in hac materia dicemus, sed solum de primo, qui est ab intrinseco, & quasi per virtutem vitalem ipsius gratiæ perficitur.

1. Pars jã probatur.

11 Prior igitur pars etiam est definita ab eodem Concilio Trident. sess. 6. cap. 10. & canon. 24. & 32. & colligitur evidenter ex locis citatis pro præcedenti assertione. Nam ideo postulatur ab homine hoc augmentum, & ut magis, ac magis se justificet, & ut in charitate crescat, & ascensiones in corde suo disponat, quia hoc per opera ejus libera fieri debet, ut etiam sancti allegati exposuerunt. Et in hunc modum idem convincitur ex illo ad Roman. 6. Ubi Paulus hominibus etiam jam justificatis dicit: *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ, & iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem.* Non quidem primam, quia illam supponit; ergo in secundam, id est, in sanctificationis augmentum; unde subdit: *Liberati a peccato servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem.* De quo fructu ait ad Colos. 1. *Ut ambuletis digne Deo in omni opere bono fructificantes, & crescentes, &c.* ut enim dixit Augustinus lib. 2. de Peccator. merit. cap. 13. *Ambulatio ista non corporis pedibus, sed mentis affectibus, & vitæ moribus geritur, ut possint esse perfecti justitiæ possessores, qui recto itinere fidei de die in diem sua renovatione proficientes, jam perfecti facti sunt ejusdem justitiæ viatores.* Et infra explicando hoc augmentum, & tractando de merito, plura in hujus veritatis confirmationem afferemus.

Theologica congruentia.

12 Ratio philosophica conclusionis ea tantum esse posset, quod justitia in habitibus inhærentibus nobis consistit, habitus autem per actus augeri solent. Sed hic potest inveniri hæc ratio minus efficax, quia habitus infusi non possunt effective augeri a suis actibus, sicut augentur habitus acquisiti. Et ideo addenda est congruentia Theologica, quod ubi causa secunda sufficienter disponit materiam, & non potest inducere formam, ad Deum spectat supplere causæ secundæ defectum, ut in animæ rationalis creatione cernitur. Et ex propriis possumus sumere argumentum, quia in prima sanctificatione si homo se sufficienter disponat cum Dei auxilio, quia per suum actum non potest homo inducere habitum, Deus illum infundit; ergo simili modo, vel a fortiori, si homo jam justificatus per opera ipsius justitiæ, recte se gerat, & disponat, Deus augmentum habituum conferet. Et confirmatur primo, quia in ipsa prima justificatione Deus confert majorem gratiam homini melius se disponenti, ut supra visum est; ergo etiam auget gratiam ejus, qui per gratiam melius operatur. Denique ratio moralis divinæ providentiæ hoc postulat, ut justi ad bene operandum animentur, & excitentur spe fructus, & majoris sanctificationis. Ratio etiam amicitiæ postulat, ut affectibus, & assiduis obsequiis crescat.

Item ratio Theologica.

Ab eventu probatur.

13 Atque hæ quidem rationes ostendunt utilitatem bonorum operum ad hoc augmentum, necessitatem autem ostendit ipsemet rerum eventus divinæ providentiæ consentaneus. Scimus enim, Deum paratum esse ad sanctificandos, & perficiendos homines, ostendimus autem, imo experimur, non omnes æqualiter sanctificare, neque omnium gratiam augere, ergo tota ratio hujus est, quia in hoc negotio cooperationem liberam hominis intervenire voluit, & ideo lex lata est, *ut factores legis justificentur.* Roman. 2. ut exponit Augustin. de Spirit. & liter. cap. 2. Quæ lex suo etiam modo in augmento justitiæ per sacramenta servatur, nam qui sacramentum recipit, vel legem implet, si sit adultus, vel in eo lex impletur, si sit parvus. Nihilominus tamen in conclusione particulam, *regulariter*, addidi, quia ex privilegio potest Deus, & solet gratiam augere sine operibus, vel sacramentis, ut fecit in Apostolis in die Pentecostes, & credibile est fecisse in Beata Virgine in eo momento, in quo filium concepit: & fortasse in aliis, quia est Dominus gratiæ suæ, & post illam conferre quando, & quomodo voluerit. Et nihilominus etiam in illis casibus, nunquam legimus dedisse hoc augmentum, nisi proprio aliquo consensu, vel cooperatione libera, ut Apostolis orantibus, Virgini consentienti, &c. licet augmentum fuerit majus, quam talibus operibus deberetur. Objectiones hæreticorum nullæ propriæ huius loci occurrunt, sed partim tractando de vera, & inhærente iustitia, & dispositionibus ad illam tractatæ sunt, partim in lib. 11. tractando de bonis operibus, & in duodecimo tractando de merito, solventur.

CAPUT II.

Utrum hoc justitiæ augmentum per intensionem habituum fiat, & consequenter quomodo fiat?

Ratio dubitandi.

1 Ratio dubitandi esse potest, quia in his habitibus vel non est possibilis, vel non est necessaria intensio, & alioqui augmentum iustitiæ, & sanctitatis formaliter per exercitium ipsorum actuum, atque adeo per ipsamet opera potest sufficienter fieri; ergo non est necesse, ut in intensione habituum consistat. Antecedens, quoad singulas partes probatur. Prima de possibili, quia virtutes infusæ sunt potius potentiæ, quam habitus, potentiæ autem non sunt qualitates intensibiles, ut in intellectu, & voluntate, & aliis similibus patet. Unde fit, ut gratia, quæ ad has virtutes sicut essentia ad suas potentias comparatur, non magis sit intensionis capax, quam substantialis forma; tum etiam, quia gratia cum suis habitibus remitti non potest, ut Theologi docent; ergo nec per intensionem augeri: est enim eadem ratio, eademque latitudo, seu eadem via, per quam ascenditur, & descenditur. Secunda pars, scilicet, quod saltem non sit necessaria illa intensio probatur; tum quia interdum homo fit sanctior sine intensione habitus, ut quando multiplicat actus virtutis remissos, per quos habitus virtutis non augetur, nam tunc ille propter plures virtutis actus a se factos melior, & studiosior censetur; tum etiam, quia homo multiplicando peccata est apud Deum iniustior, licet non magis careat habituali iustitia apud Deum, neque positive crescat in habituali apud Deum ipsum, quia vel nulla talis est propria, quia suppono talia esse peccata, ut non generent odium Dei, nec aliud simile vitium Deo directe contrarium, & licet inducatur, fieri potest, ut per multiplicata peccata æqualia non augeatur, sicut etiam fieri potest, ut habitus vitiorum non intendantur, & nihilominus homo fit nequior per solam multiplicationem actuum, ergo similiter, &c.

1. Pars rationis dubitandi probatur.

2. Pars probatur.

2 Atque hinc infertur tertia pars, quia si intensio habitus necessaria non est ad talem effectum, profecto opera ipsa formaliter illum conferunt, & directe hoc probari potest; tum quia ipsa opera sunt quædam iustitia apud Deum, & ita in Scriptura vocantur, Psal. 118. *Feci judicium, & justitiam*; ergo per se iustificant, ac subinde multiplicata magis, ac magis iustificabunt; tum etiam, quia Scripturæ hoc tribuunt ipsis actibus iuxta illud Rom. 2. *Factores legis justificabuntur*; ergo optime potest illis tribui formaliter. Et similiter cum Concil. Trident. dicit, opera iusta esse causam augmenti justitiæ, optime potest intelligi de causa formali, sicut calor intensior dicitur causare magis calidum; ergo ad augmentum sanctitatis non oportet aliam causalitatem his operibus tribuere.

Tria certa supponuntur & probatur.

3 In hoc puncto nullum Theologum invenio, qui dixerit, gratiam, seu habitus infusos esse qualitates ita indivisibiles, ut per intensionem augeri nequeant nec etiam invenio, qui absolute negaverit, intervenire de facto hoc augmentum habituum, quando homo magis, ac magis per opera sanctificatur: denique non invenio, qui negaverit, hoc augmentum quacumque ratione, aut via conferatur, sufficere ad constituendum hominem sanctiorem. Unde tria hæc omnino vera esse, & certa suppono. Et quidem hoc ultimum convincit exemplum parvulorum, qui post sanctificationem baptismi secundo sanctificatur per sacramentum confirmationis, nam dubitari non potest, quin intrinsece, & inhærenter sanctiores fiant, & non ratione suorum operum; ergo per augmentum inter-

internae justitiae, qua sanctificati sunt; ergo illud augmentum sufficit ad majorem sanctificationem. Et hinc etiam sufficienter probatur primum, quia illud augmentum in parvulis non potest esse, nisi in habitibus ipsis, & ipsi habitus non nisi per intensionem augeri possunt, ut est per se manifestum, maxime in gratia habituali, quae est in essentia animae, & consequenter in virtutibus, quae illam comitantur, & cum illa proportionem servant, & augmentum extensivum in se non recipiunt, ut in superioribus tactum est, & latius tractando de singulis, suis locis dicetur. Solum ergo circa secundum videndum superest, quam certum illud in secunda sanctificatione adultorum, & an illud augmentum inhaerentis justitiae habitualis sit prima causa formalis justos adultos magis sanctificans? Non enim desunt aliqui moderni, qui utrumque in dubium revocent, dicentes, adultos seclusa majori sanctificatione per sacramenta, primo fieri justiores formaliter per ipsa opera justitiae, & ideo non esse de fide certum, quod per illa habitus augeantur, cum illud augmentum necessarium tunc non sit, ut sic operantes intrinsece, ac formaliter justiores fiant.

Dubium.

4 Nihilominus dico primo. Quoties justus magis justificatur per opera sua, justitia habitualis intrinsece, & in se ipsa recipit augmentum permanens in homine justo, etiam si ab operibus cesset. Hanc assertionem existimo omnino certam, & ad doctrinam fidei pertinentem. Hoc praecipue probo ex Concilio Tridentino, nam alia, quae afferri possunt, tergiversationem patiuntur, Concilium autem Tridentinum, quod antiquam doctrinam magis explicat, & stabilit, nullam admittit. Quod in primis probo ex verbis ejus sess. 6. cap. 10. ubi de justis ait: *Euntes de virtute in virtutem, renovantur de die in diem*, dixerat autem renovationem justorum esse per infusionem justitiae habitualis, seu, quod idem est, permanenter inhaerentis, ut supra explicatum est; ergo eodem modo intelligit renovationem fieri per augmentum justitiae. Unde in eodem sensu subdit: *Per observationem mandatorum in ipsa fide per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis justificantur.* Ipsa ergo justitia, qua homo fit justus, postea crescit, illa autem est justitia habitualis, ut supra ostensum est, ergo. Item de eadem justitia dicit canon. 24. conservari, & augeri per bona opera, sed non conservatur formaliter per opera, ut per extrinsecam denominationem ab eis sumptam; ergo neque ita augetur, sed intrinsece, & in se per aliquam aliam causalitatem operum a fide viva procedentium. Praeterea canon. 32. dicit, justum vere mereri augmentum gratiae per bona opera; ergo illud augmentum est aliquid distinctum ab operibus, & a formali effectu eorum: nam homo non meretur formalem effectum sui operis, sed facit illum.

Assertio 1 Justitia habitualis intrinsece, & permanēter augetur per opera bona Probatur ex Concil. Trident.

5 Respondent aliqui, ibi sumi meritum lato modo, prout aliquis dicitur mereri formam, aut beneficium aliquod per qualitatem, aut perfectionem, per quam est dispositus, aut proportionatus ad talem effectum ut Ecclesia dicit de Beata Virgine ita fuisse praeparatam ut Verbum divinum in utero suo concipere mereretur. Sed non est admittenda expositio; tum quia in doctrina tradenda cum omni proprietate Concilia loquuntur; tum etiam, quia Concilium addidit, *vere mereantur*, quasi ad excludendam improprietatem; tum denique, quia ita dicit mereri justos augmentum gratiae, sicut augmentum gloriae, sed hoc secundum necessario est intelligendum de proprio augmento, & de proprio merito; ergo & primum.

Evasio.

Praecluditur.

6 Tandem possumus hoc modo confirmare hanc veritatem, quia non minus intrinsece, ac permanenter in sanctitate perficiuntur justi per bona opera sua quam per sacramentorum susceptionem, sed per sacramenta recepta a justis augetur justitia, quoad intrinsecum, & permanens augmentum ipsius habitualis justitiae, ut paulo antea dictum, & probatum est; ergo idem est dicendum de priori augmento per opera. Consequentia clara est, & Minor similiter, quia proprium augmentum gratiae, quod sacramentum facit, non potest in operibus hominis consistere, cum sit ultra opera, sed ex opere operantis, neque ipsum sacramentum est opus hominis recipientis illud, sed Dei. Unde illud augmentum, & in operante, & in non operante fieri potest, ut in parvulo, & in adulto interdum dormiente, vel distracto, & nihil actu operante, & tamen semper est ejusdem rationis, sicut est ab eadem causa. Major autem, seu aequiparatio utriusque augmenti, adeo est clara apud Theologos, ut probationem non requirat, nam gratia sanctificans, sive primo, sive secundo ex opere operantis obtenta, vel per sacramentum ex opere operato, ejusdem rationis est, ut in 4. distin. 1. & 3. part. quaest. 62. art. 2. communiter Theologi tradunt, & ibi in 3. tomo tertiae partis nos explicuimus, & probavimus. Quia Concilia, cum loquuntur de gratia, & justificatione, quae per sacramenta confertur, non loquuntur aequivoce, sed univoce, de gratia, inquam, qua homines, vel ante sacramenta iustificari solebant, vel nunc iustificantur per sacramentum in voto antequam re ipsa suscipiant, & eadem ratio est de augmento. Imo a fortiori videtur probari, nam augmentum iustitiae, quod per sacramenta datur ex opere operato, est ex quadam Christi liberalitate, & abundantia ad supplendam hominum fragilitatem, & bonorum operum inopiam, vel paucitatem; ergo tale est illud augmentum, quale futurum esset per opera perfecta, si fierent: tale (inquam) quoad suam intrinsecam permanentem, & habitualem perfectionem, ergo huiusmodi etiam est augmentum iustitiae, quod iusti per sancta opera consequuntur. Denique ratio Philosophica, & Theologica congruentia eadem in praesenti est, quae in superiori capite tacta fuit, nimirum, quod huiusmodi augmentum non habet repugnantiam, & est magis consentaneum ipsi gratiae, & iustitiae. Quia sicut haec habet natura sua constituere iustum per veram, & intrinsecam denominationem, ita, & magis iustum per similem informationem: nam sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; ergo semper illi datur intrinsecum augmentum, ut possit hoc modo magis iustificare. Confirmatur, ac declaratur, quia hoc modo lumen gloriae, & visio beata est inaequalis perfectionis intrinsecae in diversis beatis; ergo etiam recipit in diversis iustis eandem inaequalitatem, quam non potest habere, nisi per praedictum augmentum; ergo idem habet in eodem iusto, quando per opera magis iustificatur.

Corroboratur.

Theologica congruent.

7 Hinc dico secundo, hoc augmentum gratiae fieri per intensionem physicam ipsarum qualitatum. Haec assertio habet certitudinem theologicam, addendo priori assertioni physicum principium, quod qualitates, & habitus recipiunt intrinsecum augmentum, & perfectionem per intensionem: & ita in hac etiam assertionem conveniunt Theologi, quos in cap. 3. referam. Nec disputamus modo, an haec intensio fit per additionem, vel per radicationem, vel utroque modo? nam hoc non spectat ad doctrinam theologicam, sed ita potest unusquisque de intensione istarum qualitatum opinari, sicut aliarum. Item non disputo nunc, an gratia augeatur per omnes, & singulos actus bonos, vel tantum per aliquos speciales? hoc enim postea videbimus. Suppono tamen quoties magis sanctificat, magis in se ipsa augeri, ut in sequenti assertione declarabo, & hanc internam perfectionem dari per intensionem veram, & realem ipsorum habituum, quia realis perfectio in eis non potest aliter fieri. Exemplum etiam de Visione beata, & lumine gloriae hanc assertionem confirmat.

Assertio 2 Augmentum gratiae fit per intensionem physicam ipsarum qualitatū

8 Dico tertio. Vera sanctitas, & iustitia inhaerens non augetur formaliter per opera ab illa procedentia, sed alio morali modo: Prior pars negans in primis probanda est, supponendo illam formalem sanctificationem per opera non esse necessariam, ut homo sanctior, & iustior fiat, quia ostensum est, augmentum habitus ad hoc sufficere, ut in augmento iustitiae, quod per Sacramenta confertur, ostensum est. Et ratio est clara, quia habitus est forma sanctificans; ergo habitus perfectior magis etiam sanctificabit, quia aucta forma, eius formalis effectus augetur, ut in calore, & caeteris qualitatibus, quae intendi possunt, manifestum est. Hinc ergo a contrario argumentamur, & proba-

Assertio 3 Justitia inhaerens non augetur formaliter per opera quae procedunt, sed alio morali modo

probamus conclusionem, nam prima sanctificatio non fit per primum actum formaliter, ut in superioribus ostensum est; ergo neque secunda sanctificatio, seu augmentum justitiæ fit formaliter per secundum actum, & consequenter neque per tertium, vel quoslibet subsequentes. Probatur consequentia, quia effectus formalis non augetur, nisi aucta forma, quæ primitus dare potuit illum formalem effectum, habitus autem non augetur formaliter per actus, ut per se notum est; ergo neque effectus formalis ejus. Dices, primum actum non potuisse sanctificare formaliter, quia impediebatur a peccato, secundum autem non impediri, sed potius conjungi habitui, & ex utroque simul coalescere unam formam perfectius sanctificantem, etiam si fingamus, habitum non augeri per actum, ut de actibus remissis aliqui opinantur. Respondeo, falsum esse, quod in evasione sumitur; tum quia, etiam in justificatione, quæ non est a peccato, tanquam a termino a quo, sed tantum a negatione justitiæ præexistente, vel præintellecta, ut fuit in Angelis, & primo homine, actus primus non potuit esse forma justificans, sed tantum dispositio, ut supra etiam dictum est; tum etiam, quia si actus primus esset de se forma justificans, non posset a peccato impediri, sed illud formaliter expelleret saltem secundum connaturalem ordinem. Quapropter licet actus secundus conjungatur habitui, non potest cum illo constituere unam formam magis sanctificantem, quia sunt formæ diversarum rationum, & actus nunquam habet modum permanentem, neque alias conditiones ad formaliter sanctificandum requisitas.

1. Ratio pro assertione.

9 Secundo probatur assertio, quia secunda sanctificatio debet esse proportionata primæ; ergo sicut prima fit per formam permanentem, & habitualem, ita & secunda. Antecedens patet, quia sicut homo ita fit justus, ut quamdiu justus durat, habeat inhærentem justitiam, a qua intrinsece denominetur justus, & non tantum extrinsece ab aliquo actu transeunte, ita etiam cum magis justus efficitur, debet fieri per formam intrinsecam permanentem in ipso, quæ ipsum intrinsece afficiat, ac denominet justiorem, etiam si ab operatione cesset, nimirum formaliter illi conferendo majorem participationem divinæ naturæ, & majorem vim intrinsecam ad connaturaliter operandum in supernaturali ordine; ergo si actus fierent a præexistente justitia, & non relinquerent in homine hanc internam perfectionem, & corroborationem virtutis, non facerent illum formaliter sanctiorem, aut justiorem, quia ipsi actus per se, ac formaliter non conferunt hanc internam virtutem, aut majorem divinæ naturæ participationem. Et confirmatur, quia si cessante actu homo est vere sanctior, & justior, Deus etiam magis habitat in illo, juxta doctrinam Augustini Epistol. 57. ad Dardanum, ubi autem Deus magis habitat, magis operatur, quia non dicitur habitare, nisi ratione alicujus peculiaris effectus, hæc autem inhabitatio est permanens, & ideo dicitur habitare in justis, etiam si in eis aliquid non operetur, inspirando, & adjuvando; ergo ubi magis habitat, debet etiam majorem effectum habitualem, ac permanentem operari. Nam sicut in duobus parvulis non potest intelligi, quod Deus magis in uno, quam in alio habitet, nisi perfectiorem gratiam habitualem in altero efficiat, ita nec in duobus adultis nihil actu operantibus potest inæqualiter inhabitare, nisi majorem gratiam in uno efficiat, quam in alio. Nec enim satis esse possunt opera præcedentia, nam ratione illorum præcise, ac formaliter non dicitur Deus in homine habitare, præcipue quando illa jam non sunt.

2. Ratio.

Confirmatur 1.

10 Tandem apud me hanc doctrinam valde confirmant definitiones Concilii Tridentini supra ponderatæ, tam de prima justificatione, quam de augmento iustitiæ. Et præsertim urgeo argumentum ex illa definitione sumptum, quod actus merentur gratiæ augmentum, nam si merentur, profecto formaliter illud non conferunt, nam præmium meriti est aliquid distinctum ab opere meritorio, & a formali effectu eius. Quis enim dicat, mereri me per actum dilectionis, ut constituatur diligens Deum? Nam quod ego mereor apud Deum ab ipso conferendum spero ultra meritum, at quod per actum diligendi constituar diligens non spero a Deo ultra ipsum actum, nam dando actum facit me diligentem. Unde sicut in superioribus ex eo, quod Concilium dicit, contritionem esse dispositionem ad iustificationem, ac remissionem peccati, recte supra inferebamus, non iustificare, nec excludere peccatum formaliter, ita vel maiori, vel æquali ratione ex eo, quod docet, per opera augeri iustitiam meritorie, inferimus non augeri formaliter.

Confirmatur 2. ex Trid.

11 Sed instant, quia ad institutum Concilii non pertinebat definire iustitiam augeri per intensionem habituum, vel per additionem alicuius intrinsece perfectionis permanentis, quia solum intendebat damnare hæreticos huius temporis dicentes, homines non iustificari suis operibus, sed opera esse tantum signa, vel fructus iustitiæ, & ad hoc damnandum necessarium non erat, definire illum modum incrementi iustitiæ per augmentum habituum, sed satis erat absolute docere, hominem operibus suis crescere in sanctitate. Respondeo in primis, nos non asserere Concilium hoc formaliter, & expresse definivisse, alias contraria sententia esset hæretica, quod non asserimus. Sed dicimus, ea dogmata Concilium tradidisse, quæ sine hoc de interno incremento habituum, & formali sanctificatione secunda per inhærentem habitualem perfectionem recte subsistere non possint. Item dicimus ad refellendas hæreses contra iustitiam veram, & inhærentem, ac permanentem, & contra iustitiam, & meritum, necessarium fuisse Concilio talibus uti verbis, quæ virtute hanc veritatem contineant de iustificatione formali per habitus etiam quoad incrementum sanctitatis, & hoc modo credimus doctrinam de hoc incremento habitualis sanctitatis a nobis datam, certitudinem accipere ex doctrina Concilii. Atque hoc ex solutionibus argumentorum magis confirmabitur.

Instantia. Dissolvitur.

12 Statim vero insurgit interrogatio, si actus per se, ac formaliter non reddunt hominem sanctiorem, sed augendo habitum, quomodo hoc augmentum conferant? Sed hoc dubium aliqua ex parte in superiori libr. cap. 4. definitum est, ibi enim ostendimus, actus supernaturales non augere habitus physice, & inde concluditur augere illos moraliter. Modi autem morales possunt esse plures, scilicet, vel merendo, vel impetrando tale augmentum, seu per opera se ad illud disponendo. Primus modus verissimus, & certissimus est, traditurque a Concilio Tridentino loco citato, sed de illo libr. 12. est disputandum. De aliis vero modis est varietas opinionum, nam quidam censent, dictum modum meriti de condigno esse unicum, sufficientem, ac necessarium, alii vero putant, primum modum sine secundo non sufficere, saltem pro statu viæ, quia actus remissi merentur de condigno, & tamen non augent habitum ex defectu dispositionis. Sed hoc fundamentum falsum est, ut cap. 3. dicam. Unde dico, ubi intercedit meritum de condigno, illud sufficere, & in se includere efficacem impetrationem, & sufficientem dispositionem. Nam si in prima iustificatione melior conversio disponit ad perfectiorem iustificationem, & illam efficaciter impetrat, multo magis novum meritum de condigno sufficienter disponet, & efficaciter impetrabit iustitiæ incrementum. Sed hoc latius in dicto capite probandum est.

Dubium. Deciditur. Modi morales, quibus habitus moraliter intenduntur.

13 Addo vero illum modum meriti de condigno non esse semper necessarium, quamvis enim in homine iustificato augmentum iustitiæ nunquam fiat sine tali merito, in homine peccatore quoad habitus fidei, vel spei inveniri posse videtur. In homine enim iusto ideo non fit augmentum iustitiæ sine merito de condigno, quia habitus infusus non augetur, nisi per actus supernaturales, & infusos, nam actus naturales proportionati non sunt, omnes autem actus supernaturales in homine iusto meritorii sunt de condigno, ut infra videbimus, & ideo in homine iusto non potest esse actus proportionatus ad augendam iustitiam, quin sit de condigno meritorius. At vero in homine fideli, & peccatore videtur posse inveniri augmentum fidei, vel spei per actus earum non meritorios de condi-

Meritum de condigno non semper necessarium ad augmentum gratiæ est.

condigno, sed ad summum de congruo, seu disponendo, & consequenter impetrando tale augmentum. Diximus enim supra, per actus fidei tempore antecedentes contritionem infundi habitum fidei, quia licet talis actus non sit de condigno meritorius, est impetratorius, & sufficienter disponit ad suum habitum. Ergo majori ratione si peccator fidelis per habitum fidei intensiorem actum fidei eliciat, ut cum Dei auxilio sine ulla dubitatione potest, per illum se sufficienter disponet, ut efficaciter impetret fidei augmentum, licet illud de condigno non mereatur, sed ad summum de congruo. Probatur consequentia; tum quia est eadem proportio; tum etiam, quia sicut in naturalibus actus intensior effective intendit habitum, ita in supernaturalibus actus intensior disponit, & cum per se efficere non possit, ad Deum spectat supplere, & in homine, juxta dispositionem ejus operari; tum etiam, quia si a principio ille homo intensius credidisset, quam alius, intensiorem etiam habitum Deus illi infudisset, quia distribuit juxta dispositionem recipientis; ergo idem erit, si postea dispositio crescat.

14 Superest, ut ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus. Habebat autem tres partes, prima est de possibilitate hujus augmenti, quam jam satis ostendimus. Et ad primam probationem in contrarium respondetur, virtutes infusas, licet aliquid efficacitatis potentiarum habeant, simpliciter, ac vere esse habitus super additos potentiis, quas elevant ad actus sui ordinis connaturaliter operandos, & quia in ipsis actibus potest inveniri inæqualitas, etiam habitum posse in se recipere majorem, vel minorem perfectionem, qua potentiam elevet ad actus magis, vel minus perfectos, & ideo posse esse habitus operativos magis, vel minus intensos. Unde etiam fit, ut gratia ejusdem conditionis sit, quia est accidentalis participatio divinæ naturæ, quæ magis, vel minus participari potest. Altera probatio petit dubium de diminutione gratiæ, & an remitti possit, sed quia remissio solet esse via ad corruptionem, de hoc puncto dicemus in libr. 11. Nunc breviter respondeo, argumentum probare, in gratia ipsa non deesse latitudinem graduum, ratione cujus possit successive amitti, ac prius minui, quam omnino pereat, nihilominus tamen ex defectu causarum corrumpentium nullam inveniri, quæ illam secundum legem ordinariam minuat, ut in citato loco latius declarabimus, & ostendemus.

Respondetur ad primam rationem dubitandi

15 Secunda pars objectionis erat contra necessitatem hujus augmenti, seu intensionis. Ad quam dicimus, ad perfectum modum internæ, ac permanentis sanctificationis majoris necessarium esse hoc augmentum, ut ostensum est. Et ad priorem improbationem sumptam ex actibus remissis negatur assumptum, nam in capite sequenti ostendemus, per illos justitiam habitualem intrinsece augeri. Addo etiam juxta opinionem negantem tale augmentum, negandum consequenter esse, talia opera tunc magis sanctificare hominem, cum fiunt, esto faciant illum dignum majorem sanctitatem suo tempore recipiendi, & ad illam reddat acceptum, de quo plura statim. Ad alteram improbationem de peccatis respondeo, in peccato esse duo, unum est conversio ad commutabile bonum, quæ ad aliquod speciale vitium pertinet, & aversio ab incommutabili bono charitati Dei contraria. Ratione prioris conversionis peccatum inducit in homine positivum habitum pravum, qui vitium proprie nominatur, ratione posterioris non inducit aliquid positivum, sed maculam, quæ proprie constituit hominem peccatorem, & Dei inimicum. Dico ergo, hominem peccando non constitui vitiosum proprie loquendo sine aliquo habitu positivo, qui, ut dixi, proprie vitium appellatur. Unde si quis semel peccat, ita ut habitum non acquirat, non posse dici vitiosum licet peccator vere sit, quamdiu Deo non reconciliatur. Unde etiam assero, etiam si homo acquisierit habitum vitiosum peccando, nisi frequentibus actibus illum habitum augeat, & consuetudine acquirat facilitatem, & pronitatem ad peccandum, non posse dici, factum esse vitiosiorem, sed solum sæpius tale vitium exercuisse, & dignum esse majori supplicio. Quia vero

Ad 2.

In peccato datur conversio & aversio

ex tali consuetudine semper acquiritur facilitas aliqua peccandi, ideo fit homo per talem actum magis vitiosus. Sicut etiam censeo, hominem bene moraliter operantem infra latitudinem virtutum acquisitarum non fieri justiorem, vel virtuosiorem, nisi per actuum frequentiam acquirat aliquam perfectionem habitualem, quæ vel ad intensiores, & meliores actus, vel ad æquales majori facilitate præstandos virtutem præbeat. Nam studiosus dicitur, qui faciliter, & delectabiliter honeste operatur, unde non fit studiosior, nisi in hac ipsa habituali dispositione crescat, sed ratione actuum dici poterit extensive justiorem, vel fortiorem in operibus fuisse, & esse majori laude, vel præmio dignum. Idem ergo est cum proportione in vitiis. At vero macula peccati per quam constituitur homo peccator apud Deum in habitu, non est quid positivum, sed voluntaria privatio habitualis justitiæ, & hæc vere manet in homine transacto peccato, & multiplicando peccata, etiam illa augetur eo modo, quo habitualis, & totalis privatio augeri potest, vel quia plura peccata plures maculas inducunt, ut dicit D.Thomas 1. 2. quæst.86. artic.1.ad 3. vel quia eadem macula propter respectum ad plura peccata, fit moralis privatio majoris, & perfectioris justitiæ, quam homo habere posset, & deberet, si in illis actibus recte se gereret. Sanctitas vero, aut justitia divina altiori modo confert homini & esse gratum Deo per intrinsecam formam supernaturalem, & esse aptum intrinsece ad opera supernaturalis justitię per virtutes infusas, & ideo nisi in his donis interius crescat, non erit proprie, & intrinsece sanctior, aut justior, licet opera multiplicet, propter quæ majorem laudem, aut præmium mereatur.

Macula peccati quid?

16 Ad argumenta autem in tertio membro posita, quæ hanc partem directe impugnant, respondeo, ad primum solum fundari in æquivocatione vocis, nam opus justitiæ dicitur quædam justitia, non tanquam dans facultatem juste operandi, sed quia servat æqualitatem, seu mediocritatem, quam virtus postulat, justitia autem sic sumpta non justificat formaliter, sed exercet justitiam, si proprie sit opus iustitiæ, vel disponit ad illam, si eam præcedat, iustus autem absolute dicitur, non quia iustitiam actu operatur, sed quia recte est dispositus ad iuste operandum, & cum eadem proportione dicitur iustior, hoc autem non habet formaliter ab actu, sed potest habere ab illo dispositive, vel aliquo modo effective, ut supra declaratum est. Ad secundum ex verbis Pauli: *Factores legis justificabuntur*, respondeo dupliciter posse accipi verbum *justificabuntur*, scilicet vel de prima, vel de secunda iustificatione. Priori modo intellexit Augustinus libro de Spirit.& liter. cap.26. & ait, sic esse intelligendum, *ut sciamus, eos non aliter esse observatores legis, nisi justificentur, ut non justificatio factoribus accedat, sed factores legis justificatio præcedat.* Posteriori modo intelligitur frequentius, & sic accipiendum est de factoribus legis non suis viribus, sed ex fide, & auxilio gratiæ, & si referatur ad primam iustificationem, intelligitur dispositive, si ad secundam, meritorie, & ita etiam videtur intellexisse Augustin.lib.83. Quæstion. quæst.76. & aliis locis, unde inde non probatur, homines fieri iustiores formaliter suis operibus. De Concilio autem Tridentino satis dictum est.

Ad 3.

Quo pacto opus justitiæ, dicatur justitia.

CAPUT III.

Utrum gratia viæ per omnia, & singula bona opera justorum augeatur?

1 HÆc quæstio valde connexa est cum tractatu de Merito, eo quod augmentum ipsum gratiæ est unum ex præcipuis præmiis meriti iustorum: nihilominus tamen non potest omnino prætermitti, quia eius resolutio propria est huius loci, & ad cætera, quæ de hoc augmento tractanda supersunt necessaria. Curabimus autem, quæ sunt utriusque loci propria ita distinguere, ut nec materias confundamus, nec eadem inutiliter repetamus. Supponimus

Status quæstionis.

1. Suppositio per bona opera naturalis ordinis justitiam non augeri.

ergo primo, sermonem esse de bonis operibus ex fide, & auxilio divinæ gratiæ procedentibus, quæ per antonomasiam vocantur a Patribus, & Theologis opera bona, seu opera pietatis. Nam inferiora opera bona ordinis naturalis per se, ac præcise sumpta, etiamsi ab homine justo fiant, gratiam, vel charitatem, seu justitiam non augent; tum quia non sunt meritoria de condigno, ut nunc suppono; tum etiam, quia cum nullo modo supernaturalia sint, non sunt proportionata ad augendam gratiam, quæ forma supernaturalis est. Limito autem sermonem ad solam gratiam, ut a charitate distinguitur, nam de charitate, & aliis virtutibus infusis dicam capite sequenti. Item limito quæstionem ad gratiam viæ, ut in titulo proposui, quia nunc de justitia tantum viatorum tractamus, an vero post viam, seu in termino extrinseco ejus, vel in ingressu beatitudinis aliquod augmentum intensivum gratiæ consummatæ fiat, vel ex liberalitate Dei, vel propter opera hujus vitæ? alia quæstio est, quæ in materia de Beatitudine tractatur, aliquid vero in discursu hujus capitis attingemus, & plura in materia de Merito in lib. 12.

2. Suppositio Gratiam non augeri, nisi per opera meritoria de condigno.

2 Secundo suppono, nunquam augeri gratiam per opera, nisi absolute, & simpliciter sint meritoria de condigno apud Deum. Itaque si aliquod hujusmodi opus invenitur in homine justo, quod non sit meritorium de condigno apud Deum, per illud sine ulla dubitatione non augebitur gratia. Ratio est, quia augmentum justitiæ, seu gratiæ nunquam fit, nisi ex merito proprio hominis justi apud Deum (loquimur enim ut in principio supposui, de lege ordinaria, non de privilegiis specialibus, & ex opere operantis, non de operato) ergo si opus non sit meritorium de condigno, non augebit gratiam. Consequentia clara est. Antecedens autem patet, quia justus non crescit in gratia, nisi ex operibus, ut testificatur Jacob. cap. 2. & exponit Concil. Trident. dicto cap. 10. sed illa opera sunt hominis justi, ut supponitur, & debent esse proportionata tali augmento, ut illud obtineant; ergo si talia sint, etiam merebuntur illud de condigno; ergo e contrario si non merentur tale augmentum, nec conferent illud. Et hoc satis significavit Concilium Trident. dicta sess. 6. nam cum cap. 10. docuisset, justos crescere in gratia per bona opera, nulla facta mentione meriti, quia nondum doctrinam de illo tradiderat, nihilominus in can. 34. definit, mereri justos hoc augmentum per bona opera, utique per illa, per quæ illud obtinent. Itaque certum sit, justorum gratiam non augeri, nisi per opera meritoria de condigno. Non est autem æque certum an convertens propositio sit æque vera, scilicet, augeri gratiam per omnia opera justorum meritoria de condigno, nam aliqui eam negant, quod est unum ex præcipuis punctis in hoc capite disputandis.

3. Suppositio.

3 Tertio suppono, actus a justo elicitos ex habitu charitatis, si sint intensiores, quam habitus gratiæ, augmentum illius statim consequi, atque ita gratiam augere. Hoc est certum, & extra controversiam, ut videbimus, & ratio est, quia illi actus circa dubium sunt maxime meritorii de condigno; ergo merentur hoc augmentum, & alioqui sunt maxime proportionati de se ad illud præstandum, & quantum in ipsis est, disponunt subjectum ad illud recipiendum; ergo per tales actus statim gratia augetur. De cæteris autem actibus tractanda est quæstio, poteftque ad duo membra reduci. Unum est de actibus elicitis a charitatis habitu, & non sunt intensiores illo, quos brevitatis causa remissos vocabimus, sive sint æquales, sive inferiores. Aliud est de actibus cæterarum virtutum a charitate distinctarum, & de utroque membro dicendum est, sed claritatis gratia prius de actibus remissis charitatis dicemus, postea ad cætera opera facile doctrinam applicabimus.

1. Opinio negans gratiam augeri per actus remissos charitatis

4 Fuit ergo aliquorum opinio per actus remissos charitatis non consequi justum gratiæ augmentum. Duobus autem modis hæc opinio fundatur, & asseritur. Unde potest in duas opiniones distingui. Prior est, quod per tales actus non augetur gratia, quia simpliciter non merentur de condigno tale augmentum. Ita sentit Altisiodor. libr. 3. Summ. tract. 16. cap. unic. quæst. 3. & 5. Favet D. Thomas in 1. distinct. 17. quæst. 2. artic. 3. ad 2. & 5. & Durand. ibi quæst. 8. num. 7. Videtur tamen loqui de solis actibus minus intensis, nam de æqualibus id non dicit, nec ratio ejus in illis locum habet, ut videbimus, & Bonavent. in 2. distin. 40. artic. 2. quæst. 3. ubi in corpore loquitur de merito majoris gloriæ, dicitque majorem charitatem, vel meliorem voluntatem mereri augmentum gloriæ essentialis, reliqua vero dicit solum conferre ad majorem gloriam, vel disponendo, vel impedimenta removendo, & in solut. ad 3. generaliter dicit, per novum actum æqualem priori tantum mereri hominem, sicut per primum, non tamen novum, sed idem quod prius, novo titulo. Et hanc sententiam ex modernis defendit Dominicus Bannez 2. 2. quæst. 24. artic. 2. & in Relectione speciali de augmento charitatis, ubi quoad modum loquendi aliquo modo limitavit sententiam, sed res eadem est, ut infra dicam. Fundamentum hujus sententiæ apud Durandum est tantum moralis congruentia, quia non meretur accipere augmentum donorum, qui tepide utitur acceptis: sed qui recipit intensum habitum, & remisse operatur, non utitur habitu debito modo, cum actus non proportionetur habitui: ergo. Quæ congruentia, qualiscumque illa sit, non procedit de actibus æqualibus habitui, sed de remissioribus, nam æquales servant proportionem, & satis debito modo operatur, qui secundum totam latitudinem sui habitus æqualiter operatur. Alii utuntur fundamento magis physico, quam theologico, quia ut actus mereatur augmentum habitus, debet esse talis, ut sit proportionatus ad augendum illum, sed in ordine naturali actus remissus non est proportionatus ad augendum habitum intensum, ut ex Philosophia supponunt: ergo neque in ordine supernaturali actus remissus est proportionatus ad merendum augmentum habitus. Neque refert, quod actus supernaturales non augeant physice habitus suos, quia saltem debent servare ad meritum eam proportionem, quam habere deberent, si essent causæ physicæ talis augmenti. His addi solent alia argumenta ab inconvenienti sumpta, quæ postea proponemus.

2. Opinio per tales actus mereri gratiam, non tamen augeri absq; alio adminiculo.

5 Altera opinio est, justum per actus remissos mereri quidem de condigno augmentum gratiæ, nihilominus tamen gratiam viæ vel nunquam augeri per tales actus, vel saltem non per illos solos sine adminiculo alicujus actus intensioris habitu. Itaque defensores hujus sententiæ in duobus conveniunt. Primum est, hos actus mereri hoc augmentum. Secundum est, per illos solos non dari. In modo autem explicandi, quando tale augmentum detur, invenio diversitatem, quam ad quatuor modos dicendi reduco. Primus est, quod illud augmentum re vera nunquam datur vel in via, vel in patria quoad novos gradus gratiæ, vel gloriæ, sed solum quoad rationem præmii, quia eadem gloria datur etiam propter nova merita, & ita crescit in ratione præmii, quia pluribus titulis datur, & ita est præmium magis honorificum, ut sic dicam. Hæc fuit opinio Bannez in Relect. & loquitur clarius de gloria, est autem eadem ratio de gratia. Nisi quoad gratiam velit negare meritum eius per actus remissos, sicut prius fecerat.

1. Modus explicandi hanc opinionem.

2. Modus explicandi

6 Secundus modus dicendi est, hoc augmentum actuum remissorum, quod non statim datur, dari postea in via, si homo se disponat per actum intensiorem. Quod si homo nunquam se disponit in via, amittere illud augmentum, neque illud in patria obtinere. Hæc opinio solet tribui Conrado in 1. 2. quæst. 114. artic. 8. qui eam indicat, & refert Capreolum in 1. distin. 17. quæst. 2. artic. 3. Citatur etiam Capreol. in 4. distinct. 14. quæst. 2. artic. 3. in principio. Sed in hoc ultimo loco non ponit Capreolus ultimam partem negativam, nimirum, tale augmentum non dari in termino viæ, quando homo in via non se disposuit, sed tantum ponit alias duas propositiones, unam negantem dari statim illud augmentum, aliam affirmativam, dari etiam in via, si homo se disponat. Et hoc modo eandem sententiam docet expresse D. Thomas 1. 2. quæst. 114. artic. 8. & 2. 2. quæst. 24. artic. 6. in corp. & ad 1. Caietanus vero in dicto art. 8. videtur exponere

verba

verba D. Thomæ exclufive, cum enim D. Thomas dicat, *mereri hominem per tales actus augmentum gratiæ non ftatim, fed fuo tempore reddendum, cum fcilicet aliquis fuerit fufficienter difpofitus ad gratiæ augmentum* addit Cajetanus: *Quod tunc folum eft, quando aliquis ita utitur accepta gratia fecundum proportionem virium fuarum, ut in nullo gratiæ Dei defit per negligentiam*. Unde fi homo hoc non faciat, dum hic vivit, videtur Cajetanus fentire, quod fit perpetuo cariturus illo augmento. Re tamen vera non eft hæc ejus fententia, ut magis eam explicat 2. 2. q. 24. art. 6. circa ad 1. ubi merito impugnat Durandum dicentem, juftum per actus remiffos mereri augmentum gloriæ, & non gratiæ, id enim repugnat, quia meritum augmenti vitæ æternæ claudit in fe meritum augmenti gratiæ, faltem dandi cum ipfa vita æterna, quia non poteft effe major vita æterna, quam fit ipfa gratia aucta, & confummata in termino. Unde fi per actus ipfos remiffos meretur homo augmentum vifionis beatæ, meretur augmentum luminis gloriæ, & confequenter meretur etiam verum augmentum gratiæ, quod neceffarium erit dari, faltem cum data fuerit vifio, & lumen in tali gradu perfectum.

7 Unde eft tertius modus fub diftinctione dicens, Tertius modus fubdiftinguens.
illud augmentum dari vel in via, fi homo fe difpofuerit, vel in termino viæ, fi in via homo non fe difpofuerit. Et hunc modum fequuntur aliqui moderni Thomiftæ, & fine dubio videtur fuiffe Cajetani, & poteft attribui D. Thom. tum quia ita affirmat unum, ut non excludat aliud, tum etiam quia affirmat, mereri hominem per actus remiffos augmentum gloriæ: at hoc infallibiliter confequetur homo, fi in gratia moriatur, etiam fi nullum aliud bonum operetur; ergo & augmentum gratiæ obtinebit. Et ita ficut fecundus ex his modis eft longe probabilior, quam primus, ita & hic tertius omnino præferendus eft, fuppofito illo principio, quod per hos actus remiffos non ftatim augeatur gratia, quamvis verum augmentum mereatur. Unde omnes alii auctores, qui in hoc principio cum Div. Thoma conveniunt, & modum non explicant, juxta hunc tertium modum videntur explicandi ut Palud. in 4. d. 16. q. 1. Richard. in 1. d. 17. art. 2. q. 3. & in 2. d. 27. art. 2. q. 2. qui fatetur, poffe hoc augmentum dari aliquando in via. Differt tamen ab aliis, quia ut detur, non requirit actum intenfiorem, fed putat fufficere multiplicationem actuum remifforum, quæ actui intenfiori æquivaleat. An vero detur in patria ei, qui in via illud non obtinuit? non declarat, fed dum non negat, affirmat, propter dicta, nam æquiparat illud cum merito gloriæ, quod eifdem actibus remiffis tribuitur.

8 Eft tamen quartus modus dicendi conveniens in
Quartus modus explicandi. illo principio, quod actus remiffi mereantur hoc aumentum, & quod non detur ftatim. Et addens, numquam amplius in via dari, quicquid homo poftea conetur, femper tamen dari in ingreffu patriæ. Hæc fuit fententia Scoti in 4. d. 21. q. 1. in fine totius corporis, & dift. 22. qu. 1. §. *Ad hoc dico*, in utroque enim loco negat hoc augmentum dari ftatim, in priori tamen folum declarat, dari in inftanti mortis, videtur tamen intelligendum, fi in eo inftanti homo fit difpofitus ad ingreffum gloriæ, ita ut nihil purgandum habeat. Nam Scotus ait, dari hoc augmentum gratiæ, ut conjunctum alicui gradui gloriæ, ad quam (inquit) *difponit gratia*; ergo non eft neceffe dari tale augmentum in purgatorio, fed tantum in ingreffu gloriæ. Et ex Thomiftis aperte hanc fententiam noviffime tenuit Alvarez libro 7. de Auxil. difputat. 60. conclufione 5. ubi dicit, augmentum gratiæ debitum actibus remiffis dari in primo inftanti glorificationis, ubi licet non ponat exclufivam, in probationibus conclufionis eam concludere conatur; & ex fecunda ejus conclufione evidenter fequebatur. Ait enim, quod licet actus intenfior habitu gratiæ per omnes gradus fuæ intenfionis mereatur augmentum habitus, nihilominus per talem actum intenfiorem habitu gratiæ non augeri gratiam, nifi juxta exceffum actus, & ufque ad æqualitatem ejus atque ita femper manere aliquod augmentum habitus ratione talis actus poftea dandum; ergo fi actus intenfior non fufficit, ut ftatim detur totum augmentum gratiæ illi debitum, multo minus poterit fufficere, ut detur augmentum debitum præcedentibus actibus remiffis. Ac proinde totum augmentum habitus ultra intenfiorem actum in via elicitum, quibufcumque actibus correfpondeat, refervatur in gloriam. Et certe videtur hic modus loquendi magis confequenter loqui ad fundamentum totius fententiæ, negant enim omnes defenfores ejus dari ftatim augmentum debitum actibus remiffis, quia homo non eft difpofitus, fed actus ferventior poftea factus de fe nunquam difponit ad majorem intenfionem habitus, quam fit ipfius actus, quamquam ipfe mereatur, & ad illam fimul difponit; ergo nunquam ille actus difponit ad majus augmentum ratione actuum remifforum recipiendum. Datur ergo in initio beatitudinis, nam tunc eft tempus recipiendi præmium adæquatum omnium meritorum, quod in via datum non eft, non enim poteft irremuneratum relinqui.

Proxime fuperior modus explicandi magis cōgruens toti opinioni primæ.

9 Conatur autem hic auctor fuam fententiam afcribere D. Thomæ. Et folum allegat verba fupra citata ex 1. 2. q. 114. art. 8. ad 3. ubi D. Thomas dicit, hoc augmentum actuum remifforum cum aliquis fuerit fufficienter difpofitus ad gratiæ augmentum, effe conferendum: quod ipfe expofuit, id eft, cum fe difpofuerit, per ferventiorem actum, quod cum non poffit fieri in via, ut probatum eft, ipfe ait, fieri in alia vita, ubi (inquit) difponetur quis a Deo per actum ita intenfum, ut adæquet totam quantitatem meriti, quod præceffit in via, ut fic tandem fervetur proportio inter gratiam in effe meriti, & in effe habitus. Neque hinc fequitur (ait) quam mereatur homo in alia vita, fed ficut difponitur juftus ad vifionem beatificam per lumen gloriæ, ita per actum intenfum charitatis difponitur ad intenfionem habitus fine novo merito.

Eum Alvarez S. Thom. afcribit.

10 Sed tam res ipfa, quam expofitio verborum D. Thomæ videtur mihi difficilis. Res quidem, quia hoc augmentum gratiæ dari dicitur in primo inftanti glorificationis, ut ille auctor in quinta conclufione fatetur: at in illo inftanti non poteft dari augmentum habitus gratiæ, vel charitatis per difpofitionem propriam recipientis; ergo falfum eft dicere, tunc dari, quando homo ipfe fe difponit per actum æqualem intenfione omnibus meritis. Probatur minor, quia talis actus amoris in inftanti glorificationis non eft nifi actus fruitionis, feu dilectionis beatæ, ille autem actus non eft difpofitio ad augmentum gratiæ, fed fimpliciter, & omnimodo fupponit gratiam perfecte confummatam in fua intenfione, & fimili modo fupponit intenfionem habitus charitatis; ergo in illo inftanti nullus eft actus in beato, qui fit difpofitio ad intenfionem habitus. Major certa eft, quia in illo inftanti beatus habet amorem beatificum, vel non poteft fimul habere alium actum amoris Dei fupernaturalis, vel faltem non eft necefse, ut illum femper habeat, multoque minus eft necefsarium, ut habeat alium æque perfectum, & tam intenfum, quantum omnibus meritis fimul fumptis correfpondere poteft, hoc enim ad fummum defiderari poteft in illo amore, qui ad præmium ipfum pertinet, qualis eft beatificus: alium ergo poftulare, voluntarium, & fictitium eft.

Non eft tamen verus nec D. Thom afcribendum.

11 Probatur ergo minor, quia talis amor fupponit vifionem beatam, tum quia eft amor necefsarius, tum quia non eft in beato alia fupernaturalis cognitio, in qua talis amor fundetur. At vifio beata fupponit lumen gloriæ tam intenfum, quam poteft omnibus meritis fimul fumptis correfpondere. At intenfum lumen fupponit gratiam proportionaliter intenfam; tum quia comparatur ad illam ficut potentia ad efsentiam; tum etiam quia vifio fupponit hominem perfecte fanctum, & deificatum intrinfece cum proportione ad talem vifionem: tum denique quia fi ex parte vifionis beatus recipit præmium adæquatum omnibus fuis meritis fine prævia difpofitione, quæ pro illo inftanti in beato intelligi queat, cur non recipiet, etiam adæquatum præmium ex parte gratiæ fine tali difpofitione, cum gratia natura fua fit prior, quam vifio. Quod fi gratia ifto modo augetur, & confummatur prius natura, & ftatim infunditur adæquatum lumen gloriæ, ftatim etiam confummatur augmentum habitus chari-

Ex actu amoris in inftanti glorificationis nō fequitur augmentum gratiæ.

charitatis sine alia dispositione, quasi per emanationem a gratia. Ac deinde habitus charitatis sic intensus necessario prorumpit in actum sic intensum; ergo non disponitur beatus ad intensionem habitus per actum intensum, sed potius intenditur habitus, ut actus procedat intensus. Est hoc consentaneum illi statui, ubi non proceditur ab imperfecto ad perfectum, sed actus ipse charitatis perfectissimo modo, & maxime connaturali fit, & ideo non præintelligitur ibi actus intensior factus ab habitu remisso cum auxilio, ut per illum augeatur habitus, sicut fit in via, sed potius intensio habitus datur in præmium præcedentium meritorum, ut eliciendo actum perfectum, & perfecto modo consummetur præmium. Et potest addi confirmatio ad hominem, ait enim ille auctor, disponi justum ad visionem beatificam per lumen gloriæ, utique quia per hoc lumen datur vis, & potestas eliciendi visionem, & pari ratione per tantum lumen disponitur ad tantam visionem; ergo eadem proportione per tantam charitatem habitualem disponitur ad tam intensum amorem, quia etiam per habitum charitatis tam intensum datur vis, & potestas ad tantam actus intensionem, quia sicut visio non fit nisi modo maxime connaturali, & a principio intrinseco, & adæquato, ita neque actus amoris; ergo non potest e contrario intensio illius actus disponere ad intensionem habitus, ne sint sibi invicem causæ in eodem genere, ut omittam alia, quibus supra probavi, non posse actum disponere ad habitum, a quo elicitur, & quod ille Auctor contra Bannez fatetur, actum intensiorem habitu in via, qui est ratio intendendi illum, non posse procedere ab illo habitu secundum gradum intensionis, in quo habitum excedit; ergo e contrario cum in gloria actus intensus beatifici amoris eliciatur ab habitu cum maxima perfectione, & connaturalitate, non minus in primo instanti beatitudinis, quam per totam æternitatem, non potest actus intensior esse dispositio ad intensionem habitus, neque ullo modo ratio, vel causa illius, sed tantum effectus productus ab habitu.

Confirmatio ad hominem.

12 Hinc facile ostenditur altera pars de sensu Div. Thomæ. Et in primis in 2. 2. qu. 24. art. 6. ad 1. absolute dixit, augeri habitum non statim, *sed quando voluntas conatur ad hujusmodi augmentum*. Quæ verba de se indefinita sunt ad viam & patriam, proprie tamen verificantur in via, in sensu causali, in quo aperte Divus Thomas loquitur, scilicet, ut ratione talis majoris conatus, & intensioris actus, habitus augeatur, in quo sensu non habet id locum in charitate beatifica, ut ostensum est. Et hunc sensum causalem explicavit magis D. Thom. in alio loco ex 1. 2. dicens, *cum fuerit aliquis sufficienter dispositus*, quod de statu gloriæ intelligi non potest, ut ostendi, si sit sermo de dispositione per actum, ut plane videtur D. Thomas loqui. Aliter vero posset homo in primo instanti mortis, vel in quo purgatio consummatur, dici dispositus ad recipiendum illud augmentum, quia ratione status est capax illius augmenti sibi debiti ex merito, & jam non habet impedimentum, cum purus ab omni reatu supponatur. Quo circa supposito illo principio, in quo omnes isti auctores conveniunt, scilicet augmentum gratiæ respondens actibus remissis non dari, multo magis consequenter loquitur Scotus dicens, non dari in via, sed in ultimum terminum ejus reservari. Et tunc simpliciter dari ut præmium præcedentium meritorum, nulla alia expectata dispositione positiva ex parte hominis, seu animæ, præter statum gratiæ usque ad terminum viæ, qui est extrinsecus, respectu ipsius viæ, & intrinsecus quoad initium gloriæ, supposita tantum illa dispositione negativa, quod nihil purgandum superstit, ita ut sub illa via, etiam status purgatorii includatur, quia vel necessarius non fuit, vel in illo momento fuit etiam consummatus.

Quare nō sit D. Th. ascribendus quartus ille modus.

13 Omissis vero illis punctis, in quibus isti modi opinandi differunt, quos solum tetigimus, quia illorum cognitio ad veram resolutionem intentam conducet, necessarium est proponere fundamenta, propter quæ conveniunt in negando augmento gratiæ per meritum actuum remissorum sine alia dispositione, vel dilatione. Prima ergo ratio directa, & (ut ita dicam) ostensiva directe, solum, est, quia Deus in augendis habitibus infusis servat proportionem ad augmentum acquisitorum, sed habitus acquisiti non augentur, nisi per actus intensiores juxta veriorem, magisque receptam sententiam; ergo. Quod si assignetur discrimen, quod in acquisitis intensio fit per physicam efficientiam actuum, non vero in infusis: instant, quia cum actus infusi non habeant vim effectricem intensionis habitus, tunc solum Deus supplet illum defectum, quando actus servat eam proportionem ad habitum, quæ necessaria esset, etiamsi actus esset effectivus intensionis habitus; ergo priusquam Deus intendat talem habitum, expectat intensiorem actum, saltem ut dispositionem secundum proportionem physicam necessariam, ac debitam. Et confirmatur hoc congruentia theologica, & morali, quia Deus non infundit habitum gratiæ, nisi juxta dispositionem operantis, & ita infundit gratiam magis, vel minus intensam, prout dispositio magis, vel minus intensa fuerit, neque unquam intensio gratiæ excedit intensionem dispositionis, ut sumitur etiam ex Concilio Tridentino sessione 6. c. 7. ergo idem credendum est servare Deum in augmento gratiæ præstando. Nam in utroque eadem proportio physica, & eadem congruentia moralis invenitur. Postulat enim recta providentiæ ratio, ut melius operanti melior forma, seu major gratia tribuatur. Secundo adduntur congruentiæ ab inconvenienti, quia si per actus remissos datur augmentum gratiæ, propter singulos gradus uniuscujusque actus dabitur aliquod augmentum gratiæ, quia non est major ratio de uno, quam de alio, & ita omnes actus erunt meritorii augmenti habitus secundum totam latitudinem suorum graduum. Ex quo ulterius sequitur obtinere hominem per singulos actus remissos tot gradus intensionis gratiæ habitualis, quot sunt in singulis actibus: consequens est absurdum, quia alias in immensum cresceret gratia per paucos actus, si illi multiplicentur per annum, & semper fiant duplo majores, ut nimirum, hodie ut unum, cras ut duo, altera die ut quatuor, altera ut octo, & sic per discursum anni, sic in fine anni perveniret gratia ad immensam quandam intensionem; ut est vulgaris supputatio: illud autem est valde absurdum; ergo non est admittendum principium, ex quo illud sequitur. Secundum huic simile est, quia sequitur, justum remisse operantem fieri sanctiorem alio exactissime, & ferventissime operante, & patiente etiam durissima tormenta usque ad martyrium, solum propter temporis vitæ dilationem, verbi gratia, quia ille per annos quinquaginta, iste per unum tantum annum post primam utriusque justificationem in gratia vixerunt. Sequela evidens est, quia multitudo actuum potest superare intensionem, si actus remissi sunt meritorii secundum omnes gradus suos: consequens autem reputatur absurdum, tum quia datur hominibus occasio remisse operandi, tum quia alias non posset homo diligentia compensare vitæ brevitatem, quod videtur a modo loquendi Scripturæ alienum. Tertium inconveniens additur, quia alias in continuatione ejusdem actus esset infinitum meritum. Quartum est, quia alias omnia merita per peccatum mortificata reviviscerent quoad actualem, & præsentaneum effectum, & ita semper peccator resurgeret in majori gratia, quod etiam falsum, & absurdum existimatur.

Proponuntur fundamenta prædictæ opinionis, ac adeo communia.

Ejus quatuor explicandi modis 1. fundam. ex ratione Instantia.

Ejus confirmatio.

2. fundam. ex triplici incommodo. Unum incommodum.

Alterum incommodum.

3. incommodum. 4. incommodum.

14 Nihilominus est tertia principalis sententia, quæ cum præcedenti convenit in hoc, quod actus remissi sunt meritorii de condigno novi augmenti gratiæ veri, & proprii, id est, non solum ut antiqua gratia novo titulo detur, sed etiam ut nova gratiæ perfectio, & intensio conferatur. Dissentit vero in alio puncto de tempore, in quo augmentum datur, aitque statim sine ulla dilatione dari. Hanc sententiam tenet Major in 4. dist. 22. q. 1. Gab. in 1. dist. 17. q. 4. art. 3. dub. 2. & in 4. distinct. 14. q. 3. art. 3. dub. 3. & Almain. tract. 2. Moral. capit. 11. & 22. Et quoad gratiam tenuit eandem sententiam Victor. in Relect. de Augment. charit. & Vega libr. 7. in Tridentinum c. 26. & quamvis ibi non satis affirmando loquatur, solvendo enim quoddam argumentum videtur hanc partem permittere potius, quam concedere, nihilominus

3. opinio. Partim consentiens cum hac partim dissentiens.

minus in lib.15. capite 9. absolute docet: *i .. omnia opera bona proficere justos in gratia, ut probabilius* (inquit) *est inter scholasticos*. Consentit Soto in 4. dist. q.2. art.2. Sed addit, *augere gratiam in genere gratiæ*. Et infra declarans illud additum, ait, fortasse gratiam, ut est quædam qualitas, non recipere illud augmentum usque ad ingressum gloriæ. Idem habet lib.2. de Natur. & grat. cap. 17. in fine, & late hanc sententiam defendit Cumel. 1. 2. q.14. art.8. disput. 3. frustra vero in explicando Divo Thoma laborat, ne ab ejus sententia discedere videatur. Acriter etiam pugnat pro eadem sententia Vazq. 1. 2. disput.220. c. 5. qui addu cit Tiletan. in Apolog. pro Concilio Tridentino sess. 6. cap.10. Et novissime tenet Lorca disput.51. de Grat. dub. ult. Videat ergo lector, quo titulo Alvar. supra referens hanc sententiam, & pro illa solum Majorem & Gabrielem allegans, addere non dubitaverit, hanc sententiam nullam prorsus habere probabilitatem, solum quia eam sufficienter (ut ipse ait) impugnat Bannez. Sed quanti momenti sit illa impugnatio ex argumentis pro illa sententia adductis, & eorum solutione constabit. Nullus autem prudens dubitare potest, quin auctores citati magnam possint probabilitatem huic opinioni generare: quod vero rationem spectando longe probabilior sit, in sequentibus assertionibus ostendemus.

Assertio 1

Justus per actus remissos meretur augmentum gratiæ de condigno

Definitio Tridentini inserviens assertioni probandę

15 Dico ergo primo. Justus per actus remissos meretur augmentum gratiæ de condigno. In hac assertione conveniunt fere omnes Theologi, D. Thom. Capreolus, Conrad. Cajetan. Victor. Soto, Medina, Scot. Gabr. Major. Almain. & cæteri allegati. Qua propter prima opinio licet olim habuerit aliquos defensores, hodie revera probabilis non est. Probatio autem hujus veritatis pendet ex principiis generalibus de merito in lib.12. tractandis, & ideo hic tantum illam probabimus ex suppositione. Nam in primis statuimus, posse justum per opera sua consequi augmentum gratiæ suæ. Id enim definitum de fide est in Trident. sessione 6. c.10. & canon.24. & in 32. additur, id fieri per meritum de condigno, ideoque longiorem probationem illuc remittimus. Hinc secundo supponimus, bonis operibus justorum promissum esse justitiæ incrementum. Ita sumitur ex Concilio Trident. & sequitur ex priori suppositione, nam meritum de condigno supponit divinam promissionem, in qua suo modo fundetur, ut inferius ostendemus, sed opera justorum merentur augmentum justitiæ; ergo est illis promissum. Item justus bene operans potest, & debet firmiter sperare augmentum justitiæ, si recte operetur, firma vero spes fundatur in promissione. Denique augmentum gloriæ promissum est bonis operibus, ut infra libr. 12. videbimus, sed gloria non augetur sine gratia, quia per gratiam acceptamur ad gloriam, tum etiam quia gloria vel est ipsa gratia consummata, vel est visio, & amor, quæ correspondent gratiæ, tanquam operationes essentiæ, & ideo cum illa servant proportionem; ergo in promissione augmenti gloriæ, promissio augmenti gratiæ includitur.

Prædicta definitio Trident. explicatur.

16 Tertio supponimus, hanc definitionem intelligendam esse de augmento reali, & vero ipsius gratiæ, & non de solo titulo. Tale enim esse censeo illud augmentum, quod solum in hoc ponitur, quod eadem gratia pluribus titulis, & propter varia merita conferatur. Ad quam evasionem excludendam puto sufficere verba Concilii cum testimoniis Scripturæ, quæ allegat. Nam in dicto c.10. dicit: *Euntes de virtute in virtutem, renovantur de die in diem*. Nunquid *renovari*, est pluribus titulis eandem gratiam in eodem perfectionis gradu tenere? Certe non ita exponunt Patres, quos supra retulimus, verba Psalm.83. vel Pauli 2. ad Corinth.4. quæ Concilium tacite allegat. Hanc vero renovationem declarat Concilium fieri per augmentum gratiæ: *Exhibendo* (inquit) *ea arma justitiæ in sanctificationem per observationem mandatorum Dei, & Ecclesiæ in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus ejus crescunt*. Ergo tale est hoc augmentum, ut renovet hominem de die in diem: est ergo verum, & internum, non per solam quasi extrinsecam denominationem ex novo titulo.

Urgetur ad huc explicatio.

17 Unde addit Concilium: *Crescunt, atque magis justificantur*, & allegat testimonia Scripturæ Apocalyps. ult. Eccles. 18. ubi monentur justi amplius semper justificari. Et Jacob.2. quod ex operibus justificatur homo. In quibus locis ostendimus supra secundum verum Ecclesiæ sensum justificari idem esse, quod in justitia crescere, & magis justum fieri. Ac denique addit: *Hoc justitiæ incrementum petit Sancta Ecclesia, cum orat: Da nobis Domine fidei, spei, & charitatis augmentum*. At Ecclesia verum, & reale augmentum harum virtutum petit, non quod novo titulo conferatur, vel conservetur. Postea vero in can. 25. definit Concilium, justitiam acceptam per bona opera augeri; ergo in eodem sensu loquitur de reali augmento, nam canon ille doctrinæ capitis 10. respondet. Et præterea in illo canone pondero, quod simul ait per bona opera justitiam conservari, & augeri. Unde intelligimus loqui de vero augmento, sicut de vera conservatione. Imo si solum diceretur gratia augeri, quia novo titulo confertur, illa non esset auctio a conservatione distincta, quia gratiam illo modo augeri nihil aliud esset, quam novo titulo conservari. Ac tandem in canon.32. in eodem sensu definit, mereri justum de condigno gratiæ augmentum. Potestque hæc veritas ab incommodis confirmari: nam si permittitur illa licentia interpretandi definitionem Concilii in sensu adeo improprio, etiam posset quis negare, gratiam habitualem vere, & in se augeri per actus intensiores, vel posse justum per ulla opera meritoria, quantumvis excellentia hoc mereri, sed solum ut novo titulo gratia eadem conferatur. Item quamvis de fide sit certum, gratiam augeri per sacramenta vivorum, posset quis dicere, id non intelligi de vero augmento, sed quia novo titulo confertur, vel potius conservatur. Nam si expositio habet locum sine errore in una locutione æque doctrinali, & propria, cur non in alia. His addi possunt multa alia, quæ de hoc puncto dixi in Relect. de Reviviscent. meritor. sect.1. a num. 17. per plura sequentia, quæ hic repetere non existimo necessarium.

Ratione jam probatur assertio.

18 His ergo positis probatur assertio, quia Scriptura, Concilia, & Patres docent, mereri justos per bona opera suæ justitiæ incrementum, sed actus remissi charitatis sunt quædam bona opera justorum; ergo per illa meretur justus idem augmentum. Majorem jam supposuimus de fide, & minor per se nota est. Dicere vero potest aliquis, collectionem esse ex puris particularibus, & ideo non esse bonam, quia potest justus mereri augmentum justitiæ per alia bona opera, & non per actus remissos. Hanc vero evasionem late refutavi in dicta Relectione, & præsertim ponderando verba Concilii Trident. & ex ibi dictis nunc solum observo, cum Concilium in can. 32. definit, justum suis bonis operibus mereri augmentum justitiæ, licet non addat signum distribuens, nihilominus de omnibus justis bene operantibus loqui; tum quia definitio est doctrinalis, & universalis, unde cum dicit, *ipsum justificatum mereri, &c.* perinde est, ac si diceret, quemlibet justificatum; tum etiam quia alias sequuntur absurda, quod definitio sit incerta, & quod liberum sit unicuique determinare illam ad hunc, vel illum justificatum, prout libuerit. Censuit ergo Concilium quoad hoc eandem esse rationem de omni justificato, & propterea, quod notandum est, solet in Scriptura sacra sumi argumentum in hujusmodi causa ab uno individuo ad omnes; sic enim Paul. ad Rom. 4. ex eo quod Abraham non ex operibus propriis, sed ex fide placuit Deo, intulit, neminem posse illi aliter placere, & Jacob. cap. 2. ex eo, quod idem Abraham ex operibus vivæ fidei justificatus est, quoad augmentum justitiæ, intulit, alios etiam justos posse, & debere eodem modo operari, & justificari: nec in eo merito consideravit specialem qualitatem, vel perfectionem operum Abrahæ, sed solum illam generalem, quod fides utique viva cooperabatur operibus ejus, & in hac fundavit illationem ad omnes: sicque loquutum est Concilium in cap.10. & in eodem sensu allegavit Jacobum, & consequenter in eodem definitionem tradit in canon. 32. de quolibet justo bene operante.

Concil. Trid. ponderatio.

Tunc ergo constituamus hominem justificatum, primo per

mo per baptismum, & secundo per confirmationem sine ullo merito, & postea diligere Deum per actus remissiores gratia acquisita per illa sacramenta, & ita mori. Et argumentor in hunc modum, vel ille in discursu vitæ meruit augmentum gratiæ, vel non meruit, falsa invenitur universalis definitio Concilii: si meruit; ergo per actus remissos meruit, quia alios non habuit. Et hoc argumentum multo ante Concilium Tridentinum tetigit Scot. in 4. d. 22. qu. 1. art. 2. Ubi in summa sic argumentatur. Adultus, qui post baptismum solum exercuit actus remissos, majorem gloriam consequetur, quam infans baptizatus, quia reddet Deus præmium unicuique secundum opera sua, ac proinde majus præmium ei, qui aliqua bona opera habuit, quam ei, qui nulla habuit, si in aliis, verbi gratia, in baptismo sint pares; ergo per illos actus remissos meruit adultus ille augmentum gloriæ, & consequenter augmentum gratiæ, quod est dispositio ad gloriam, seu forma, cui est proportionata visio beata.

Efficax argum. pro assertione formatur.

*19 Objici vero potest, quia hinc sequeretur, etiam adultum baptizatum, qui habuit aliqua bona opera moraliter mere naturalia sine actuali usu fidei, habiturum esse majorem gloriam, quam infantem, qui nihil operatus est, quia etiam illum judicabit Deus secundum opera sua, & in illo verificanda est doctrina Concilii si universaliter de omnibus bene operantibus accipienda sit. Respondetur, non esse simile, quia Concilium aperte loquitur in dicto can. 32. de operibus, *quæ sunt dona Dei*, *&*, *quæ ab homine justificato per Dei gratiam*, *& Jesu Christi meritum*, *cujus vivum membrum est*, *fiunt*. Non sunt autem hujusmodi bona opera pure moralia ordinis naturalis, & ideo licet definitio Concilii universaliter intelligenda sit de omnibus justis bene operantibus ex gratia, non comprehendetur sub illa, qui tantum naturalia bona operatus est: & quamvis illum etiam Deus judicaturus sit secundum opera sua, tamen de illo judicabit non esse dignum majori præmio essentiali, quam si nihil operatus esset: an vero aliquod præmium accidentale illis operibus respondeat? in lib. 12. dicemus. Unde confirmatur hæc doctrina, & declaratio Concilii ex eodem in cap 16. ubi ponit conditiones omnes necessarias ad meritum vitæ æternæ & addit: *Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est*, *quominus vitam æternam vere promeruisse censeatur*. At inter illas conditiones non ponit, quod actus esse debeat tantæ, intensionis, sive absolute, sive per comparationem ad habitum; ergo non solum non est illa conditio consentanea Concilio, sed etiam videtur repugnans illis verbis: *Nihil amplius*. Dices, etiam Concilium non ponere conditionem, quod opus debeat referri in finem supernaturalem per actum charitatis, & tamen multi Theologi etiam moderni illam requirunt, & non putant, se contradicere Concilio. Respondeo, verissime dici, neque illam conditionem, neque ullam aliam postulari posse ex parte actus, si a Concilio non est tradita, habet tamen Concilium verba de quibus dubitari potest, an propter illam relationem sint posita, & ideo sub opinione versari potest, an alia opinio sit necessaria: verba Concilii sunt: *Illis operibus*, *quæ in Deo sunt facta*; hæc ergo conditio necessaria est ad meritum, illa autem particula, *in Deo*, potest significare relationem ad Deum, ut ultimum finem, ut idem sit, quod propter Deum: vel potest significare supernaturalem modum emanandi a Deo, & tendendi in ipsum, & ideo in illa conditione est locus opinionibus, ut lib. 12. videbimus. Conditio autem intensionis prorsus aliena est a doctrina Concilii ut ex verbis ejus constat, ideoque dum addit exclusivam, *nihil amplius*, ita videtur istam assertionem confirmare, ut jam non sit locus contrariæ opinioni.

Objectio.

Dissolvitur.

Ulterius confirmatur ex Trid.

20 Denique ratio a priori hujus veritatis, præter ordinationem satis significatam in Scripturis, & doctrina Ecclesiæ, est, quia meritum ex parte operis fundandum est in intrinseca bonitate, & dignitate operis: hanc autem habet actus charitatis substantialiter, ut sic dicam, ex vi suæ entitatis, & speciei, quam habet ex tendentia ad tale objectum; accidentaliter autem, seu quoad gradum bonitatis habet valorem suum ex circumstantiis, quarum una est intensionis gradus in se, & absolute spectatus, quod autem comparatus ad habitum sit majoris, vel minoris intensionis, parum, vel nihil conducit ad moralem dignitatem, vel æstimationem actus, si cætera paria sint: ergo illa conditio majoris intensionis per comparationem ad habitum est impertinens. Quod multis modis declaratur, & confirmatur, primo quia alias sequeretur, actum ut octo non esse meritorium alicujus gratiæ in habente habitum ut octo, vel ut novem, & esse meritorium gratiæ in habente tantum gratiam ut septem, quod plane est absurdum, cum æque bene operentur, & alias habens majorem gratiam, dignior sit, & magis amicus. Dicent forte, licet illi operentur æquale bonum, non tamen æque bene, quia habens minorem habitum & æqualem actum eliciens, magis strenue, & diligenter utitur habitu. Sed hoc nullius momenti est, si res attente consideretur, quia habitus infusi licet suo modo inclinent ad suos actus, illa inclinatio talis est, ut ab homine non sentiatur, & ideo ex eo, quod unus habeat habitum intensiorem, quam alius, non prorumpit in majorem actum propter solam intensionem habitus, neque in minorem, propter solam libertatem suam, sed excessus intensionis provenit ex majori vocatione, & excitatione gratiæ, vel magis congrua; Unde qui elicit actum intensiorem habitu, recipit etiam a Deo majorem actualem gratiam, & excitantem, & adjuvantem, nam sine illa non posset ultra habitum operari, & ideo omnibus pensatis non minus strenue operatur, qui elicit actum minus intensum suo habitu, quam qui elicit intensiorem, si alioqui uterque actus in se æqualis est, quia uterque ex parte libertatis suæ æque conatur, & licet alter videatur magis juvari ab habitu intensiori, alter adjuvatur magis ab actuali gratia concomitante, & prævenitur magis, vel congruentiori modo ab excitante. Ergo nulla ratio patitur, ut unus mereatur aliquem gradum gratiæ, & non alius. Et quamvis daremus propter illam respectivam circumstantiam aliquid plus mereri illum, qui cum minori habitu plus operatur, non tamen dici potest rationabiliter, quod alter nihil gratiæ mereatur, cum satis bene sua gratia, & viribus ejus utatur. Et hoc maxime cogit, quando elicit æqualem actum, quia tunc facit quantum ab intrinseco potest, quod solum videtur ad officium ejus pertinere, nam ab extrinseco elevari ad operandum ultra intrinsecam facultatem nemo potest obligari ex vi intensionis habitus, imo nec videtur esse in potestate alicujus, donec specialiter præveniatur. Quin potius moraliter loquendo, non petitur ab homine, ut semper secundum ultimum potentiæ operetur, & valde rigorosus exactor, & avarus præmiator esset Deus, si ad merendum ab homine exigeret, ut secundum ultimum, ac maximum potentiæ suæ operetur.

Ratio a priori pro assertione.

Confirmatur 1.

21 Alio item modo id declaratur, quia alias sequeretur, hominem mereri per aliquos actus, quia remisse operatus est prius, & non mereri per actus similes, quia prius intense operatus est, quod certe absurdum & contra prudentem rationem justitiæ distributivæ esse videtur. Sequela patet, nam si peccator ferventissimo actu amoris resurgat a peccato, & ideo magnam gratiam consequatur, & postea iterum, atque iterum diligat, non tamen intensius, nihil gratiæ merebitur, & tamen si remisso amore justificatus esset, & postea efficeret actus absolute quidem æquales prioribus, sed respective intensiores, quam remissa gratia, meretur novos gradus ejus. Et similia possunt facile cogitari. Ultimo id declaro constituendo casum, in quo Deus ordinaret homines ad beatitudinem, & meritum ejus, sine habitibus infusis per actus supernaturales, & ejusdem rationes factos ex auxiliis. Hic enim providentiæ modus non involvit repugnantiam, illo autem posito omnes actus amoris Dei essent meritorii præmii essentialis, quia ad hoc meritum non est necessaria determinata intensio absoluta, ut nunc supponimus; neque tunc esset aliqua respectiva per comparationem ad habitum, quia non essent habitus, ut suppositum est; ergo quilibet actus charitatis, cujuscunque intensionis esset, haberet suum meri-

Confirmatur 2.

Ult. confirmatur.

meritum; ergo & nunc etiam habet, quia non est homo factus pejoris conditionis per infusionem habitus. Neque est credibile, actus, qui esset meritorius in homine justificato sine habitu, non esse meritorium in homine, quia habet habitum. Dices, hoc recte probare de merito gloriæ, non vero de merito gratiæ, tunc enim homo non meretur aliquem gradum gratiæ, sed tantum gloriæ. Respondeo, sicut nunc non separatur sanctificatio personæ ab infusione habitus gratiæ, ita non separari meritum gloriæ a merito gratiæ, ut contra Durandum diximus, & omnes docent, quia in patria interna sanctitas, & essentialis beatitudo summam inter se proportionem servant. Et ideo si augmentum concludit de merito alicujus novi gradus gloriæ, consequenter demonstrat meritum alicujus gradus gratiæ, qui additus aliis non poterit non augere gratiam. At vero in casu posito tollitur de medio habitus gratiæ, & ideo tunc non ordinaretur meritum ad illam, sed ad solam beatitudinem. Quod si in casu solum ponatur Deus nolens infundere gratiam pro statu viæ, promittens tamen illam pro statu beatitudinis merentibus illam; tunc quilibet actus esset meritorius gloriæ, & gratiæ aliquando conferendæ, quod hactenus solum asseruimus, & probavimus.

Corrollarium.

22 Atque ex hac assertione sequitur, actum charitatis intensiorem habitu non solum mereri augmentum ratione graduum, in quibus excedit habitum, sed absolute ratione totius actus per se primo, id est, ratione omnium graduum, totiusque entitatis suæ. Probatur ex dictis, quia si actus remissi sunt meritorii, non est ratione excessus, quia illum non habent: ergo est ratione inferiorum graduum, & cum in illis non sit major ratio de uno, quam de alio, meritum fundabitur in omnibus, & præmium dabitur ratione omnium; ergo a fortiori actus intensior erit meritorius non solum ratione excessus, sed etiam cæterorum graduum, quia non possunt illi gradus esse pejoris conditionis, vel minoris valoris ex eo quod habeant conjunctos gradus aliquos excessus, quia inde potius tota operatio nobilitatur. Ratio vero generalis est, quia bonitas operis, & profectio, & labor, & libertas operantis in toto actu, & in singulis ejus partibus exercetur, & ex omnibus coalescit; ergo ex omnibus etiam coalescit meritum, & singulis gradibus cum proportione respondet. Atque hæc nunc de merito præmissa, & anticipata sint, tanquam ad quæstionis resolutionem necessaria, licet in lib. 12. latius explicanda sint.

Assertio 2 Justus cũ meretur statim augmentum gratiæ consequitur. Suppositio necessaria pro assertione.

23 Dico ergo secundo: Gradus omnes gratiæ, quos justus per actus remissos charitatis meretur, statim sine ulla dilatione; nullave spectata dispositione, illi conferri, ac proinde justum non solum per omnes hos actus mereri, sed etiam statim consequi suæ gratiæ augmentum. Priusquam rationem conficiam, suppono, hoc augmentum gratiæ respondens actibus remissis, esse infallibiliter conferendum, ut pro tota æternitate habeatur, si justus, qui illud meruit, in gratia decedat. Hoc jam insinuavimus referendo varios modos dicendi secundæ opinionis, satisque probatur ex Concilio Tridentino, & ex dictis hoc modo. Quia hoc meritum nititur in promissione divina, quæ sicut est de gloria æterna, ita etiam est de gratia in æternum duratura, juxta illud ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti, & immaculati in conspectu ejus in charitate, Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum, &c.* Et illud ad Roman. 6. *Quos justificavit, hos, & glorificavit.* Quod, ut sæpe diximus, & absolute, & comparate, seu cum proportione intelligendum est, nam quantum est glorificaturus, tantum justificat, & sanctificat, & utrumque in æternum pro meritis promittit, ejusque veritas deficere non potest. Tunc ergo argumentamur, quia vel illa promissio includit aliquam conditionem, vel nullam, sed est omnino absoluta. Si absoluta est, infallibiliter implebitur, ac proinde qui semel meruit aliquem gradum gratiæ, æternum illum recipiet; si vero promissio aliquam conditionem includit, ut vere includit, hæc non est alia, nisi illa, quam Concilium ponit in cap. 16. & in can. 32. *Si in gratia decesserint.* Quia conditionem aliam, quam Concilium non apposuit, nobis non licet addere; tum quia conditiones divinæ promissionis non possumus cognoscere, nisi ex revelatione divina, cum sint supernaturalis ordinis, & a libera Dei voluntate pendeant: non est autem in Scriptura, vel per Ecclesiam nobis revelata alia conditio, vel ostendatur, ubi revelata sit; tum maxime quia in rigore falsa esset doctrina Concilii, si alia conditio esset necessaria. Probatur, quia Concilium dicit, justos consequuturos esse præmium sui meriti, & omnium operum, per quæ merentur, si in gratia decesserint; at si alia conditio esset inclusa in promissione talis præmii, posset ex defectu alterius conditionis non obligare promissio, & ideo fieri, ut justus etiam in gratia decedens privaretur illo præmio. Cum ergo hoc sit impossibile, consequenter est certum, nullam aliam conditionem esse necessariam. Adverto tamen, Concilium non dicere, ut si decesserit in gratia, statim consequatur vitam æternam, sed solum quod infallibiliter consequatur; nam potest aliquantulum differri, si reliquiæ peccatorum purgandæ supersint, quod non oportuit Concilium declarare, quia in canon. 30. jam illud dixerat, & in sess. 25. latius dicturus erat.

24 Dices, Concilium non apposuisse conditionem illam in augmento gratiæ, sed in vita æterna. Respondeo primo, hinc potius colligi, promissionem augmenti gratiæ esse absolutam, quia neque istam conditionem requirit, cum Concilium illam videatur excludere ab augmento, illam specialiter adscribendo vitæ æternæ, neque aliam possumus magis in augmento fingere, quam in ipsa vita æterna, de qua nulla alia vere affirmari potest, ut ostendi. Deinde dico, quod si augmentum gratiæ respondens merito cujuscunque operis in hac vita non daretur, conditio illa necessario esset ad augmentum gratiæ amplianda: nam cum Concilium dicit, mereri justum consecutionem vitæ æternæ, si in gratia decesserit, non id affirmat de sola prima gloria, ut sic dicam, sed de quocunque gradu gloriæ, quem justus in hac vita meretur, ac subinde de quocunque augmento gloriæ, quod justus meretur; tum quia de prima gloria adhuc sub judice lis est, an homo justus illam mereatur, tum maxime, quia justus merendo augmentum gloriæ, etiam meretur illius consecutionem, & non ut absolute, & in omni casu dandum; ergo sub illa conditione, si in gratia decesserit. Non potest autem quis consequi augmentum gloriæ, nisi etiam obtineat gratiæ augmentum proportionatum, ut sæpe dictum est; ergo si augmentum gratiæ non est absolute promissum, ut in hac vita dandum, necesse est, ut sit promissum saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit; ergo omnino certum esse debet, ita mereri justum augmentum gratiæ, ut infallibiliter illo non sit cariturus perpetuo, si in gratia decesserit.

Præcluditur effugium.

Probatur jam assertio.

25 Ex hoc ergo principio concludimus: tale augmentum dari in hac vita statim, ac homo illud meretur. Probatur, quia promissio divina, quæ sit sub aliqua conditione, sola impleta conditione, statim impletur, nisi ex materia ipsa, vel re promissa constet factam esse pro alio tempore, vel statu, nisi dilatio magis expediat, ut de promissione orationi facta Augustinus dicit; sed promissio augmenti gratiæ facta est justis hac sola conditione, si illud promereantur: ergo statim, ac illud augmentum merentur, illis confertur. Major potest imprimis declarari inductione, quia promissio augmenti gratiæ facta sacramentis vivorum, quia facta est sub hac tantum conditione, si digne suscipiantur, statim ac sacramentum digne suscipitur, gratiæ augmentum confertur, & prima gratia, quia promissa est peccatori sub conditione sola, si se sufficienter disponat, seu convertatur, statim ac conteritur, datur, ut est certum in materia de Pœnitentia, & idem est in similibus. Ratio autem est, quia promissio conditionata, impleta conditione transit in absolutam, & ipsa appositio conditionis est quædam virtualis designatio temporis, pro quo sit promissio, Deus autem non tardat implere, quod pro certo tempore absolute promisit, ut est res certa ex summa fidelitate, & veritate Dei; ergo nec tardat implere conditionatam promissionem impleta conditione. Quod in suo gradu, & proportione ex sensu huma-

humanarum promissionum confirmari potest. Nam qui promittit aliquid sub certa conditione, impleta conditione censetur obligatus ad statim dandum, & qui laboranti promittit mercedem, si operatus fuerit, finito labore, statim obligatur solvere mercedem, & ad exactam rationem justitiæ per se loquendo, id censetur pertinere. Unde est illud Levit. 19. *Non morabitur opus mercenarii apud te usque mane*, & illud Tobiæ 4. *Quicunque aliquid tibi operatus fuerit, statim ei mercedem restitue.* Ergo etiam promissio divina ita est intelligenda, & omnino credendum est, Deum exactissime hanc justitiæ perfectionem observare, ubi de alia conditione ab ipso addita, vel de alio sensu promissionis ex verbo ejus scripto, vel tradito non constiterit.

Deus justis promisit augmentum gratiæ meritoriis operibus illud sine alia conditione.

26 Superest probanda altera propositio, seu Minor principalis argumenti, scilicet, Deum promisisse hoc gratiæ augmentum justo sub conditione meritorii operis, sine alia conditione. Cujus propositionis affirmativa pars supponitur ut certa: nam justus quolibet opere meritorio de condigno meretur augmentum gloriæ, ut in præcedenti assertione ostensum est, sed omne meritum de condigno apud Deum includit, seu supponit promissionem Dei sub conditione operis saltem de facto, & secundum legem ordinariam, ut infra videbimus; ergo hoc augmentum justitiæ promissum est justis saltem sub ea conditione, si accepta justitia bene operentur. Altera vero negativa pars primo sumi potest ex Concilio Trident. dicto cap. 16. modo supra indicato, quia Concilium solum in vitæ æternæ promissione addit illam conditionem: *Si in gratia decesserit*, sed in augmento gratiæ neque illam, neque aliam posuit, sed potius in can. 24. absolute definivit, gratiam Dei augeri per bona opera: ergo non agnovit Concilium aliam conditionem additam huic promissioni, præter conditionem boni operis. Secundo hic repeti potest argumentum proxime sumptum ab auctoritate negativa, quia neque ex Scriptura, vel Patribus, vel Conciliis alia conditio, sub qua hæc pars mercedis operis (ut sic dicam) promissa est, probari, aut probabili discursu colligi potest; ergo non licet nobis illam apponere, cum res supernaturalis sit, & ex voluntate Dei pendeat. Tertio argumentor interrogando quænam alia conditio promissioni hujus præmii, adjuncta sit? nulla enim designari potest, quæ vel probationem habeat, vel ex qua non sequantur absurda.

Excogitata conditio rejicitur.

27 Una esse potest illamet conditio: *Si in gratia decesserit*, seu *perseveravit*, in hoc sensu intellecta, quod augmentum gratiæ non promittatur, nisi ut dandum in fine vitæ, sicut, & gloria, nam quia augmentum gratiæ non est præmium quasi per se primo intentum per nostrum meritum, ideo non intelligitur, ut per se promissum, sed in ordine ad ultimum præmium, id est, ut dispositio ad proportionatam gloriam, ac proinde non promittitur, nisi pro eo tempore, pro quo dandum est præmium gloriæ, & ita sub eadem conditione: *Si in gratia decesserit*. Sed hæc declaratio divinæ promissionis, & illius conditionis est parum consentanea Concilio Trid. ut jam ostendi. Deinde in se spectata est irrationabilis illa interpretatio, nam ut homo sit a Deo dilectus ut amicus, & ut hæres vitæ æternæ constituatur, & sancte vivat, gratia in via est maxime necessaria, sed augmentum gratiæ est etiam necessarium, ut homo sit intrinsece magis dilectus a Deo, & ut sit intrinsece adoptatus ad majorem hæreditatem, ac denique, ut sit sanctior, & ex vi internæ dispositionis sanctius vivere possit; ergo sicut gratia non promittitur tantum, ut conjuncta gloriæ, neque promissio est solum pro vita futura, sed per se, & pro hac vita promittitur, ita etiam augmentum gratiæ non promittitur bene operanti solum ut conjunctum gloriæ, nec pro vita futura tantum, sed in adjutorium, & perfectionem viæ. Et ideo in lege nova promissum est per sacramenta, & pro statu hujus vitæ, imo & statim si non ponatur obex: quod de fide est, & ideo certissimum est, non habere locum illam interpretationem in omni augmento gratiæ, & promissione ejus; ergo frustra, & sine fundamento cogitatur in promissione augmenti gratiæ facta bene operantibus. Denique ex illo modo dicendi sequitur, quicquid boni justi faciant, & quamvis intense in hac vita ament Deum, non dari illis augmentum gratiæ in hac vita, quantum est ex vi meriti, & promissionis divinæ, quod nullus Theologus hactenus dixit, estque per se incredibile, & absurdum: repugnatque Concilio dicenti, augeri gratiam per bona opera, nam sine dubio de viatoribus loquitur, & de augmento viæ. Sequela patet, quia dicitur augmentum gratiæ non esse operibus promissum, nisi pro statu gloriæ, in quo gratia est consummanda.

Variæ responsiones impugnantur.

28 Dicetur fortasse non omnibus operibus factam esse promissionem augmenti gratiæ pro sola via futura, sed solum actibus remissis, intensioribus autem factam esse etiam pro statu viæ. Alii vero addunt, factam etiam esse actibus remissis pro statu viæ, non tamen absolute, sed sub alia conditione, si aliquando justus in via intensius operetur. At enim qui suo arbitrio ita multiplicant promissiones Dei, vel eandem promissionem in tot membra, & per tot conditiones partiuntur, oportet, ut vel ex Scriptura, vel ex doctrina Ecclesiæ hanc legem Dei, vel tot limitationes, aut declarationes voluntatis ejus nobis ostendant, quia sola conjectura physica ad rem tanti momenti non sufficit, ut postea latius ostendemus. Præterea quod illud humanum arbitrium ex sola proportione ad Philosophiam naturalem sumptum non sit ad rem moralem, & supernaturalem providentiam accommodatum, ita declaro, quia vel intensioribus actibus promissum est gratiæ augmentum solum quoad excessum, in quo actus superavit habitum, vel quoad totum præmium augmenti respondens merito totius actus, jam enim ostensum est, actum intensiorem non esse meritorium augmenti secundum solum excessum, sed secundum se totum, & quoad omnes gradus suos. Si dicatur secundum, scil. totum augmentum esse promissum actui intensiori pro statu viæ, & absolute sine alia conditione, sequitur totum illud augmentum dari statim, ac sit talis actus intensior, quia nulla superest conditio, quæ implenda expectetur.

Proportione physica & præmiu nulla superest contrariæ opinionis evasio.

29 Quod si hoc tandem concedatur, jam receditur a physica proportione, nam intendetur habitus per talem actum ultra proportionem physicam, quia actus naturales non augent habitum secundum totam latitudinem, sed secundum excessum, ut supponitur. Destructa autem illa proportione nullum relinquitur fundamentum ad negandum etiam actibus remissis esse absolute promissum suum præmium augmenti absolute, & sine respectu ad illam proportionem. Item si de tota latitudine actus intensioris id admittatur, eadem ratione dicetur, facto actu intensiori, dari totum augmentum debitum præcedentibus actibus remissis, & nondum redditum: quia non est major ratio de merito actus intensioris ultra excessum, quam de merito præcedentium actuum. Quia si actus intensior consideretur secundum proportionem physicam, ad neutrum sufficit; si vero ut moralis ad utrumque sufficiet. Quod si id concedatur, ruunt omnia, quæ tanquam incommoda inferebantur ex eo, quod statim detur augmentum actibus remissis debitum, ut paulo post ostendemus: & frustra fingitur necessitas actus intensioris per modum dispositionis, quia physice rem considerando, non est apta dispositio ad tot gradus augmenti gratiæ, moraliter vero ipsummet jus meriti, & remotio omnis positivi impedimenti est sufficiens dispositio, ut mox dicemus.

Quartus modus explicandi 2. sententiam expugnatur ab inconvenienti.

30 Venio ad aliud membrum, seu quartum explicandi modum, qui magis consequenter in ea sententia ponebatur, ut supra nu. 8. notavi, nimirum, pro hac vita solum esse promissum augmentum gratiæ, prout respondet merito actus intensioris secundum excessum. Et tunc plane sequitur justum, quantumvis ferventer, & strenue se gerat in actibus dilectionis pro tempore hujus vitæ, nunquam in illo posse consequi augmentum debitum actibus remissis, nec totum debitum actibus intensis, sed solum illud augmentum, quo gratia fiat in hac vita æqualis intensiori actui, quem justus exercuit. Hoc autem videtur inconveniens, & æquitati, & suavitati providentiæ Dei minime consentaneum. Quia cum præmium augmenti gratiæ

gratiæ sit proportionatum his actibus secundum totam latitudinem eorum, ut supra ostensum est, & alioqui sit præmium accommodatum statui viæ, & pro illo utilissimum, videtur alienum a sapientissima ordinatione Dei, ut non reliquerit viam ad illud in præsenti statu viæ integre obtinendum.

Aliud inconveniens.

31 Deinde si liberum nobis est dicere, Deum non augere in hac vita gratiam ex opere operantis, nisi posito actu intensiori, eadem ratione posset defendi, quod alii dixerunt, etiam in vita futura non dari augmentum respondens actibus remissis, nisi post illos in hac vita præcesserit aliquis actus intensior illis, & habitu non quia meritorii non sint, sed quia non merentur consecutionem illius augmenti, nisi sub illa conditione, nec Deus absolute illud promisit, sed sub hac conditione, si per intensiorem actum in hac vita se disposuerint. Quia si illa conditio potest exigi, vel adjungi promissioni Dei pro statu hujus vitæ sine auctoritate Scripturæ, vel Ecclesiæ, cur non poterit defendi etiam pro statu vitæ futuræ? Et si illa dispositio videtur congrua pro statu hujus vitæ, etiam erit congruum, ut in hac vita præcedat, quia post illam adhiberi non potest, ut jam probavi. Vel e contrario si in termino viæ datur sine dispositione actus intensioris, nulla ratione habita physicæ proportionis, sed solius meriti, etiam in hac vita sine illa dandum est, propter idem meritum, quia illud præmium non minus proportionatum est merito, & merenti pro statu viæ, quam pro termino ejus.

Contra quandam responsionem urgetur ratio facta.

32 Quod si propterea dicatur, augmentum respondens actibus remissis nunquam dari in via, sive homo se disponat per actum intensiorem, sive non, dari vero semper in termino, sive antea homo se disposuerit, sive non. Contra hoc non minus urget ratio facta, quia nulla ratio probabilis reddi potest, cur in termino viæ detur sine dispositione prævia, vel tunc, vel antea requisita ultra meritum, & in illo tempore viæ nunquam detur, etiam si homo, quantum potest, & in se est, faciat ad illud augmentum consequendum. Nam quoad hoc genus præmii nulla est ratio differentiæ inter viam, & terminum ejus, quia est præmium accommodatum viæ, & fructuum ad viam ipsam melius transigendam: & ideo enim Christus non contentus augmento nostrorum operum, illud etiam per sacramenta providit. Igitur ex parte subjecti est eadem capacitas talis præmii, & ex parte meriti æqualitas, & ex parte alterius dispositionis eadem carentia, cur ergo detur in termino, & in via nunquam? Si autem in via aliquando datur, profecto datur in eodem tempore, vel momento, quo fit actus meritorius, etiam si remissus sit, quia si dispositio alia non est necessaria, non est ulla ratio dilationis, nec etiam erit major ratio de uno tempore, quam de alio, & alioqui tale præmium non repugnat simul tempore fieri cum merito, ut nunc tanquam clarum suppono.

Impugnatur amplius 2. sententia.

33 Merito ergo scripsit Gabriel in secundo loco superius allegato: *Dicere, quod augmentum actus remissi non statim detur, sed usque ad instans mortis differatur, est omnino voluntarium, nulla ratione, vel auctoritate suffultum.* Quod intelligo de auctoritate, cui sine ratione necessario credendum sit. Imo in hoc puncto existimo, eo ipso, quod talis dilatio præmii non probatur altiori auctoritate, quam nonnullorum Scholasticorum, nec ratione satis probabiliter suadente, non esse credendam, quia illa dilatio habet rationem oneris, & rigoris, & quasi cujusdam pœnæ, quę in ordine divinę providentię admittenda non sunt, nisi manifeste constet vel de voluntate Dei, vel de culpa ex parte hominis, vel de aliqua causa cogente, nihil autem istorum hic intervenit. Eo vel maxime, quia non solum non probatur illa dilatio, sed etiam possunt multa ex Scriptura, & Conciliis, ac ratione colli, quibus assertio contraria suadetur. Primo quia scripturæ non solum monent ad merendum augmentum gratiæ, sed etiam ad consequendum illud in hac vita, & in modo quo illud persuadent omnibus fidelibus, & per omnia opera sua, indicant, non esse tam arduum, & difficile consequi augmentum, ut necessarium sit semper intensius operari, & quod multitudo operum ad obtinendum tale augmentum, nihil in hac vita conferat, sed sola major alicujus actus intensio. Certe mirum est, quod illa sit unica, & strictissima via obtinendi augmentum justitiæ in hac vita, & quod nunquam in hujusmodi monitionibus significetur, sed Joannes absolute dicat: *Qui justus est, justificetur adhuc*, & Sapiens: *Ne verearis usque ad mortem justificari*, & Paulus: *Factores legis justificabuntur*, utique secunda justificatione juxta probabilissimam expositionem. Et similia sunt, quæ Concilium refert, & supra adduximus. Unde sicut in prima justificatione ex Scriptura colligimus, statim dari vere pœnitenti, quia illa dispositio tantum postulatur, & inde excludimus necessitatem intensionis, vel alicujus durationis actus, sed statim, ac talis actus habetur, censetur dari justitia: ita pari modo colligendum est, quia Scriptura nihil aliud postulat ad secundam justificationem consequendam, nisi operari justitiam, & exhibere membra nostra servire justitiæ in sanctificationem, & cæt. Secundo potest eodem modo induci Concilium Tridentinum sessione sexta, capite decimo, ubi non tantum dicit: *Meremur renovationem*, sed absolute *renovamur*, *euntes de virtute in virtutem*. Et similiter de justificatis non dicit tantum, *crescere merentur*, sed, *Crescunt, & magis justificantur*. Et ita exponit Scripturas, ergo intelligit, hunc effectum esse certum, & infallibilem sine alia conditione, præter quam ipsorum operum. Unde canon. 24. absolute definit: *Justitiam augeri coram Deo per bona opera*. Ubi non tantum dixit, mereri augmentum, quod posset intelligi de augmento dando in alia vita, sed dixit, *augeri*, utique de facto, & consequenter statim, quia nullam restrictionem ponit, & indifferenter de omnibus operibus meritoriis loquitur. Tertio si conjecturis, & congruentiis agendum est, profecto multo plures pro hac parte inveniuntur, non physicæ, sed morales, quæ sunt materiæ magis accommodatæ, ut ex discursu supra facto facile unusquisque potest colligere, & in sequenti assertione aliquid addemus.

Et suadetur tertia vera quę sententia primo ex Scriptura.

2 Ex Concilio.

3 Ex congruentiis.

Assertio 3 etiam de augmēto gratiæ per alia opera a charitate procedit 3. sententia Ad probationem supponitur 1. supponitur secundo.

34 Dico ergo tertio. Per omnia, & singula opera aliarum virtutum meritoria gloriæ de condigno, augetur statim gratia sanctificans sine ulla temporis dilatione, vel alterius dispositionis expectatione. Hæc conclusio eodem modo probanda est, quo præcedens, ut breviter insinuabo. Nam in primis supponit hæc assertio, opera studiosa hominis justi aliarum virtutum, & distincta ab actibus elicitis charitatis, esse meritoria de condigno præmii essentialis vitæ æternæ. Hoc jam supposuimus, & probandum est in libr. 12. capite octavo. Secundo suppono, hoc meritum vitæ æternæ per opera tempore subsequentia justificationem proprie esse augmenti vitæ æternæ, quia ipsa vita æterna vel jam supponitur debita, vel ratione primæ gratiæ, vel etiam ratione ultimæ dispositionis per illam formatæ, vel per primum meritum gloriæ, si datur, quodcumque illud sit; ergo per sequentes actus, vel (ut ita dicam) per secunda merita gloriæ meretur homo augmentum ejus. Nam, & hoc expresse definivit Concilium Tridentinum sessione sexta, canone 32. & non potest de alio merito intelligi. Certum item est ex dictis, esse intelligendum de vero augmento quoad rem ipsam, id est, quoad lumen, & visionem beatam, & non tantum quoad novum titulum, quo eluditur, & quodam modo ridicula fit doctrina Concilii, ut satis supra probatum est. Hinc tertio, ut certum accipimus, per hæc opera mereri justum gratiæ augmentum, quia gloria non augebitur, ultra augmentum gratiæ, ut satis contra Durandum probatum est.

Supponitur tertio.

Præmittitur 4 & ostenditur sicut de charitatis ita de aliarum virtutum operibus scripturam intelligi in præsenti.

35 Quarto addimus, cum Scriptura loquatur indifferenter de operibus justorum, non esse limitandam, divinam promissionem, & revelationem ad opera intensa, vel remissa, magna, vel parva, sed de omnibus esse intelligendam, dummodo sint opera gratiæ, & ex fide facta, nam de talibus loquitur Scriptura, ut in lib. 12. capit. 7. & decimo probabimus. Hoc probatum satis est de actibus remissis elicitis a charitate, & habet eandem rationem in cæteris virtutibus, quia de omnibus eodem modo loquitur, Scriptura, & speciali-

cialiter ponderari potest illud secundo Corinthiorum nono: *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet*. Perinde est, ac si diceret, tam magnum, quam parvum opus meritorium est apud Deum, & habebit proportionatum præmium. Unde in Commentariis Hieronymo attributis notatur: *Contra Jovinianum hunc locum facere, ubi meritorum gradus esse monstratur*. Quod intelligendum est primo, & per se respectu præmii essentialis, & de incremento justitiæ, ut indicat Paulus dum subdit: *Multiplicabit semen vestrum, & augebit incrementa frugum justitiæ vestræ*. Facit illud ex eadem epistol. capite 8. *Qui multum non abundavit, & qui modicum non minorabit*: illa enim verba ad hoc accommodavit Paulus, ut significaret, nec magnum, nec parvum opus cariturum proportionato præmio: *Ut videlicet* (ut ait Bernard. serm. 9. in Psal. *Qui habitat*) *quantum ad æternitatem, & sufficientiam, & qui parum non minoretur, & qui multum non abundet: quantum vero ad eminentiam, & discretionem meritorum, unusquisque accipiet secundum suum laborem: ne quid omnino pereat quod in Christo est seminatum*. Satis autem profecto periret, si fructu sanctificationis, & præmii essentialis careret.

Ex Matth. 10 idem ostenditur.

36 Et hoc optime confirmant verba Christi Matth. 10. *Quicumque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli, amen dico vobis non perdet mercedem suam*. Ubi consulto Christus Dominus minuere voluit quantitatem operis, ut doceret nullum omnino opus bonum, qualecunque sit, non esse apud Deum meritorium, & ut magis rem exponeret, addidit particulam exclusivam, *tantum in nomine discipuli*, quasi diceret, non esse necessarias alias circumstantias ex parte actus, nisi quod ex fide, & recta intentione fiat; ergo frustra, & contra verba Christi certa intensio, vel respective major, vel ex hac, aut illa virtute postulabitur. Unde etiam Concilium Tridentinum capite decimo sexto, hæc verba specialiter ponderavit dicens: *In sacra Scriptura usque adeo tribui bonis operibus, ut etiam qui uni ex minimis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum*. Nam illæ particulæ, *usque adeo, ut etiam*, indicant ponderari in opere ejus parvitatem, & inde largitatem promissionis exaggerari. Utrumque autem destruitur, si dicatur meritum talis operis in aliquo excellente affectu interno in illis verbis non expresso fundari, quod etiam repugnat particulæ exclusivæ, *tantum*, a Christo additæ. Optime igitur inde probatur, cæteras locutiones universales indiscriminatim de omibus operibus gratiæ etiam minimis intelligi debere. Neque etiam dubitandum est, quin illa Christi verba: *Non perdet mercedem suam*, de mercede essentialis præmii intelligenda sint, maleque ab aliquibus ad præmium accidentale detorqueri; tum quia merces meritorum absolute dicta in Scriptura, essentiale præmium significare solet, Matthæi 10. *Redde eis mercedem*, cum similibus; tum etiam quia proxime ante dixerat Christus: *Mercedem Prophetæ vel justi accipiet*, merces autem Prophetæ, aut justi absolute substantialis gloriæ est; tum etiam Concilium Tridentinum in illo loco utitur ad probandum meritum vitæ æternæ, & majoris sanctificationis apud Deum. Eo vel maxime, quod in libro duodecimo probavimus, præmium accidentale extra singulare privilegium non dari, nisi sicut accessorium, & annexum alicui præmio essentiali. Quare dubitandum non est, quin Scriptura indifferenter docens, justos per sua opera pia mereri apud Deum, & intelligenda sit de merito essentialis præmii, & de omnibus, & singulis operibus sine discretione nulla ex intensione, duratione, qualitate objecti, vel alia simili conditione sumpta. Et hoc etiam confirmant illa verba Concilii Arausicani canone decimo octavo: *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant*. In quibus hæc secunda pars declarat, in priori esse sermonem de bonis operibus piis, & aliquo modo supernaturalibus, & illa conditio: *Si fiant* declarat, nihil aliud ex parte operarum postulari ad mercedem, nisi ut fiant, sive intense, sive remisse, sive hoc, sive illo modo fiant. Et idem ostendit Concilium Tridentinum capite 10. & 16. dum absolute hoc meritum tribuit operibus, quibus divina mandata servantur ex fide, & gratia. Unde etiam concluditur, idem esse dicendum de his operibus, quatenus sunt meritoria augmenti gratiæ; tum quia eodem tenore verborum loquuntur Scriptura, & Concilium Tridentinum de merito augmenti justitiæ, & gloriæ; tum etiam quia, ut probavi, in merito augmenti gloriæ continetur consequenter meritum augmenti gratiæ.

37 His ergo necessario præmissis de merito, infertur satis aperte assertio tertia, quod nimirum, tale augmentum statim ac fit meritum ejus, conferatur, quocunque opere fiat. Hanc assertionem probamus eo modo, quo præcedentem, quia re vera utriusque sunt eadem fundamenta. Primum sumptum ex divina promissione, quæ pro hujusmodi effectu meriti nullam habet conditionem adjunctam, præter quam ipsiusmet operis digni præmio, cum cæteris conjecturis, & moralibus rationibus, & exemplis, quibus hoc fundamentum explanavimus, & corroboravimus. Secundum ex Concilio Tridentino, quia non solum dicit, justos suis operibus in Deo factis mereri augmentum justitiæ, sed etiam dicit in capite decimo renovari, & in gratia crescere, & magis justificari de die in diem, & in can. 24. dicit per opera conservari, & augeri gratiam, quæ omnia dicit pro statu viæ, ut est evidens, & vera non sunt, si in via hoc augmentum non confertur. Quod si in via augetur, additur tertium fundamentum, quia in eodem tempore, quo fit opus meritorium, est justus capax illius augmenti, & postea non fit capacior, quia etiamsi postea operetur melius, & perfectius illo novo opere novum, & melius augmentum merebitur. Unde ad summum poterit ad illud disponere, & ita respectu præcedentium nulla additur melior dispositio; ergo nunquam poterit designari tempus, pro quo illud augmentum præcedentium operum detur, si statim non datur. Præter quam quod nulla fingi potest talis dispositio respectu horum operum, si cum gratia conferantur. Quia quantumvis in suis speciebus sint perfecta, & intensa semper sunt in suis entitatibus inferiora gratia; ergo nunquam possunt habere physicam proportionem ad intendendam illam; quia in habitibus, vel qualitatibus physicis, actus, vel qualitas inferioris rationis, & speciei, etiam si sit intensior in suis gradibus, nunquam intendet qualitatem, vel habitum altiorem: si autem physica proportio expectanda non est, quodlibet opus meritorium, quantumvis imperfectum, & infimum, habet sufficientem moralem proportionem cum suo augmento, tanquam cum proprio, & illud statim postulat, si subjectum sit capax, & in statu proportionato ad illud recipiendum, vel quod perinde est, si promissio sub alia speciali conditione facta non est. Omitto multa alia, quæ in hujus veritatis confirmationem in dicta relectione dixi.

Probatur jam assertio 3.

1. Ex divina promissione.

2. ex Trid.

3. Ex ratione.

38 Non possum autem omittere, quin denuo expendam eorum evasionem, qui per distinctionem gratiæ in esse gratiæ, & in esse qualitatis vim dictarum rerum eludere se existimant. Convicti enim rationibus suis, fatentur, gratiam statim augeri, ac meritum augmenti ejus fit, sive per actus remissos a charitate elicitos, sive per alia bona magna, vel parva fiat. Sed hoc, ajunt, intelligendum esse de gratia in esse gratiæ, non in esse qualitatis. Et non afferunt aliud fundamentum, nisi quia Divus Thomas usus aliquando est illa distinctione, & hic merito accommodatur. Nam augmentum gratiæ in esse gratiæ acquiritur ex vi meriti, ut meritum est, per illud enim acquiritur jus, & acceptatio ad novum gradum gloriæ, & hoc ipsum est augeri gratiam in esse gratiæ. Augmentum autem gratiæ in esse qualitatis, seu habitus non fit per ipsum meritum, sed per physicam Dei actionem distinctam conferendum est, & ideo non datur sine nova dispositione per actum ferventiorem proportionatum physice augmento conferendo.

Proponitur evasio quædam adversariorum.

Alva. supra concl. 4. & 5.

39 Sed hæc responsio doctrinam continet his temporibus, & definitionibus Concilii Tridentini parum

Expugnatur.

rum accommodatum. Quia, ut supra ostendimus, in qualitate gratiæ respectu sui effectus formalis intrinseci non habet locum distinctio de gratia in esse gratiæ, & in esse qualitatis, quia illa qualitas, ut talis qualitas est, intrinsece est gratia, & ex natura sua confert illos effectus formales, quos ut gratia præstare potest. Ideo respectu talium effectuum non potest crescere in esse gratiæ, nisi crescat in esse qualitatis. Probaturque, & explicatur in primis in effectu acceptationis ad gloriam, qui in responsione consideratur, nam gratia non facit acceptum ad gloriam per solum actum meritorium præteritum, nec per solam extrinsecam acceptationem Dei, sed facit intrinsece acceptum, non potest autem facere intrinsece acceptum ad majorem gloriam, quam ipsa sit, seu ad gloriam, quæ excedat proportionem ad ipsam gratiam: ergo ut gratia ipsa faciat magis acceptum ad gloriam, necesse est, ut ipsa qualitas gratiæ in suo esse reali augeatur. Alioqui si homo acceptetur de novo ad aliquem gradum gloriæ, & gratiæ qualitas non crescit, non acceptatur homo intrinsece ad talem gradum gloriæ, sed extrinsece tantum a voluntate Dei ratione præcedentium actuum, ideoque falso dicitur tunc augeri gratiam in esse gratiæ, quia illa acceptatio non fit per ipsam gratiam, nec ipsa dat intrinsecum jus ad illum gradum gloriæ, sed immediate fundatur in solo actu præterito ut acceptato a Deo: & præterea hic modus acceptationis ad novam gloriam, & non per extrinsecum donum permanens, alienus est a lege ordinaria Dei, ut supra vidimus, ideoque Vega libro decimo quinto, in Tridentin. cap. decimo quinto, inter quosdam errores ponit asserere, quod ad aliquos gradus gloriæ sumus accepti, sine gratia gratum faciente.

Roboratur 1. superior expugnatio ex adoptione, quæ fit per gratiam.

40 Et confirmatur, ac declaratur, quia qui acceptatur ad majorem gloriam, acceptatur ad perfectiorem hæreditatem Dei; ergo perfectius adoptatur in filium, adoptio autem filiorum Dei non est per extrinsecam denominationem, sed per intrinsecam participationem divinæ naturæ; ergo qui perfectius adoptatur, intrinsece perficitur in qualitate gratiæ, quæ per se, & natura sua est vera participatio divinæ naturæ. Quæ ratio magnum fundamentum habet in verbis Concilii Tridentini dicto capite decimo sexto, nam cum dixisset, mereri justos per sua opera vitam æternam, vel ejus augmentum, subdit: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis Dei per CHRISTUM JESUM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* Hoc ergo docet Concilium de tota vita æterna, quæ meritis hujus vitæ respondere potest; ergo neque illa, neque aliquis gradus ejus debetur justo ut merces, quæ non debeatur, ut filio intrinsece ad illam adoptato; ergo nunquam acceptatur justus ad majorem gloriam, nisi perficiatur intrinsece in adoptione, quæ fit per gratiam, ut talis entitas est; ergo non potest sic crescere gratia in esse gratiæ, nisi crescat in sua entitate, & qualitate.

Roboratur 2. ex aliis effectibus formalibus gratiæ intrinsecis.

41 Præterea roboratur ratio ex aliis effectibus formalibus gratiæ omnino intrinsecis, & physicis, ut sunt sanctificare animam, & justificare hominem, non potest enim augeri effectus formalis, & intrinsecus formæ præsertim primarius, nisi forma augeatur in sua entitate, & qualitate, quia per illam confert talem effectum, sed isti effectus augentur in homine per omnes, & singulos actus meritorios statim, ac fiunt; ergo necesse est etiam gratiam augeri in suo esse reali, quia non confert tales effectus per extrinsecam acceptationem, sed per intrinsecam informationem, ut talis qualitas est, ut superioribus est ostensum præsertim ex Concilio Tridentino. Minor autem ex eodem Concilio probatur, nam in capite decimo ait, justos eundo de virtute in virtutem renovari in dies; at illa renovatio non est, nisi major interna sanctificatio; de qua subdit: *Hoc est mortificando membra carnis suæ, & exhibendo illa in sanctificationem*, id est, *in augmentum sanctificationis*. Nam primam sanctificationem supponit, cum de justis loquatur. Et rursus addit: *In ipsa justitia per CHRISTI gratiam acceptata, cooperante fide bonis operibus crescunt, & magis justificantur*, crescere autem in ipsa justitia, non est extrinsecus acceptari ad majorem gloriam, quia justitia dicit habitum inhærentem homini; ergo si ille habitus non crescit, nec ipsa justitia crescit, nec homo magis justificatur. Idem autem Concilium canon. 24. æque damnat eum, qui dixerit justitiam non augeri per bona opera, ac damnat eum, qui dixerit, non conservari: sicut ergo est certum conservari in esse qualitatis, ita & augeri, quia illa qualitas essentialiter est justitia, & in se crescit. Jam vero ostensum est, has definitiones Concilii indifferenter accipiendas esse, sicut revera dantur de omnibus operibus bonis, ac meritoriis cum proportione ad augmentum.

Divisio D. Th. n. 38. allata explicatur.

42 Neque contra hanc doctrinam bene inducitur divisio, quam Divus Thomas aliquando tradidit de gratia in esse entis, vel secundum propriam rationem gratiæ, ut loquitur tertia parte, quæstione septima, articulo undecimo, & decimo secundo. Est enim advertendum, aliud esse loqui de gratia in ordine ad proprios, & intrinsecos effectus formales gratiæ, & aliud loqui de illa secundum ordinem ad effectum illi extrinsecum, vel ad aliquam moralem dignitatem illi moraliter superadditam. Hoc posteriori modo usus est Divus Thomas illa divisione, & quod sciam, nunquam illam tradidit, nisi de gratia Christi habituali, quæ in sua specie fuit ejusdem rationis cum nostra, & in sua intensione finita, & per ordinem ad unionem hypostaticam habuit quandam moralem dignitatem infinitam, quia fuit ordinata ad unionem hypostaticam, & per illam est convincta personæ infinitæ, & inde habet esse principium meriti infiniti, & sub hac consideratione vocavit illam Divus Thomas gratiam secundum formalem rationem gratiæ, fortasse, quia gratia denominatur ex eo, quod est gratuitum donum, & sub ea ratione gratis elevatur ad illum dignitatis modum. At vero in ordine ad effectus intrinsecos gratiæ, nunquam Divus Thomas distinxit inter gratiam in esse habitus, & in esse gratiæ, quia illos effectus æque confert per suam entitatem in esse qualitatis, ac in esse gratiæ, neque potest illi, ut formæ major effectus attribui, nisi in sua entitate perfectior fiat. Quare si homo per actus meritorios procedentes a gratia acceptaretur ad majus meritum, sine augmento reali habitus gratiæ, revera non acceptaretur per illam, ut per intrinsecam formam, sed ad summum ut per extrinsecum principium talium actuum, a quibus ipsa perfectior effecta non est, nec propter actus præteritos dici potest quod nunc intrinsece reddat subjectum proportionatum majori gloriæ, atque adeo, neque auctum esse in esse gratiæ: ut ergo augeatur vere in esse gratiæ, necesse est, ut in entitate sua augeatur.

Satisfit fundamentis aliarum opinionum propositis n. 13

43 Superest, ut fundamenta contrariarum opinionum, quatenus contra secundam, & tertiam conclusionem procedunt, respondeamus. Ad principalem ergo rationem sumptam ex proportione physica recte ibi responsum est, frustra, & gratis requiri hujusmodi proportionem, ubi efficientia physica actus necessaria non est, & moralis causa sufficiens intercedit. Unde ad replicam ibi factam respondemus, illam habere posse locum, ubi meritum de condigno ex parte actus non intercedit, sicut supra dicebamus de actu fidei in homine peccatore, cum enim ibi non intercedat causalitas proprii meriti fundati in valore actus, & divina promissione, non possumus conjectari in tali actu vim augendi, nisi ad summum per modum congruæ dispositionis, quam congruitatem tunc non habet actus, nisi quatenus in intensione potest excedere habitum, & adhuc satis incertum, an illa sufficiat, quia res in primis pendet ex ordinatione divina, de qua in eo casu nobis non constat. At vero quando ratio meriti intercedit, illud per se sufficit, & est efficax causa, ut statim conferatur effectus, si ex parte recipientis sit capacitas ejus secundum præsentem statum. Eo vel maxime, quod illud

ipsum meritum est moralis dispositio sufficiens, ut jam dicam.

Retorquetur confirmationis argumentum.

44 Ad confirmationem sumptam ex proportione ad primam justificationem, in primis retorquemus argumentum, quia in prima justificatione dilectio Dei ut quatuor, disponit ad gratiam ut quatuor, nec infunditur major, ut videtur in argumento supponi, quod si fortasse infunditur minor (quia de hoc nobis non constat) illud semper erit secundum aliquam proportionem respondentem toti latitudini actus, ita ut contritioni ut octo solum respondeat gratia ut quatuor, contritioni ut quatuor respondeat gratia ut duo, & sic de aliis, hoc enim postulat justa distributio, & hoc maxime docere voluit Concilium, cum dixit, infundi primam justitiam, *secundum propriam cujusque dispositionem, & cooperationem*. Ergo pari, vel majori ratione alia dilectio, ut quatuor in homine jam justificato disponit ad gradus gratiæ recipiendos æquales ipsi actui, vel ipsi proportionatos secundum totam latitudinem ejus. Probatur consequentia, quia etiam in prima justificatione actus ille prævius non requiritur, ut physice disponat subjectum, sed moraliter, quia vero cæteris paribus, eo melius disponit moraliter, quo actus ipse perfectior est physice, ideo physica etiam proportio consideratur, vel secundum æqualitatem, vel secundum proportionem juxta divinam dispositionem. At in secunda justificatione æqualis actus physicus ex ea parte moraliter disponit ad tot gradus gratiæ, & quod præsupponat gratiam in aliquo gradu, non minuit, immo auget valorem ejus tam in ratione dispositionis moralis, quam in ratione meriti; ergo sub utraque ratione magis conferet ad recipiendos statim æquales gradus gratiæ, quam prior dispositio.

Diruitur obstaculū.

45 Neque obstabit, quod per hos posteriores gradus gratiæ fiat gratia auctior, quam sit actus, quod in prima dispositione non invenitur; tum quia subjectum non erat prius æque dispositum, & causa tam moralis, quam physica magis operatur in subjectum melius dispositum; tum etiam quia licet secundus actus physice sit æqualis, moraliter est longe dignior, & potentior propter operantis dignitatem, & ita est simpliciter melior dispositio moralis, & causa in suo genere operans secundum proportionem majoris inæqualitatis; tum denique quia ut servetur proportio, debet fieri recta comparatio, & ita intensio gratiæ ut quatuor usque ad gradum ut octo, non est major gratia, quam sit collatio gratiæ, ut quatuor, respectu ejus, qui nullam habebat, ideoque moraliter loquendo æque bene, vel melius se disponit justus ut quatuor ad recipiendam augmentum secundum totam latitudinem actus ut quatuor, ac se disponit peccator per similem actum ad tot gradus gratiæ recipiendos. Quod si hoc verum est in actu æquali, cum proportione habet locum in quolibet minori actu secundum proportionem non intensionis, sed meriti, & bonitatis actus in ordine ad Dei amicitiam, & placitum ejus, in quo maxime ratio dispositionis moralis posita est. Unde hoc modo melius servatur illa providentiæ æquitas, ut unicuique operanti detur gratia secundum opera ejus, major melius operanti, & aliqua minor imperfectius operanti, & quod hæc recompensatio, vel retributio non auferatur eo quod persona melior, & dignior sit.

Respondetur ad 2. fundamētum.

46 Ad secundum fundamentum ex incommodis respondetur, concedendo omnes actus meritorios sive intensos, sive remissos, sive charitatis, sive aliarum virtutum esse meritorios secundum totam latitudinem actus, ita ut toti actui, & singulis gradibus, seu partibus ejus aliquid meriti cum proportione respondeat. Hoc enim ex prima assertione optime sequitur, ut in argumento probatur, & concedunt omnes, qui primam nostram assertionem de merito actuum remissorum acceptant, etiamsi in tempore, in quo illud augmentum datur, a nobis discrepent. Altera vero sequela, nimirum, quod unicuique gradui intensionis actus respondeat unus gradus intensionis habitus, in rigore non sequitur, quia potest actus esse meritorius secundum totam latitudinem, ita ut aliquid meriti, & præmii respondeat singulis gradibus actus, & nihilominus non respondeat unus gradus gratiæ habitualis cum æqualitate unicuique gradui actus: nam potest unus gradus gratiæ respondere actui ut quatuor, ita tamen, ut dimidia pars illius gradus correspondeat actui ut duo, & sic de cæteris cum proportione. Et certe de actibus aliarum virtutum a charitate, mihi certum videtur, non oportere, ut quot gradus intensionis actus habet, tot gradus gratiæ mereatur, quia actus illi sunt inferioris rationis, & non ex sola intensione habent, quod sint magis, vel minus meritorii, sed ex aliis etiam conditionibus. Plus enim gratiæ meretur actus orationis, quam actus eleemosynæ, etiamsi uterque sit ut quatuor. Et ita in his cessat discursus objectionis. De actibus autem elicitis a charitate magis potest dubitari, an mereantur augmentum gratiæ non solum secundum totam latitudinem, sed etiam secundum æqualitatem, seu numerum graduum actus ad gradus gratiæ. Nihilominus tamen etiam in illis hoc non est necessarium propter alias rationes. Quicquid vero sit in hoc puncto, quod in libro duodecimo remittimus, non procedit objectio in præsenti, quia ex eo, quod actus sit meritorius secundum totam latitudinem suam, non sequitur modus ille augmenti, prout in argumento consideratur. Adde vero, dato illo consequente, scilicet, quod aliqui actus augeant gratiam ad æqualitatem suorum graduum, & quod in dies, & per longum tempus fiant duplo majores, nullum inde sequi absurdum, nam gratia potest in infinitum augeri, & Deus potuit homines ad excellentissimos gradus gloriæ præordinare, & dare unicuique auxilia congrua ad efficiendos actus illi termino proportionatos. Quomodo autem fiat hæc distributio meritorum, & an aliqui Sancti exerceant multo tempore hujusmodi actus? non est nostrum definire, neque etiam est, cur de aliquorum augmento, tanquam incredibili admiremur, cum sit Deus mirabilis in Sanctis suis.

47 Secundum inconveniens erat, quia sanctior fieret justus remisse operans longo tempore, verbi gratia, quinquaginta annorum, quam alius per annum ferventissime, & frequentissime operans, usque ad fortissimam martyrii passionem. Ad quod aliqui absolute negant sequelam, definiuntque beatiorem esse futurum, qui brevi tempore ferventius illo modo operatur. Ego vero non video unde hoc possit a nobis definiri. Fateor enim posse unum actum intensum plus valere, quam plures remissos, etiam si contingat, numerum graduum æqualem esse in pluribus actibus remissis simul sumptis, ac in uno intenso, quia difficilius est operari simul unum perfectum actum, quam paulatim plures remissos. Et eadem ratione non dubito, quin meritum plurium annorum possit diligentia unius anni compensari, & expleri, juxta illud Sapient. 4. *Consummatus in brevi explevit tempora multa*. Nihilominus tamen etiam est certum, posse e contrario longitudine temporis diligentiam parvi temporis compensari, & per multitudinem actuum remissorum æquari præmium, & meritum cujuscunque actus intensioris, & plurium, etiamsi frequenter per unum fiant, & per nobilissimum martyrium terminentur. Ratio est clara, quia æqualitas, vel inæqualitas mutua relatio est: ergo sicut potest major intensio vincere multitudinem actuum, ita e contrario tanta potest esse multitudo remissorum actuum, ut æquet, vel superet intensionem aliorum. Et similiter licet unus actus intensus cæteris paribus difficultates superet plures remissos, tamen etiam continuatio illa, & perseverantia in multiplicandis actibus remissis in quodam ordinario modo operandi virtutem, habet suam propriam, & specialem difficultatem, quæ interdum poterit cum alia conferri. Quapropter nihil censeo posse certe definiri de facto, cum utrumque sit possibile.

Ad secundum inconveniens.

Præmium unius actus intensi, etiā martyrii adæquari potest præmium multorū actuum remissorum.

48 Neque ex hoc, quod intensio bene operandi pro brevi tempore possit compensari multitudine actuum remissorum longi temporis, sequitur dari hominibus ansam remisse operandi, quia licet possit quis illo modo pervenire ad gradum sanctitatis, quem alius

Non sequitur primum inconveniens.

Neque ideo datur ansa remisse operandi, aut

alius brevi tempore obtinuit, nunquam poterit compensare jacturam, quam facit remisse operando longo tempore, cum posset multo majus præmium mereri toto illo tempore ferventer operando. Quod autem ultimo inferebatur, quia sequitur, non esse in potestate hominis diligentia, & fervore operandi brevi tempore diuturnitatem vitæ supplere, ac compensare, distinctione indiget. Nam si brevis vita plena intensissimis meritis comparetur ad diuturnam remissam, semper poterit illam æquare, vel superare, nec contrarium sequitur ex dictis, cum fateamur, id esse verum de possibili, licet de facto sit incertum. Si vero brevis vita ad diuturnam comparetur cum æquali diligentia, & fervore operandi, sic verum est, non esse in potestate hominis æque mereri brevi tempore, sicut diuturno, operando in utroque quantum potest. Unde qui remisse vixit longo tempore, licet postea possit in brevi mora supplere aliquo modo priorem defectum, perveniendo ad magnam sanctitatem per actus intensos; numquam tamen potest absolute reparare priorem jacturam, quia potuisset & tunc plus mereri, & nihilominus postea simul habere totum meritum posteriorum actuum intensorum. Neque hoc est mirandum, quia præsens fervor optime posset simul haberi tempore præterito, unde postquam omissum fuit, ad præteritum non est potentia. Unde addo in hoc puncto, licet de possibili vera sint quæ diximus, nihilominus securius esse ferventer in quolibet brevi tempore operari, quia si in eo terminetur tempus meriti, poterit nihilominus esse grande præmium, si vero tempus proferatur, longe facilius erit, meritum, & fervorem ejus continuare, & sic multo magis crescet præmium. Ubi autem bonæ vitæ, licet brevi, adjungitur martyrium, est specialis ratio tum augmenti ex perfectione, & privilegio martyrii; tum majori securitatis, & certitudinis in consecutione præmii, quia per martyrium certissime impletur illa conditio, *si in gratia decesserit*.

Tollitur simpliciter facultas multū merendi tempore brevi.

Ad 3. inconveniens.

49 Ad tertium inconveniens de continuatione actus dicimus, verum esse ex continuatione augeri meritum, cæteris paribus, vulgari autem objectioni de processu in infinitum, satisfaciemus infra tractando de conditionibus, quibus meritum augetur, quia illud argumentum eandem difficultatem habet, sive præmium actuum remissorum detur statim, sive quolibet alio tempore, sive in alia vita: imo eadem est difficultas, sive illud meritum sit gloriæ essentialis, sive accidentalis, quod nec adversarii negant. In quarta vero illatione tangitur alia quæstio de reviviscentia meritorum, quæ pertinet magis ad materiam de Pœnitentia, & in dicta Relectione tractata est, ubi ostendimus, per pœnitentiam restitui statim omnes gradus gratiæ per peccatum perditos. Unde concessa sequela, nullum inconveniens in consequenti invenimus.

Ad 4. inconveniens.

CAPUT IV.

Utrum quoties augetur gratia per actus meritorios, charitas, & cæteræ virtutes infusæ simul augeantur?

Prima opinio negans.

1 Aliqui ex auctoribus in præcedenti capite allegatis, qui in assertione augmenti gratiæ per omnia, & singula merita de condigno, qualiacunque illa sint, conveniunt, aliquam distinctionem in hoc faciunt inter ipsam gratiam, & charitatem quantum ad tempus augmenti: non enim, ut opinor, negant singulos actus meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ, esse etiam meritorios augmenti charitatis aliquo tempore, & pro tota æternitate tribuendi, si homo in gratia decedat. Quia saltem pro statu gloriæ necessarium erit illud charitatis augmentum, quoniam amor Dei in beatitudine suo modo pertinet ad beatitudinem essentialem, & debet per habitum sibi proportionatum fieri. Unde necesse est, ut charitas ad proportionatum augmentum cum gratia, & lumine, ac visione perveniat; ergo sub merito augmenti gratiæ, & præmii essentialis cadet necessario charitatis augmentum. Nihilominus differentiam constituunt hi auctores in tempore, quo datur hoc augmentum, nam quod de gratia affirmant, statim dari, hoc de charitate negant. Ita tenuit Victoria in Relect. de Augment. charitatis 1. part. a num. 4. ubi sentit, charitatem in via non augeri, nisi juxta excessum intensissimi actus, quem operans elicit, totum vero reliquum augmentum in ingressu patriæ conferri.

2 Fundaturque præcipue in illa proportione physica, quam putant oportere magis observari in charitate, quam in gratia. Ratio autem differentiæ videtur esse duplex. Prima quia augmentum gratiæ est necessarium ad majorem acceptionem, & gloriam, quæ fit per formam, & adoptionem ac filiationem intrinsecam: augmentum autem charitatis non est ad hoc necessarium, quia charitas non est propria forma, per quam homo adoptatur, & acceptatur ad gloriam. Secunda ratio est, quia gratia non est habitus operativus, & ideo non oportet in ea servari proportionem habituum acquisitorum, qui operativi sunt: secus autem esse in charitate eo quod sit habitus proxime operativus. Et hanc opinionem ex eodem fundamento secutus est Soto in 4. dist. 15. artic. 2. quæst. 2. & libr. 2. de Natur. & grat. capit. decimo septimo in fine. Et quod magis est, etiam Vega dicto libro septimo, capit. 26. licet charitatem, & gratiam non putet esse in re distinctas, sed sola ratione, nihilominus ait, posse augeri qualitatem illam, ut gratia est, licet non augeatur, ut est charitas. Quod videtur eodem modo intellexisse, quia charitas significat illam qualitatem ut est operativa: gratia vero dicit eandem qualitatem, ut hominem reddit Deo gratum, & ad beatitudinem acceptum, sub qua ratione crescit, licet non sub priori. Non potuit autem hoc intelligere de reali augmento per intersionem realem, sed solum de morali augmento ex acceptione præcedentis meriti, & ideo illa opinio non deservit præsenti instituto, ut paulo post dicam.

Illius fundamentū.

3 Ex fundamento autem hujus sententiæ infertur primo, quod de charitate affirmatur, de cæteris etiam virtutibus, & donis infusis affirmandum esse. Quia est eadem ratio, cum etiam aliæ virtutes sint principia proxima operandi, hæc enim assignatur, ut ratio adæquata propter quam non augetur charitas; ergo idem concludere debet de aliis virtutibus. Unde infertur secundo, charitatem non solum non augeri per suos actus minus intensos, verum etiam nec per actus meritorios aliarum virtutum, etiam si contingat esse magni meriti, & in pluribus gradibus gratiam augeri, quia respectu charitatis nunquam servant proportionem illam, quæ ad intensionem habitus per actus physice necessaria est. Nam ad intensionem habituum acquisitorum per actus, primum omnium necessarium est, ut actus sit elicitus ab habitu, & ejusdem objecti, & si hujusmodi non sit, nihil refert ejus intensio, ut habitum augeat, ut in acquisitis est manifestum; ergo si servanda est proportio, in hoc est ante omnia servanda, ac proinde per opera meritoria aliarum virtutum, etiam intensissima, & perfectissima in suo genere, non augebitur charitas, quia ratio meriti sine alia proportione non sufficit. Tertio ob eandem rationem idem dicendum est de cæteris virtutibus, & donis infusis, quia est eadem ratio, ut dixi. Unde singuli actus meritorii solum augent illam virtutem, a qua eliciuntur, & hoc non semper, sed quando sunt intensiores illa; gratiam autem omnes statim augent, quia ad hoc ratio meriti sufficit.

1. Corollarium ejusdem opinionis.

2. Corollarium.

3 Corollarium.

4 Ex quibus quarto concluditur, postquam homo mereri incipit augmentum gratiæ, semper gratiam esse intensiorem cæteris virtutibus, una tantum, vel altera excepta in aliquo raro casu. Dico, postquam homo incipit mereri gratiæ augmentum, quia in primo instanti justificationis non negabunt, ut opinor illi auctores, gratiam, & charitatem cum aliis virtutibus in æquali intensione infundi, quia vel infunduntur per sacramentum sine ulla dispositione recipientis, ut in infantibus, & tunc nulla est ratio inæqualitatis, cum virtutes non quasi per se primo, sed ut concomitantes gratiam infundantur, gratia autem per se postulat æquales virtutes, si aliunde ex

4. Corollarium.

parte subjecti non fit impedimentum. Et eadem ratio est de homine adulto, qui cum eadem dispositione justificatur, sive cum sacramento, sive absque illo, quia tunc gratia infunditur cum proportione ad illam dispositionem, & fortasse etiam charitas, vel pœnitentia, si ad illas pertineat illa dispositio; reliquæ autem virtutes solum infunduntur, ut comitantes gratiam, & ideo cum ex parte subjecti non sit ratio diversitatis, infunditur cum proportione ad gratiam. At vero postquam homo incipit mereri augmentum gratiæ, cum actus, quo meretur, semper sit unius virtutis, per illum augebitur statim gratia, non tamen virtutes, nisi fortasse illa, quæ actum meritorium elicit, idque non semper, sed quando ab actu intensiori incipit, quod raro contingere credimus. Ex tunc ergo incipit inæqualitas inter gratiam, & virtutes infusas, quæ postea, si multiplicentur opera meritoria, nimium etiam crescit, quia gratiam augent omnia opera simul, virtutes vero nonnisi divisim, & sigillatim, unamquanque scilicet, soli actus ejus. Atque ita fit tandem, ut inter virtutes ipsas inter se fit perpetua inæqualitas, major tamen, vel minor, prout actus earum intensiores, magis, vel minus multiplicantur. Si tamen contingat, justum nunquam intensius operari per virtutes suas, gratia multum superabit illas in intensione, ipsæ vero virtutes semper æquales permanebunt. Quæ explicatio non adhibetur quidem a dictis auctoribus, omnino tamen consequens ad eorum fundamentum, & ad judicium ferendum de probabilitate sententiæ opportuna, visa est.

Vera sententia per affirmativam assertionem.

5 Vera tamen sententia est, quoties gratia augetur per meritum operantis, simul cum proportione augeri charitatem, & virtutes omnes, quæ gratiam sanctificantem consequuntur. Hanc ultimam partem addo, ut excipiam habitus fidei, & spei, de quibus est alia ratio specialis, ut in fine dicam. Hanc opinionem tenent in primis omnes auctores, qui docent, gratiam in suo reali esse augeri statim per omnia, & singula opera meritoria. Inter Thomistas etiam communior, magisque recepta sententia est, non esse constituendam differentiam inter gratiam, & charitatem. Et sine dubio hæc fuit sententia D. Thomæ, nam sicut in 2. 2. negavit, augeri charitatem per actus remissos, ita in 1. 2. idem negavit de gratia, & in 3. part. quæst. 87. ad 2. aperte negat, augeri gratiam semper per actum, per quem potest remitti peccatum veniale, licet meritorius sit, ut ibi contra Sotum declaravi. De aliis autem virtutibus infusis an semper augeantur? nihil invenio a Sancto Thoma, vel discipulis ejus declaratum, videntur tamen idem sentire, quod de charitate, cum sit eadem ratio. Præterea aliqui ex Thomistis qui dicunt, augeri gratiam in esse gratiæ, non in esse entis, eandem distinctionem accommodant charitati, ut cum proportione dicant, charitatem in esse charitatis statim augeri per suos actus remissos, & per omnes actus aliarum virtutum, non tamen augeri in esse habitus. Ita sentit Alvar. dicta disput. 60. Et exponit, *in esse charitatis*, id est, *amicitiæ ad ipsum Deum*. At vero amicitia ad Deum duo includit, scilicet, amari a Deo permanenter, & eodem modo amare Deum, unde sicut justus non amatur plus a Deo illo permanenti modo proprio justorum, nisi mediante gratia inhærente, & reali, ita nec plus amatur in eodem genere amoris, nisi mediante gratia realiter, & in se facta perfectiori, & eadem ratione ex parte hominis non crescit ratio amicitiæ, nisi charitatis in se realiter augeatur. Unde Augustin in epistol. 57. ad Macedon. ut supra retuli, dixit, Deum magis inhabitare unum justum, quam alium, quia unus est sanctior alio, quia per gratiam, & sanctitatem in illis habitat. Dicitur autem habitare proprie in amicis, unde nemo crescit in amicitia Dei, nisi in quo Deus magis inhabitat, & ideo repugnat crescere in amicitia, & non in ipsa virtute charitatis. Quod si dicatur amicitia crescere ratione actuum, non oportet abuti vocibus, & illud augmentum tribuere habitui charitatis, cum revera non sit per denominationem extrinsecam ab actibus præteritis. De aliis autem virtutibus infusis non explicat, an in illis etiam aliqua simili distinctione utendum sit, an vero simpliciter negandum

Dilac. Alvar. distinctio de charitate in esse entis, & in esse charitatis refellitur.

sit, illas augeri, etiam si gratia, & charitas in illo esse augeantur: neutrum autem videtur probabile. Nam primum est inauditum, & vix potest intelligi, etiam quoad modum loquendi, si non sit omnino vanum. Secundum non est consequenter dictum, quia in omnibus debet servari proportio, ut ostendemus.

6 Omissis ergo inutilibus distinctionibus conclusio nostra de vero augmento reali posita est. Probatur autem facile ex dictis, quia justus per actus remissos, vel per quoscunque, quibus augmentum gratiæ meretur, meretur etiam augmentum charitatis, ut probatum est, & eadem ratio est de merito omnium virtutum infusarum, quia sine ulla dubitatione, saltem in gloria omnes virtutes per se infusæ habebunt perfectionem, & intensionem proportionatam gratiæ, quia in patria omnia esse debent in summa proportione, & in pondere, ac mensura, sed sicut gratia postulat has virtutes, tanquam proprietates sibi connaturales, ita perfectior gratia illas postulat in gradu perfectiori, & proportionato; ergo ita erunt in patria; ergo qui augmento gratiæ in via meretur, consequenter etiam meretur proportionatum augmentum omnium infusarum virtutum. Ergo sicut statim datur augmentum gratiæ, ita etiam charitatis, & aliarum virtutum. Probatur hæc consequentia variis modis, quia accessorium sequitur principale, sed charitas, & aliæ virtutes dantur, ut accessoriæ ad gratiam, scilicet, ut proprietates consequentes illam; ergo aucta illa etiam augentur, quia sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, nam etiam augmento formæ consequenter debetur proprietatum augmentum. Unde argumentor secundo, quia hoc meritum augmenti gratiæ, & virtutum potius est unum, quam duo, sicut dicitur esse una actio, qua creatur forma, & concreantur potentiæ, quia ubi est unum propter aliud, vel ut accessorium ad principale, ibi est unum tantum; ergo etiam præmium illud statim per modum unius datur integrum, & sine diminutione deformi (ut ita dicam) & contraria connaturali proportioni gratiæ, & virtutum, formæ, & propriarum passionum, ac subinde contra illud philosophicum principium, qui dat formam, dat consequentia ad formam.

Assertio posita probatur 1.

Probatur 2.

Probatur 3.

7 Tertio quia frustra, & sine ulla probabili ratione postulatur major dispositio ad augmentum charitatis, & virtutum, quam gratiæ, supposito merito sufficiente: tum quia cum aliquid non fit per se primo (ut sic dicam) sed ut resultans ex aliqua forma, non est ad illud necessaria specialis dispositio distincta ab ea, quæ ad formam sufficit; sed virtutes infusæ consequenter ad gratiam infunduntur, vel augentur, & eodem modo sub meritum ejusdem actus cadunt; ergo sola meritorii actus dispositio, quæ ad augmentum gratiæ obtinendum sufficit, ad recipiendum augmentum virtutum sufficit: tum etiam quia rationes omnes, quibus probavimus, non esse necessariam aliam dispositionem ad gratiæ augmentum, æque probant de augmento charitatis, & aliarum virtutum; nimirum quia non aliter, nec sub alia conditione promissum est augmentum virtutum, quam gratiæ. Item quia in hoc negotio non spectatur dispositio physica, sed moralis, nam actus etiam intensior non est dispositio physica, & ipse meritorius usus gratiæ, & virtutis est sufficiens moralis dispositio tam ad virtutem, quam ad gratiam. Item quia meritum est in suo genere causa sufficiens, ut statim consequatur effectum sine alia dispositione subjecti, præter capacitatem, & proportionem cum præmio secundum præsentem statum; augmentum autem charitatis est maxime proportionatum pro statu viatoris. Unde differentia illa, quæ inter habitus gratiæ, & virtutum consideratur, quod illa non est principium proximum operandi, sicut sunt istæ, nullius momenti est, quia licet virtutes sint proxima principia operationum, non sunt augendæ per illas effective physice, neç etiam ut per dispositiones peculiares, cum quibus servent proportionem physicam, & alioqui earum augmentum est quodammodo magis necessarium pro statu viæ, & quodammodo majorem habet cum quolibet meritorio usu virtutis proportionem.

8 Quat-

Probat. 4. 8 Quarto confirmari hoc poteſt inductione quadam, nam in omni alio modo infundendi gratiam, vel augendi illam hoc videmus a Deo obſervatum, quod non poſtulat aliam diſpoſitionem ad gratiam, vel augmentum ejus, quam ad infuſionem, vel augmentum virtutum; ergo non eſt, cur in ſolo merito dicamus aliam eſſe legem a Deo ſtatutam. Antecedens patet in prima juſtificatione tam extra ſacramentum, quam in illo, nam eadem diſpoſitio, quæ ſufficit, ut gratia infundatur, ad virtutes ſufficit; & quæ ſatis eſt, ut gratia in tali gradu infundatur, ſatis etiam eſt, ut in eodem gradu virtutes infundantur. Idem videre licet in augmento, quod datur per ſacramenta, ſive parvulis nullam habentibus diſpoſitionem, ut ſunt infantes, quando confirmantur, ſive adultis, qui juxta ſuam diſpoſitionem aliquod augmentum ex operato recipiunt, nam cum proportione ad gratiam augmentum virtutum confertur. Conſequentia autem probatur, quia non eſt cauſa minus efficax augmenti gratiæ meritum ex promiſſione divina, quam ſacramentum, v. g. ex inſtitutione divina unumquodque in ſuo genere: nec magis eſt neceſſaria ſpecialis diſpoſitio ad augmentum virtutum diſtincta ab illa, quæ ſufficit ad augmentum gratiæ, quando hoc augmentum datur ex opere operantis propter meritum, quam cum datur ex opere operato per ſacramentum, quia neque illa major neceſſitas oſtendi poteſt ex ordinatione Dei, nec cum fundamento cogitari poteſt ex natura rei; ergo ſicut dicere non poſſumus in ſacramento augeri gratiam cum tali diſpoſitione, non autem charitatem, vel alias virtutes ſine majori diſpoſitione; ita neque id dici poteſt probabiliter de augmento per meritum.

Probatio ultimo. 9 Tandem ſumitur ratio ex generali augmento juſtitiæ, addita Concilii Tridentini auctoritate, non enim tantum dicit, augeri gratiam per merita, vel (quod idem eſt) per opera juſtorum, ſed dicit augeri juſtitiam per Chriſtum acceptam, ſic enim ait cap. 10. *Renovantur de die in diem, hoc eſt mortificando membra carnis ſuæ, & exhibendo ea arma juſtitiæ in ſanctificationem per obſervantiam mandatorum Dei, & Eccleſiæ, in ipſa juſtitia per Chriſti gratiam accepta, cooperante fide bonis eorum operibus, creſcunt, atque magis juſtificantur.* Quibus verbis adjungenda ſunt alia ex cap. 7. *Unde in ipſa juſtificatione cum remiſſione peccatorum, hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Jeſum Chriſtum, cui inſeritur per fidem, & ſpem, & charitatem.* Juſtitia ergo, quam juſti per Chriſti gratiam accipiunt, tres illas virtutes includit, ſeu gratiam, & dona, ut in principio ejuſdem capitis dixerat; ſed in illa juſtitia creſcunt juſti, quando in gratia creſcunt; ergo ex mente Concilii in virtutibus ſimul creſcunt. Item non ſolum magis ſanctificantur, aut acceptantur, aut gratificantur, ſed etiam *magis juſtificantur*; at juſtificatio proprie, & integre ſumpta non ſolum gratiam in eſſentia animæ, ſed formalius, & propinquius rectitudinem potentiarum per virtutes infuſas, & maxime per charitatem includit; ergo ſi per ſingula opera meritoria juſtus magis juſtificatur, profecto in virtutibus infuſis creſcit, & maxime in charitate. Quod optime confirmant verba Auguſtini ſæpe adducta, *inchoata charitas, inchoata juſtitia eſt, aucta charitas aucta juſtitia eſt, &c.*

Ex com. probata ſententia corollaria inferuntur prioribus contraria. 10 Et hinc ſolutum relinquitur contrariæ ſententiæ fundamentum. Poſſuntque facile inferri corollaria illationibus prioris ſententiæ contraria, nimirum, charitatem augeri non ſolum per proprios actus tam intenſos, quam remiſſos, ſed etiam per omnes actus aliarum virtutum, cujuſcunque meriti ſint. Atque idem dicendum ſequitur de cæteris virtutibus per ſe infuſis, quæ gratiam, & charitatem comitantur. Unde etiam concluditur, inter gratiam, & charitatem, cæteraſque virtutes ſemper ſervari proportionem æqualitatis, & cum gratia, & inter ſe, quia ſicut in hujuſmodi æqualitate infunduntur, ita ſemper pariformiter augentur non ſolum per ſacramenta, ſed etiam per meritum, ut oſtenſum eſt. Loquutus autem ſemper ſum de charitate, & aliis virtutibus quæ gratiam conſequuntur, & ab illa nunquam ſeparantur, ut tacite fidei, & ſpei habitus exciperem, qui aliquid ſpeciale in hoc habere videntur. Nam quia fides, (& idem eſt cum proportione de ſpe) ſine gratia, & charitate conſervari poteſt in hac vita, ut eſt de fide certum, & infra dicetur; ita etiam probabilius nobis viſum eſt poſſe infundi ſine gratia, & charitate, non ſolum in ſacramento baptiſmi, ſed etiam extra illud: atque ita fieri, quoties homo, qui antea erat infidelis incipit vere credere, antequam vere pœniteat, vel ſacramentum recipiat. Ex quo principio probabiliter etiam intulimus, poſſe fidem in peccatore augeri, ſive intendi ſine gratia, & charitate, quæ nondum tali perſonæ inſunt. Illud autem augmentum non poteſt eſſe ex merito de condigno, quia ſine gratia eſſe non poteſt, & ideo diximus, tantum eſſe poſſe per modum congruæ diſpoſitionis, quia per phyſicam efficientiam non eſt, ut etiam oſtendimus. Et præterea in illis habitibus, & in illo genere augmenti verum eſt, non fieri, niſi per actus proprios uniuſcujuſque habitus, & per intenſiores tantum, & ſolum ſecundum exceſſum.

11 Ratio eſt, quia cum ibi non intercedat efficientia phyſica, ſolum poteſt augmentum admitti ex alio principio, ſcilicet, cum cauſa ſecunda diſponit ſufficienter ſubjectum ad aliquam formam: & caret virtute introducendi illam, quaſi ex naturali debito ad Deum ſpectat inducere formam, ut in generatione hominis, & in ipſa ſupernaturalium habituum infuſione obſervari videmus; ergo ut Deus augeat fidem peccatoris, neceſſarium eſt, ut diſpoſitio ſupponatur, quæ ad illud augmentum quodammodo cogat, cum meritum de condigno non intercedat. Dices, ſatis eſſe meritum de congruo. Reſpondeo, fortaſſe neque hoc inveniri in peccatore quoad hunc effectum: & ſaltem in actibus remiſſis certum eſt, non dari, ſed ad ſummum in intenſioribus, & ſolum quoad exceſſum, & ita illæ duæ rationes vel conjunguntur in ordine ad idem augmentum, vel in eandem moraliter coincidunt, ut in lib. 12. videbimus. Augeri poteſt fides in carente gratia ac adeo ſine merito de condigno

12 Sed inſtari poteſt juxta opinionem Durandi, & aliorum dicentium, habitus acquiſitos, etiam per actus remiſſos intendi, nam ſi hoc verum eſt, per actus remiſſos fidei, augebit Deus fidem infuſam peccatoris. Reſpondeo in primis, fortaſſe illam opinionem non eſſe veram, nec multum probabilem. Deinde dico, ut aliquo modo probabilis ſit, diſtinguendam eſſe duplicem intenſionem in habitibus acquiſitis, unam præbentem virtutem ad intenſiores actus promptius efficiendos, aliam dantem vim ad inferiores, vel æquales actus facilius præſtandos. De prima falſum omnino eſt, habitum acquiſitum augeri per actus remiſſos, ſeu non intenſiores, quia actus acquiſiti non facilitant per ſe, niſi ad actus ſimiles in ſpecie, & in gradu. Unde de altera probabilis eſt illa opinio, licet non facile explicetur, qualis ſit illa intenſio. In præſenti ergo clarum eſt, per actus remiſſos non augeri habitum fidei in facultate intrinſeca neceſſaria ad connaturaliter eliciendos actus intenſiores, quia ad hoc nulla eſt proportio in remiſſis neque illam eſſent effecturi, etiamſi tales actus poſſent efficere habitus infuſos, ergo neque Deus illam confert per tales actus non meritorios de condigno. Altera vero intenſio non habet locum in habitibus per ſe infuſis, quia non dant facilitatem operandi, ſed facultatem, & potentiam, ut in ſuperioribus viſum eſt, & ideo nullum ſupereſt augmentum, ad quod actus remiſſi fidei diſponant, & conſequenter nullum ratione illorum confertur. Inſtantia ſolvitur.

13 Ex his vero ſequitur aliud diſcrimen inter fidem, ac ſpem, & alias virtutes infuſas, quod fides, vel ſpes poteſt interdum eſſe intenſior, quam gratia, vel charitas, cæteræque virtutes, quod in eis inter ſe non contingit, ut diximus. Aſſumptum facile patet, quia fieri poteſt, ut fidelis peccator actus fidei valde intenſos eliciat, quibus fides multum augeatur, & poſtea remiſſe conteratur, & ideo gratiam, & virtutes minus intenſas recipiat. Et eadem ratione fieri poterit, ut fides ſit interdum intenſior ſpe, & e converſo, quia neutra intenditur dicto modo per actus alterius, quia id non faciunt per viam meriti de condigno, cum illud non habeant, nec per viam diſpoſitionis, cum unuſquiſque actus ſolus ad proprium habitum diſponat, poteſt autem peccator elicere actus magis intenſos fidei quam Diſcrimē aliud fidei, & ſpei, ab aliis virtutibus infuſis.

quod spei ergo potest habere habitum fidei intensiorem, sicut eadem ratione potest prius tempore habere habitum fidei, quam spei, si prius actum fidei, quam spei eliciat. Et similiter poterit habere intensiorem habitum spei, quam fidei, etiam si non possit habere habitum spei sine habitu fidei. Quia fides est fundamentum spei secundum substantiam suam non secundum intensionem. Quamvis enim quis nequeat habere actum spei sine actu fidei, nihilominus potest habere intensiorem actum spei, quam fidei: quia proposito per intellectum objecto, potest voluntas pro sua libertate magis conari ad suum actum, quam intellectus conatus fuerit, applicando tale objectum, ut per se notum videtur.

14 Sed inquiret aliquis, an e contrario possit gratia, & charitas esse intensior, quam fides, vel spes. *Dubium.* Quod pendet ex alia interrogatione, scilicet, an justus per actus aliarum virtutum mereatur augmentum fidei, vel spei. In quo puncto P. Vazq. disputat. 220. capite sexto numer. 56. dicit, fidem, & spem in homine justo non intendi, nisi per proprios actus, quia per alios non meretur justus augmentum fidei, vel spei, & illi habitus non augentur, nisi meritorie. Et hoc posterius supponit ex illo principio, quod non augentur physice per actus: alteram vero partem negantem charitati, & aliis virtutibus meritum augmenti fidei, & spei, nulla ratione, vel testimonio probat, solum insinuat, quod cum fides, & spes non sint connexæ cum charitate, sed possint esse sine illa, non est cur per actus illius meritorie augeantur, & a fortiori nec per actus aliarum virtutum, qui inferioris meriti sunt. Vel aliter, aliæ virtutes ideo sunt connexæ in augmento cum gratia, quia sunt veluti proprietates ab illa manantes, sed fides, & spes non ita comparantur ad gratiam, sed illam præcedunt, & sine illa manent; ergo non est, cur illi connectantur in augmento ac subinde actus charitatis non merebitur illarum augmentum. Denique addere possumus, fidem, & spem posse suis actibus per se augeri sine charitate, & ideo non est cur alienis actibus augeantur, alias melioris essent conditionis, pluribus enim modis augeri possent. Ex hoc ergo principio optime sequitur, posse gratiam, & charitatem esse intensiores fide in homine justo, qui paucos fidei, vel spei actus, plures autem aliarum virtutum efficit, ut est per se clarum. Estque hæc opinio probabilis. *Deciditur superius dubium juxta prædictam opinionem affirmativè.*

15 Nihilominus judico, probabilissime defendi, justum, per se loquendo, mereri per quoslibet actus meritorios augmentum fidei, & spei, sicut aliarum virtutum. *Probabilius est justum per quoslibet actus meritorios mereri augmentum fidei, & spei.* Ratio esse potest, quia licet fides non sit necessario connexa cum gratia, tamen gratia est necessario connexa cum fide (& idem est de spe) non potest enim gratia, vel charitas sine illis esse. Unde licet gratia non afferat secum fidem, quando illam invenit in subjecto, nihilominus de se illam secum affert & ideo illam etiam intendit quasi per resultantiam, si illam minus intensam recipiat. Sicut forma ignis secum affert totum calorem sibi necessarium, ut a se resultantem, si tamen aliquem calorem invenit in subjecto, tunc ille non resultat, tamen resultabit intensio ejus formæ accommodata. Sic ergo poterit justus mereri fidei augmentum, ut consequens augmentum gratiæ. Et favet, quod ex Concilio ponderavimus, quia justus meretur augmentum totius justitiæ, nam fides, & spes partes sunt justitiæ. Item favet, quod in principio, quando simul infunditur tota justitia, fides, & spes infunduntur proportionatæ gratiæ, & charitati; ergo etiam postea secundum eandem proportionem augentur, per se loquendo, quia si in habitu fidei, vel spei supponitur tanta intensio, vel major, quam sit in gratia, quæ de novo infunditur, nihil accrescet fidei, vel spei propter rationem datam. Et similiter si postea quando augetur gratia per meritum, adhuc supponitur æqualis, vel major intensio in fide, nihil ei addetur ratione talis meriti, quia id, quod addi poterat, & debebat, solum erat secundum commensurationem ad charitatem, & illud jam supponitur, quod est accidentarium, ut dixi. Quando autem fides non habet totum id, quod gratia connaturaliter postulat, tunc consequenter, ad ipsam gratiam semper augebitur. Et hoc supposito, facile concluditur, gratiam, & cæteras virtutes nunquam esse intensiores fide, & spe in statu virtutis, licet contrarium accidere possit in fide, & spe propter intensionem, quam habere possunt, cum sunt informes, nam illam non amittunt, cum formantur, nec in illa crescunt ratione gratiæ, donec gratia ad tantam intensionem perveniat, tunc autem nec ob eam causam impediuntur, quominus simul cum gratia ipsa augeantur. *Deciditur dubium juxta probabiliorem opinionem negativè.*

CAPUT V.

Utrum gratia viatoris possit semper augeri, vel in hoc aliquem terminum habeat?

1 Quæstio hæc similis est illi, quam Philosophi de qualitatibus naturalibus tractant, an terminentur ad maximum in intensione? *Status quæstionis.* Duplex autem terminus augmenti gratiæ in præsenti distinguendus est, unus cogitari potest ex natura rei, sicut in qualitatibus naturalibus reperitur, alius est ex ordinatione divina, id est, quoad gratiam, quam Deus hominibus, vel Angelis viatoribus communicare decrevit. Prius punctum disputavi late in tomo primo de Incarnat. disputat. 22. section. secund. & ideo brevissime hic illud expediam. Quatuor igitur sunt opiniones in hoc puncto. *De termino ex natura rei, 1. opinio.* Prima est, gratiam habere certum terminum augmenti tam secundum se, quam respectu cujuscunque subjecti capacis illius, ultra quem terminum augeri non potest, etiam de potentia absoluta. Ita sentiunt Scot. in 3. dist. 13. quæstion. 1. & ibi Durand. quæstion. 1. & in 1. dist. decimo septimo, quæstion. nona, & ibi Richard. Ægid. Carthus. de charitate disputantes, & Cajetan. 2. 2. quæst. 24. art. septimo, & tertia parte, quæstion. septim. artic. duodecimo, & quæst. decima, artic. quarto, Marsil. in 3. quæst. decima. Fundamentum esse potest, quia gratia est qualitas creata, & finita in essentia sua; ergo determinat sibi certum terminum perfectionis intensivæ, quia essentia finita tantum est capax proprietatis limitatæ; ergo ultra illam non potest crescere per quamcunque potentiam. *Primum fundament.* Neque refert, quod gratia sit participatio divinæ naturæ, nam hoc etiam habet omnis forma creata, & præsertim illa, quæ dicit perfectionem simpliciter, qualis est sapientia, justitia, &c. & nihilominus eo ipso, quod creata est, habet certum terminum, ratione cujus augeri non potest, quia habet perfectionem illam admistam imperfectioni, & limitationi. Secunda ratio esse potest, quia alias produci posset gratia infinite intensa, quod admittendum non est. *2. fundam.* Et sequela patet, quia si gratia non habet terminum, potest in infinitum intendi; ergo cognoscit Deus infinitos gradus gratiæ possibiles; ergo poterit illos producere in una, & eadem qualitate, erit ergo infinite intensa.

2 Secunda opinio est, gratiam quidem natura sua postulare certum terminum augmenti, ultra quem non potest connaturali modo, vel sine miraculo intendi, nihilominus tamen de potentia absoluta augeri sine ullo termino, & in quocumque subjecto. *2. opinio.* Hæc opinio solet tribui Divo Thomæ, sed re vera illam non docuit, sed solum dixit, gratiam, vel charitatem habere terminum *ex ordine divinæ sapientiæ*, non vero ex se. Refertur etiam Capreol. in 3. dist. 13. Sed ille fere idem dicit, quod Divus Thomas, ut videri potest in solut. ad 3. Aureoli. Pro eadem opinione citatur Soto. 1. Physicor. quæstion. quarta. Cujuscunque tamen sit opinio, prior ejus pars fundari potest primo in prima ratione prioris sententiæ. Secundo quia in anima Christi Domini fuit summa gratia, quæ esse potest secundum potentiam ordinariam; ergo fuit summa saltem ex natura ipsius gratiæ. *Fundamẽta secundæ opinionis.* Tertio quia alias gratia nunquam esse posset perfecta in natura sua, quia nunquam habere posset totam perfectionem sibi connaturalem. Altera vero pars probatur; tum quia non impli-

implicat contradictionem; tum etiam quia Deus potest aliquid facere supra rerum naturas; tum denique quia etiam qualitates naturales habent certum terminum augmenti secundum naturalem cursum, & nihilominus augeri possunt a Deo sine termino.

3 opinio. Vide D. Thomam in 3. d. 13. l. 11 q 1. ar. 3. q. 2.

3 Tertia opinio dicit, gratiam secundum se nullum habere certum terminum, neque connaturalem, neque simpliciter possibilem, nihilominus tamen in determinato subjecto non posse augeri, nisi usque ad certum gradum, etiam de potentia absoluta. Ita sentit Bonavent. in 1. dist. 17. 2. p. qu. ult. & citantur ibi Richard. art. 2. q. 4. & Ægid. qu. ult. & Carthus. quæst. 8. Idem sentit Bonavent. in 3. d. 3. art. 1. qu. 2. cum ait, animam Christi propter unionem ad verbum habuisse capacitatem majoris gratiæ, quam ulla creatura etiam nobilioris naturæ, & videtur loqui de potentia absoluta. Unde supponere videtur, in unaquaque natura esse capacitatem gratiæ usque ad certum terminum. Tenet etiam illam sententiam Cajetan. 3. p. quæst. 10. artic. 4. quoad visionem Dei, nam quoad lumen, & habitus primam sententiam aperte docet. Est autem hujus opinionis sensus, in homine, verb. grat. non posse augeri gratiam, nisi usque ad certum gradum, tamen in Angelo esse posse intensiorem, & quia inter Angelos est diversitas specifica, in unaquaque specie solum intendi posse usque ad certum gradum, semper tamen hunc gradum esse posse majorem in meliori natura. Et omisso fundamento prioris partis, de quo dicam statim, ratio posterioris partis est, quia capacitas uniuscujusque naturæ ad recipiendam gratiam, est finita, & limitata; ergo non potest illam recipere, nisi usque ad certum gradum; alias capacitas esset actu infinita, quia reciperet formam secundum infinitam latitudinem. Quia vero in nobiliori natura intellectuali est major capacitas ad gratiam, ideo etiam gratia ipsa potest semper augeri in nobiliori natura, & quia in ipsis naturis intellectualibus potest semper produci perfectior, & perfectior in infinitum, ideo in diversis subjectis poterit etiam gratia augeri in infinitum.

Fundamentum tertiæ opinionis.

Quarta & vera opin.

4 Quarta sententia est, gratiam neque in ordine ad potentiam Dei, neque ex natura sua, neque in aliquo subjecto capaci gratiæ habere certum terminum sed posse in infinitum augeri. Hæc est sententia Divi Th. 3. p. qu. 7. art. 11. & 12. & q. 10. art. 4. ad 3. & de charitate in 2. 2. qu. 24. art. 6. Vide illum in 4. dist. 4. qu. 2. art. 2. q. 1. ad 2. Idem tenet Gregor. in 1. dist. 17. q. 6. & ibi Ocham. q. 9. atque etiam Gabr. & in 3. dist. 13. quæstione unica art. 1. & 2. & idem sentit Capreolus ibi in solutionibus argumentorum, idemque sequuntur communiter alii Thomistæ, & moderni Theologi in 2. 2. & 3. p. locis citatis. Et mihi videtur verissima sententia, quam breviter probo, tres partes, seu propositiones illius sententiæ distinguendo, & sigillatim illas probando.

1. propositio, seu pars proximæ opinionis. Gratia nullum habet terminũ augmenti in ordine ad Dei potentiam absolutam.

5 Primum est, gratiam in ordine ad absolutam potentiam Dei non habere certum sui augmenti terminum. Et hæc pars optime probatur a secunda sententia in posteriori parte sua. Sed quia illæ rationes generales sunt, declaratur hic amplius ex propriis principiis, quia visio beatifica potest in infinitum augeri sine ullo termino; ergo & lumen gloriæ; ergo & gratia. Consequentiæ videntur evidentes tum a paritate rationis; tum etiam a fortiori, quia ex ea parte, qua omnes sunt qualitates creatæ, & omnes divini ordinis, est eadem ratio de omnibus: ex ea vero parte, qua visio fit ab intellectu creato, gratia vero, & lumen a solo Deo infunduntur, facilius videri potest, gratiam, vel lumen in infinitum augeri, quam visionem, quia in agendo limitationem habere videtur intellectus creatus, & ideo liberius, ut ita dicam, videtur Deus uti posse sua absoluta potestate, quando solus illa utitur, quam cum intellectui creato cooperatur. Ultra hoc vero est optima ratio, quia potentia, & habitus est propter actum; ergo si actus potest in infinitum crescere, etiam habitus, & potentia. Item visio beata, in quocunque gradu perfectionis fiat, potest fieri connaturali modo, quia hoc pertinet ad perfectionem beatitudinis; ergo potest fieri per habitum, seu potentiam proportionatæ intensionis, & perfectionis, alias quoad excessum non fieret connaturali modo; ergo sicut visio beata, ita & lumen gloriæ potest in infinitum augeri; ergo & gratia. Probatur hæc ultima consequentia, quia lumen comparatur ad gratiam, sicut potentia ad essentiam, & ideo servant inter se proportionem. Item quia eadem est ratio de charitate, quæ de lumine gloriæ, augentur enim cum proportione, & similiter idem est de gratia, & charitate inter se collatis. Superest solum probandum primum antecedens de visionis beatæ augmento sine finito termino. Id autem facile probatur, quia visio beata habet infinitum objectum, cui nunquam potest adæquari, cum nunquam possit esse comprehensiva, agimus enim de visione creata, quæ semper est finita, & propterea infinito objecto adæquata esse non potest; ergo quacunque visione data potest dari alia perfectior, & melius attingens objectum, & sic poterit in infinitum procedi, cum nunquam possit ad summum perveniri. Idemque argumentum fieri potest de actu amoris Dei creato, quo nunquam potest Deus diligi, quantum diligibilis est, & ideo semper, & in infinitum augeri potest.

2. propositio Prædictum augmentum semper est gratiæ cõnaturale.

6 Secunda propositio est, tale augmentum semper esse connaturale ipsi gratiæ. Quæ facile ostendi potest, fere idem argumentum applicando. Nam visioni beatificæ quodcumque augmentum erit maxime connaturale; ergo & lumini, & gratiæ. Consequentia probanda est eisdem rationibus factis. Antecedens vero patet, quia illud augmentum semper est maxime consentaneum tali objecto: ergo & ipsi visioni erit etiam connaturale, quia cum sit divini ordinis, & attingat Deum, prout in se est, quo melius attingit, eo majorem habet perfectionem sibi connaturalem. Secundo declaratur hæc pars in hunc modum, quia gradus possibiles sunt in infinitum; ergo non habet gratia, unde limitetur, sive determinetur ad certum gradum intensionis, tanquam sibi connaturalem; ergo quicumque gradus addatur, sive sit ut centum, sive in quocunque alio numero, tam naturalis est gratiæ, quam quicumque inferior, quia est ejusdem ordinis, & illam perficit cum eadem proportione, & cum modo maxime accommodato naturæ ejus.

Confirmatur ulterius secunda probatio.

7 Primum antecedens probatum jam est in superiori puncto, ubi ostendimus gratiam posse in infinitum augeri, nam hoc esse non potest, nisi gradus gratiæ in infinitum possibiles sint. Ulterius vero probatur, quia si in his gradibus datur terminus, vel oritur ex parte Dei, vel quatenus est essentia, quæ participatur per gratiam, vel ut est objectum, quod attingitur per habitus gratiæ, neutrum autem dici potest, quia sub utraque ratione Deus est infinitus, & nunquam adæquate participatur, licet attingatur per gratiam, vel habitus ejus, vel oritur illa determinatio ex parte alicujus agentis, vel formæ, cui sit connaturalis gratia, nam hinc solet oriri determinatio intensionis in qualitatibus naturalibus. Et hoc etiam dici non potest, quia gratia non habet in creatura principium connaturale, neque etiam habet aliud agens, cujus virtute naturali fiat, nisi Deum, ex parte autem Dei non potest esse illa limitatio, cum ejus virtus sit infinita. Vel tandem provenit illa limitatio ex parte ipsius formæ, quia creata est, sed hoc non obstante potest augeri in infinitum; ergo. Probatur minor quia hoc augmentum intra certam speciem non excedit limites creaturæ, ut etiam in creatura suo modo videre licet; ergo etiam non repugnat, quod tale augmentum sit connaturale alicui qualitati, præsertim divini ordinis, quæ singulari modo attingit Deum, & participat perfectionem ejus.

3 propositio Gratia non habet terminum augmenti in ordine ad subjectũ.

8 Tertia propositio est, hoc augmentum gratiæ non terminari ex parte subjecti, sed in quocunque subjecto capaci ejus posse in infinitum intendi, ac subinde habere locum in homine, & in quacumque natura intellectuali. Hoc probat Divus Thomas de charitate loco citato, quia quo ipsa charitas crescit, eo etiam crescit capacitas charitatis in eodem subjecto, quæ ratio est optima, loquendo de capacitate proxima, quæ habetur per proximam dispositionem ad gra-

gratiam ipsam, vel charitatem. Nam homo eo ipso, quod fit sanctior, eo est aptior ad magis diligendum Deum, & per majorem dilectionem fit proxime capax majoris sanctitatis. Difficultas autem contrariæ sententiæ procedebat de capacitate remota, & quasi radicali, quæ est in ipsa natura secundum se, hæc enim augeri non potest, nec mutari. De hac igitur capacitate ratio propria est, quia est capacitas obedientialis, & ideo de se extenditur ad omne id, quod non implicat contradictionem, in quo veluti adæquate respondet potentiæ activæ Dei in illam, vel ex illa tanquam ex potentia passiva. Neque hoc excedit limitatam perfectionem creaturæ, quia supra naturam ipsam, cui est congenita, solum addit non repugnantiam vel ex parte formæ, vel ex parte talis naturæ. Et hinc etiam fit, ut in hac capacitate æqualis sit natura humana Angelicæ; & ut ipsæ naturæ Angelicæ inter se sint in eadem capacitate æquales. Totumque hoc confirmatur optime argumento facto de visione beata: nam hæc fuit excellentior in anima Christi, quam in Angelis: imo etiam si Angeli in infinitum perfectiores, & cum perfectiori visione Dei crescerent semper cum proportione, usque ad quemlibet determinatum gradum, semper anima Verbo unita perfectius visura esset Deum; ergo & habitura esset perfectius lumen, & gratiam; ergo idem etiam potest facere Deus in anima non unita Verbo, nam unio non confert capacitatem remotam ad gratiam, sed proximam congruitatem.

Satisfit fundamētis aliarū opinionū. Ad 1 fundamentum 1. opinionis.

9 Ex dictis difficile non erit, fundamentis aliarum opinionum satisfacere. Ad primam rationem primæ opinionis dicitur, capacitatem intensionis in infinitum non esse contra, vel supra naturam qualitatis creatæ, præsertim ordinis supernaturalis, quia licet in essentia sit finita simpliciter, habere potest quandam infinitatem secundum quid, ratione cujus possit in infinitum augeri. Illa autem infinitas secundum quid in gratia sanctificante consistit in hoc, quod est participatio divinæ naturæ infinitæ, excellenti quodam modo superante omnem intellectualem naturam, etiamsi in infinitum magis, & magis perfecta in sua essentia producatur. Unde etiam habet gratia, ut nulli substantiæ intellectuali creatæ possit esse connaturalis: quia habet quendam modum participandi divinam naturam secundum propria ejus, longe altiori modo, quam substantia creata ex vi naturæ suæ postulare possit. Et idem modus infinitatis in lumine gloriæ, & charitate invenitur. Potestque in eis specialiter explicari ex parte objecti infiniti, quod respiciunt, prout in se est, & nunquam illi adæquari possunt, & ideo semper sunt majoris perfectionis, & intensionis tam in se, quam in actibus suis. Quæ ratio ad fidem etiam, & spem suo modo applicari potest, quia etiam Deum habent pro immediato objecto. De cæteris autem virtutibus infusis, licet ex parte objecti proximi non videantur augmentum illud postulare, nihilominus ut illius sint capaces, etiam ex natura sua, satis est, quod consequantur gratiam habentem illam perfectionem, nam ad illam proportionem servant. Unde ad instantiam de aliis formis creatis, quia etiam sunt participationes divinæ naturæ. Respondetur in primis esse participationes longe inferioris modi, & rationis, ut in libro 6. explicatum est, & ideo non esse de illis eandem rationem. Deinde dico, si sermo sit de formis substantialibus, illas non esse intensibiles intra eandem speciem, & ideo non recte adduci in exemplum intensionis, quia participant divinam perfectionem indivisibili modo, & ideo non solum in infinitum, verum neque per unum gradum augeri possunt, sed tantum variari in perfectione entitativa, seu specifica, quia potest una forma substantialis esse perfectior alia, & in illo modo augmenti etiam potest in infinitum procedi. Si vero sit sermo de accidentali forma intensibili prout est qualitas, sic est differentia inter qualitates mere naturales, & supernaturales, quod illæ sunt commensuratæ alicui formæ substantiali mediate, vel immediate, & ideo certum terminum augmenti connaturalis sibi determinant, gratia vero nulli naturæ creatæ commensuratur, sed tantum divinæ, & ideo nullum habet connaturalem terminum. Et nihilominus probabile est, Deum posse intendere in infinitum, etiam naturales qualitates, quia in eo non illarum naturalis capacitas, sed divina potentia cum non repugnantia ex parte ipsius rei spectanda est. Denique ad instantiam de perfectionibus simpliciter, ut sunt sapientia, justitia, &c. respondetur, ut sunt perfectiones simpliciter, abstrahere a creatis, & in creatis rationibus suis, & ideo ut tales sunt, habere illimitationem quandam, quam positive (ut sic dicam) & complete habent in natura increata. Prout vero existunt in substantiis creatis, eisque sunt connaturales, jam non sunt perfectiones simpliciter, sed habent admixtam imperfectionem, & ideo unaquæque illarum habet limitatum terminum augmenti intensivi juxta capacitatem naturæ, cui est connaturalis. At vero istæ perfectiones prout speciali modo participantur per gratiam, & virtutes illi proportionatas, licet in essentia habeant terminum, & limitationem, quia creatæ sunt, intensionem illam non habent, quia non commensurantur naturæ creatæ, sed divinæ, & illi nunquam adæquantur.

10 In secunda ratione illius opinionis petebatur quæstio, an gratia, vel charitas possit a Deo fieri infinite intensa? sed illa magis Philosophica est, quam Theologica, eamque sufficienter tractavi in citato loco de Incarnatione, ideoque illam omitto. Et breviter ad argumentum nego sequelam. Nam eo ipso, quod gratia non habet terminum in intensione sua, non potest tota possibilis simul produci, quia omnis productio creata requirit determinatum effectum. Et ita licet Deus simul cognoscat omnes gradus gratiæ possibiles, nihilominus etiam cognoscit, omnes illos non esse simul producibiles, sed solum in infinitum magis, ac magis sine ullo termino. Quod in gratia habet etiam specialem rationem, quia nunquam potest adæquate participare intellectualitatem divinæ naturæ, quantum participabilis est, neque est capax luminis, quo videatur Deus, quantum visibilis est, aut charitatis, qua diligatur Deus, quantum diligibilis est, ideoque nec potest infinita simpliciter procreari. Ad secundum fundamentū ejusdem 1 opinionis.

11 Fundamenta secundæ sententiæ, quæ secundam partem de augmento in infinitum suadent, admittimus: quæ vero priorem partem, in qua hæc sententia cum præcedenti convenit, confirmant, facile expediuntur. Primum enim solutum jam est. Ad secundum dicimus, gratiam Christi fuisse summam in intensione, non ex natura sua, quia nimirum illum tantum gradum connaturaliter postulet, sed ex ordine divinæ Sapientiæ, ut in loco allegato tractatum est. Ad tertium respondetur, non recte inferri gratiam nunquam esse perfectam, omnis enim gratia in quocunque gradu est perfecta simpliciter, non est tamen summe perfecta, & hoc solum sequitur de quacunque gratia creata, si summa intelligatur vel in ordine ad omnipotentiam Dei, vel in ordine ad capacitatem ipsius gratiæ sibi etiam connaturalem. Neque illud est inconveniens, quia id spectat ad gratiæ excellentiam, & quandam illimitationem. Neque etiam propterea dicendum est, omnem gratiam de facto creatam esse semper in statu præternaturali, & positive imperfecto: nam hoc magis dici posset de omni gratia non summe intensa, si gratia certum gradum summum natura sua postularet: quia vero in infinitum de se augeri potest, ideo nullum gradum certæ intensionis ut sibi debitum postulat, licet illius sit capax, & ideo licet negative dici possit imperfecta, id est, non summe perfecta, non potest dici, esse positive imperfecta, tanquam carens perfectione sibi debita, aut in statu præternaturali existens. Secundæ opinionis fundamēta expediuntur.

12 In tertiæ denique sententiæ fundamentis, priorem partem de illimitatione gratiæ secundum se admittimus, ad aliud vero de termino ex capacitate subjecti, jam responsum est. 3. Item opinionis.

CA-

CAPUT VI.

Utrum justi in hac vita possint semper in gratia crescere, & intra quem terminum?

Arguitur pro affirmante parte.

1 EX dictis in capite præcedenti sequi videtur, posse justum in hac vita semper in gratia crescere sine ullo termino. Quia ex parte gratiæ nullus terminus assignari potest, ut ostensum est, neque etiam ex capacitate hominis, quia hæc etiam indifferens est ad omnem gratiam quantumcumque intensam; ergo simpliciter est in potestate hominis augere gratiam suam ultra omnem designatum terminum. Probatur consequentia, quia non superest aliud caput, ex quo possit talis terminus limitari. Probatur, quia si ex aliquo, maxime ex parte agentis, ex illo autem assignari non potest, quia causa efficiens gratiæ augmentum, est Deus, at Deus non habet terminum in potestate augendi gratiam. Dices, Deum quidem augere gratiam, non tamen sine homine cooperante, & vires hominis ad agendum esse limitatas. Sed contra, nam vires principales, per quas homo ad augmentum gratiæ cooperatur, sunt vires gratiæ, vel sunt vires ipsiusmet Spiritus Sancti operantis in homine, & per hominem, & ita sunt infinitæ: vel si dicantur esse aliqua auxilia creata, etiam in illis non est terminus, sed possunt augeri in infinitum, non solum extensive per successionem temporis, & multiplicationem auxiliorum, in quo potest assignari terminus, juxta mensuram vitæ hominis, sed etiam intensive, quod ad rem maxime facit. Quia potest Deus viatori dare auxilium, quo pro eodem tempore, vel momento magis, ac magis intense diligat Deum, nec in hoc potest assignari terminus, sed in infinitum procedi potest; ergo viator potest magis, ac magis intense diligere Deum in via sine termino, qui assignari possit; ergo eodem modo potest crescere in gratia. Responderi potest, ut homo possit ita crescere in gratia non satis esse, quod Deus possit hæc dare auxilia, sed necessarium esse, ut velit, & quod illa det, vel saltem offerat ex parte sua. Sed contra, nam hinc corroboratur difficultas, quia Deus nemini denegat gratiam suam, nec per ipsum stat, quominus homo magis, ac magis sine ullo certo termino Deum diligat, ergo Deus ex se ad hunc modum augmenti sufficiens confert auxilium; ergo homo absolute potest hoc modo crescere in gratia sine ullo termino finito, qui designari possit.

Arguitur pro negante ostensive.

2 In contrarium vero est, quia terminus gratiæ in via, & gloriæ in patria unicuique præfixus est in divina præscientia, & prædestinatione, non potest igitur excedere terminum illum. Non repugnat autem ad illum operando in via pervenire; ergo licet homo diutius vivat, non poterit in gratia crescere. Accedit, quod ex contrario dogmate multa sequuntur absurda. Primum est, posse quemlibet justum ita crescere in gratia, dum vivit, ut tandem gratiam tam perfectam obtineat, quanta est perfectio gratiæ Christi, quod est absurdissimum. Sequela patet, quia intensio habitualis gratiæ Christi Domini est simpliciter finita, ut supponimus, inter finita autem inæqualia potest perveniri ad æqualitatem, si id, quod est finitum augeatur aliquo tempore, addendo semper æquales, vel majores partes, seu gradus; ergo hoc modo poterit gratia puri hominis justi pervenire ad intensionem gratiæ Christi, vel majorem, quia gratia augetur per partes æquales, vel majores, & non per partes proportionales, ut est per se notum, nam possunt multiplicari opera ejusdem meriti, vel etiam majoris. Secundum inconveniens huic simile est, quod omnes possent crescere usque ad sanctitatem Virginis, vel Apostolorum. Ac proinde omnes possent ad æqualem, vel quemcumque gradum gratiæ ascendere. Tertium inconveniens est, quod posset viator ad majorem gratiæ intensionem pervenire, quam sit in aliquo comprehensore, ut facile probari potest argumento facto de gratia Christi, consequens autem falsum est, & contra illud Pauli 1. Corinth. 13. *Cum essem parvulus, loquebar, ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus, postquam autem factus sum vir, evacuavi, quæ erant parvuli*; ubi statum viæ, & patriæ comparat statui pueri, & viri, ut significet, quam sit inferior perfectio viæ perfectioni patriæ: unde ad Philip. 3. de se dicit: *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim, sequor autem, si quomodo comprehendam*. Unde colligunt Theologi, nunquam posse charitatem viæ æquari charitati patriæ. Et videtur tradi in Clement. *Ad nostrum*, de Hæret. & Augustin. libro tertio contra duas Epistol. Pelagian. cap. 7. dicente: *Quam est insana superbia nondum esse æquales Angelis Dei, & putare se jam posse habere justitiam æqualem Angelis Dei*. Unde idem Augustinus, quia in libro de Moribus Ecclef. cap. 21. charitatem viæ vocaverat plenam, in libro primo Retract. cap. 7. id emendat, dicens: *Melius diceretur syncera, quam plena. Ne forte putaretur, charitatem Dei non futuram esse majorem, quando videbimus facie ad faciem*.

Et ab incommodis.

3 Propter hæc incommoda vitanda, & præsertim primum, Begardi, & Beghini dixerunt, pervenire justos in hac vita ad certum terminum gratiæ, ultra quem, nec mereri amplius, nec crescere possunt. Ita referunt in dicta Clement. *Ad nostram*. Sed isti hæretici errarunt, nescientes distinguere inter futurum, & possibile, nec inter potentiam, seu impotentiam simpliciter, seu compositam. Oportet autem hæc accurate distinguere, ut tria concilientur, quæ in hoc puncto videntur repugnantia, & tamen certa sunt. Unum est, quod simpliciter, & absolute loquendo, possit justus, dum in via permanet, in gratia crescere. Aliud est dari aliquem terminum gratiæ extrinsecum, ad quem justi homines, non solum non pervenient, verum etiam, ne pervenire possunt. Tertium est, dari aliquem terminum gratiæ, ad quem justus aliquis pervenire potest, absolute loquendo, nunquam tamen perveniet, neque in sensu aliquo composito pervenire potest. Prius ergo hæc tria probabimus, deinde facile rationibus dubitandi satisfaciemus.

Quo pacto hæretici quidam prædicta incomoda vitare studuerint.

Tria consideranda ad resolutionem præsentis quæstionis.

4 Dicimus ergo in primis, hominem justum, dum vivit, semper posse in gratia crescere, si velit. Hæc assertio absolute loquendo, de fide est. Primo ex Scriptura Ecclef. 18. *Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum*. Ubi de secunda justificatione, quæ per augmentum gratiæ fit, sermo est, ut Concilium Tridentinum exponit, & illa supponitur posse durare usque ad mortem, ut satis verbum illud ostendit: *Ne verearis*. Idem clare probatur ex verbis Proverb. 4. *Justorum semita sicut lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem*. Ubi sapiens nullum terminum ponit hujus augmenti, nisi perfectum diem, qui tantum erit post hanc vitam, quia in hac per fidem ambulamus, & peregrinamur a Domino; ergo quamdiu hæc vita durat, est tempus crescendi. Et adjungi potest illud Ecclef. 9. *Mortui nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedes*. Nam per argumentum a contrario optime colligitur ante mortem semper esse locum merendi. Idem significatur in illo Psalm. 83. *Ibunt de virtute in virtutem, videbitur Deus Deorum in Sion*. Nam terminus hujus itineris, quod crescendo de virtute in virtutem peragitur, est beata visio, ut partim Basilius, partim Augustinus ibi expendunt. Item Apocalyp. ultim. *Qui justus est, justificetur adhuc*. Hæc enim absoluta monitio ad omnem justum indifferenter pertinet, semper ergo a quolibet viatore impleri potest, sicut e contrario, quod ibi de peccatore dicitur: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*, a quolibet committi potest. Paulus etiam ad Ephes. 4. dicit, dedisse Deum Pastores, & Doctores, &c. *Ad consummationem sanctorum, in opus ministerii in ædificationem corporis Christi, donec occurramus, &c.* & infra. *Veritatem facientes in charitate crescamus, &c.* Ubi hoc etiam monet: *Donec occurramus*. Et hic addi possunt omnia, quibus cap. 1. 2. & 3. ostendimus, gratiam justorum per bona opera augeri, nam illa omnia absolute, ac indefinite pro tempore hujus vitæ loquuntur.

Assertio 1 Justus potest in gratia semper crescere.

5 Secun-

1. Ex Conciliis.

5 Secundo definita eſt hæc veritas contra errorem ſupra relatum in Concilio Vienn. ut habetur in dicta Clement. *Ad noſtrum*. Sumitur etiam ex Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 10. quatenus abſolute, & ſine limitatione docet, juſtos ſervando mandata, & virtutes operando, in gratia creſcere. Nam licet non addat, uſque ad mortem, vel quamdiu hic vivunt, tamen non deſignando alium terminum, nullum alium eſſe ſupponit, quia cum obſervatio mandatorum, & ſtudium bene operandi nullum alium habeat terminum, ita neque tempus in gratia creſcendi. In cap. vero 16. expreſſe dicit: *Bene operantibus uſque in finem*, proponendam eſſe vitam æternam, ut præmium, &c.

2. Ex Patrum traditione.

6 Tertio eadem eſt Patrum traditio, ex quibus plures refert Gratianus in Decreto de Pœniten. diſtin. 2. quibus addi poſſunt Leo Papa ſermon. 2. Quadrag. dicens: *Hæc eſt perfectorum vera juſtitia, ut nunquam præſumant ſe eſſe perfectos, ne ab itineris nondum finiti intentione ceſſantes incidant in deficiendi periculum, ubi proficiendi depoſuerint appetitum*. Hieronym. in cap. 9. Eccleſ. circa illa verba: *Melior eſt canis vivus Leone mortuo. Peccator* (inquit) *vivens melior eſſe poteſt Leone mortuo, ſi voluerit in ejus tranſire virtutes*. Proſper. lib. 1. de Vita contemplativa cap. 8. & 9. & in lib. Sentent. Auguſtin. ſentent. 102. *In hac vita, quæ tota tentatio eſt, in ſublimiſſimis ſanctis non apprehenditur illa perfectio, cui non ſuperſit aſcenſio*. Quæ ſententia aperte ſumitur ex Auguſtini doctrina ſerm. 15. de Verb. Apoſt. ubi inter alia circa finem, exponendo, quomodo Paulus interdum ſe perfectum, interdum non perfectum vocet, ait: *Perfecti viatores, nondum perfecti poſſeſſores. Et noveritis, quod perfectos viatores dicat, qui jam in via ambulant perfecti viatores ſunt*; & infra: *Dicite, quid eſt ambulare? Breviter dico proficere*; & infra: *Si dixeris ſufficit, & periſti. Semper adde, ſemper ambula, ſemper profice*. Similia habet enarrat. in Pſalm. 69. circa finem, & latiſſime lib. 3. contra duas Epiſtol. Pelag. cap. 7. & lib. de Natur. & grat. *Proficientium eſt* (inquit) *via, quamvis bene proficientes dicantur perfecti viatores*. Et lib. 2. de Peccat. merit. cap. 15. ait, poſſe hic aliquem dici perfectum: *Non quia non ſit jam quo proficiat, ſed quia ex maxima parte proficit*. Et videri etiam poteſt Epiſt. 29. ad Hieronymum verſus finem, & Gregor. homil. 15. in Ezechiel ponderans verba Proverb. 4. ſupra citat. & Bernard. Epiſt. 91.

3. Ex tandē ratione.

7 Ultimo addi poſſunt rationes. Præcipua eſt, quia in homine juſto, quamdiu hic vivit, & aptus eſt ad operandum, inveniuntur omnia requiſita ad bene, ac meritorie operandum; ergo ad proficiendum in gratia; ergo ſemper poteſt proficere, quamdiu hic vivit. Conſequentiæ ſunt evidentes, quia oſtenſum eſt, juſtum per ſua opera, & merita in gratia proficere. Antecedens autem probatur, quia in homine juſtificato ſupponitur ſtatus libertatis, & fidei, ac gratiæ, cui ex parte Dei non deeſt auxilium ad bene operandum, ſi velit, quia ſicut Deus ex ſe non deſerit juſtos ad perſeverandum, ſi ab eis non deſeratur, ita non deeſt ad proficiendum per bona opera, ſi per ipſos non ſtet; hæc autem poteſtas bene operandi ex gratia toto vitæ tempore durat; ergo & poteſtas proficiendi. Semper autem ſupponenda eſt naturalis diſpoſitio ad utendum ratione, quia ſi homo fiat amens, vel dormiat; tum certe non poterit proficere, ſed pro tunc, tanquam non utens ratione cenſetur. Dici autem poteſt, pro tunc non poſſe mereri, tunc autem poſſe quaſi remote ſi a corporali illo impedimento liberetur. Sicut etiam tunc obligatur præceptis, non tamen, ut pro tunc illa impleat. Unde confirmatur, nam quamdiu juſtus vivit, obligatur præceptis, & illa poteſt implere; ergo & in gratia creſcere, quia per obſervationem mandatorum gratia augetur. Tandem peccator, dum vivit, ſemper poteſt in maculis peccatorum proficere, cur ergo non poterit juſtus in gratia creſcere, cum neque ſit prioris conditionis, neque illi deſint vires gratiæ ad bene agendum, ſicut alter habet vires liberi arbitrii ad peccandum.

Accedit optima confirmatio.

8 Nihilominus addimus ſecundo, aliquem eſſe terminum intenſionis, ſeu augmenti gratiæ, ut licet ſit finitus, non poſſint juſti ſecundum ordinariam potentiam ad illum perfectionis gradum pervenire. Hoc etiam eſt certum, & probatur optime argumentis ſecundo loco propoſitis. Et ratio a priori eſt, quia augmentum hoc non ſit niſi juxta vires gratiæ, & auxilia, hæc autem non dantur hominibus ſine menſura, ſed juxta certam legem a Deo ſtatutam; ergo potentia creſcendi, quæ ex illis conſurgit, limitata eſt, ad aliquem certum terminum, ſaltem extrinſecum, ad quem pertingere non poteſt. Et declaratur aliter, quia Beata Virgo, verbi gratia ut poſſet creſcere uſque ad tantam perfectionem, neceſſe habuit talibus auxiliis, & ſingularibus prærogativis, quæ ſecundum ordinariam legem aliis hominibus non dantur, nec dabuntur unquam; ergo abſolute loquendo non poſſunt cæteri juſti ad illum augmenti terminum pervenire: Quia neque propriis viribus poſſunt, neque ex parte Dei offerunt auxilia etiam ſufficientia ad tam excellens augmentum promerendum. Quapropter optime poteſt illa gratia Virginis aſſignari ut terminus extrinſecus augmenti gratiæ reſpectu omnium aliorum hominum, imo etiam Angelorum. Neque propterea aſſero, illum eſſe terminum, quem Philoſophi vocant, *minimum quod non*, quia nihil de hoc certo affirmare poſſumus: ſed hoc ſolum, quod in cæteris non eſt, nec fuit, nec erit poteſtas illuc perveniendi: fortaſſe tamen neque gradum multo inferiorem conſequi potuerunt. Quia ſupremi Angeli, & homines multum ab illa altitudine diſtant.

Aſſertio 2. Datur aliquis terminus definitus augmenti gratiæ, ad quem de potentia ordinaria pervenitur.

9 Unde obiter intelligi poteſt, hunc terminum non eſſe eundem reſpectu omnium juſtorum. Nam reſpectu omnis puræ creaturæ ſola intenſio gratiæ Chriſti eſt terminus, ad quem cæteri homines nec pervenire, nec appropinquare poſſunt. Et ille ſolus terminus poteſt aſſignari de facto reſpectu gratiæ Virginis, quamvis cogitatione poſſint multi alii termini medii deſignari, nam abſolute poſſet dari gratia major, quam ſit gratia Virginis, & ad æqualitatem gratiæ Chriſti non perveniat; tum ratione Philoſophica, quia inter duas quantitates inæquales ſemper dari poteſt medium; tum etiam, quia gratia Chriſti non in uno, vel altero gradu, ſed in pluribus gratiam Virginis excedit, ut nunc ſuppono. At vero reſpectu cæterorum omnium juſtorum non ſolum Chriſti gratia, ſed etiam B. Virginis deſignari poteſt ut terminus extrinſecus, & univerſalis reſpectu omnium, ob rationem jam dictam. Inter alios vero juſtos diſtingui poſſunt duo ordines, unus eſt eorum, qui electi ſunt ad ſingularem excellentiam gloriæ, & ſanctitatis, quam nec per generalia auxilia gratiæ, tam efficacia, quam efficientia, nec per privilegia, favores, aut extraordinaria ſubſidia, quæ licet non omnibus, ſaltem multis concedi ſolent, conſequi potuiſſent, in quo ordine annumerari poſſunt Apoſtoli, Joannes Baptiſta, & inſigniores Prophetæ, & fortaſſe plures ex aliis excellentioribus ſanctis: in alio vero ordine reliquos omnes juſtificatos, & prædeſtinatos conſtituo. Reſpectu ergo Sanctorum prioris ordinis, præter Chriſtum Dominum, ſolam Virginem, ſeu perfectionem gratiæ ejus, poſſumus ut extrinſecos terminos augmenti gratiæ ipſorum aſſignare: nam inter ipſos non poſſumus cum fundamento aliquem terminum ſimilem aſſignare, nam pendet ex divina ordinatione, variiſque privilegiis gratiæ ſanctificantis his ſanctis conceſſis, quorum ponderator ſolus Deus eſt, & cui ipſe conceſſerit. At vero reſpectu juſtorum ſecundi generis dicere poſſumus, ultra Chriſtum, & Virginem, gratiam conſummatam cujuſcumque Sancti primi ordinis eſſe terminum extrinſecum augmenti gratiæ reſpectu omnium Sanctorum ſecundi ordinis, & infimum ſanctum primi ordinis eſſe quaſi minimum terminum, ad quem totus ſecundus ordo pervenire non poteſt, ob rationem dictam, quod illi ſecundo ordini non dantur auxilia gratiæ ad tam inſigne augmentum ſufficientia. De Sanctis vero, ſecundi ordinis inter ſe collatis nihil certi dicere poſſumus, ob rationem jam tactam.

Gratia Chriſti eſt terminus ad quem cæteræ creaturæ, nec appropinquare quidem poſſunt.

Assertio 3 In singulis justis datur aliquis terminus gratiæ in sensu composito, nō in diviso.

10 Tertio addimus, in omnibus, & singulis justis dari aliquem terminum gratiæ, ad quem in hac vita pervenient, & ultra quem non crescent, nec in sensu composito crescere possunt, licet simpliciter, seu in sensu diviso possint. Hæc assertio sola indiget explicatione, & intelligentia. Fundatur enim in prædestinatione divina, in qua præordinatæ sunt, & numeratæ omnes hominum sortes: in illa ergo prædestinatione certum, & infallibile est, ad quem gradum maximum gratiæ justus in hac vita crescendo perveniet; ergo ille terminus talis in unoquoque est, ut infallibile sit, neminem ultra illum esse profecturum: & hoc tam est verum in prædestinatis simpliciter ad gloriam, quam in prædestinatis secundum quid ad gratiam, & augmentum ejus in hac vita obtinendum, & non ad perseverantiam in illa. Quia non minus certa, & infallibilis est prædestinatio Dei in istis, quam in illis. Unde vera erit assertio in utrisque, sive prædestinatio ante prævisionem omnium meritorum facta sit ad determinatum gratiæ, & gloriæ terminum certum ex sola voluntate prædefiniente, ut de prioribus simpliciter prædestinatis longe probabilius creditur: sive prædestinatio ad certum gradum gratiæ facta sit ex præscientia, sicut de posterioribus non electis ad gloriam minus est improbabile, licet fortasse non verum. Sed ad præsens nihil refert, quia non minus infallibilis est prædestinatio ex præscientia, quam ante illam, & ideo ad præsens punctum illa diversitas non refert. Et hinc satis explicata, & probata manet secunda pars de impotentia in sensu composito. Nam posita præscientia, vel prædestinatione talis termini, impossibile est cum illa simul poni, quod ultra illum terminum augmentum gratiæ in tali persona procedat, ut est ex principiis omnibus satis notum.

Pro explicando sensu diviso, ad suadendo permittuntur aliqua.

11 Majori explicatione indiget altera pars, quæ in hoc fundatur, quod regulariter loquendo, & secundum ordinariam legem, nullus est justus, qui aliquando, vel sæpe non deficiat aliquantulum in respondendo divinæ vocationi sufficienti, & in consentiendo illi, seu cooperando cum illa, vel nullum conatum ex parte sua adhibendo, & consequenter resistendo, ne sufficiens gratia effectum habeat, vel minus conando, quam cum eadem gratia posset, & consequenter faciendo, ut gratia illa ad plus sufficiens, minus efficax sit. Nam quod hoc sit in potestate liberi arbitrii, in libr.3. & 5. satis ostensum est. Quod autem in omnibus, & singulis regulariter ita contingat, & experientia ipsa satis docet, & magnum habet fundamentum in humana fragilitate, & conditione, & moraliter sequitur ex suavi, & ordinaria providentia Dei. Expedit enim, ut ordinarie sit universalis, & communis etiam in genere gratiæ, hæc autem de se indifferens est; ut interdum sit congrua, interdum non congrua his, vel illis personis, pro his, vel illis actibus. Nec tenetur Deus negare alicui vocationem, seu inspirationem, quam prævidet non futuram illi congruam, cum sæpe per media ordinaria gratiæ tales inspirationes etiam in electissimis oriri possint, & non expedit, ut Deus illas specialiter impediat, neque etiam ut semper illas specialiter juvet, ut congruæ sint, & fructu non evacuentur. Unde rarissimum esse credo hoc privilegii genus, solumque de Beatissima Virgine cum omni certitudine id possum affirmare, de aliis vero minime præsertim pro toto tempore vitæ, & de omnibus, ac singulis actibus, vel inspirationibus divinis. Quamvis non negem, potuisse Deum hoc beneficium aliis conferre, & mihi non constare, an cum aliquo alio homine ita fecerit. Nam de Angelis satis probabile est, omnes Sanctos Angelos adæquate cooperatos esse vocationi, & auxilio divino sibi oblato, sicut e contrario mali tota sua potestate illi restiterunt, quia Angeli juxta modum suæ naturæ in eo quod se determinant, secundum totam suam potestatem operantur, unde quia illorum uno, vel paucis actibus terminata est, ideo probabile est terminum gratiæ suæ prædestinationi adæquatum, fuisse etiam adæquatum suæ potestati proximæ, quam per auxilia gratiæ receperunt, secus vero est de hominibus, qui, & longo tempore, & multis actibus operantur salutem, & in suis operibus magnam habent varietatem, ratione cujus etiam qui justissimi sunt, regulariter in termino viæ non perveniunt ad totum augmentum gratiæ, quod pensatis omnibus auxiliis ipsis per discursum vitæ collatis, illis adæquate cooperando consequi possent.

12 Ex hoc ergo principio manifestissime sequitur pars proposita, nam omnes justi in fine vitæ consequuntur augmentum gratiæ in eo termino, quem Deus prædestinavit, vel futurum prævidit, & tamen simpliciter loquendo, & nulla facta suppositione, illi habuerunt potestatem in discursu vitæ plus proficiendi; ergo simpliciter, & in sensu diviso semper possunt magis in gratia crescere, quam crescunt, vel in tota vita crescent. Neque hoc mirum videri debet, nam etiam reprobi non consequuntur gloriam, quam simpliciter consequi potuissent, quid ergo mirum, quod prædestinati non tantam gratiam, vel gloriam, quantam consequi possent, consequantur. Item illi etiam justi, qui in gratia crescunt pro aliquo tempore, & tandem cessant, & gratiam amittunt, potuissent non cessare, & usque ad mortem crescendo in illa pervenire; ergo etiam fieri facile potest, ut illi, qui in gratia perseverant, potuerint in ea plus proficere, quam profecerunt. Denique per se notum est, multa fieri posse secundum legem ordinariam, quæ non fient, & multa esse possibilia secundum causas proximas præcipue liberas, quæ secundum prædestinationem non fient. Imo aliqui putant, posse justum, & prædestinatum pro aliquo tempore habere majorem gratiam quoad intensionem in hac vita, quam postea habebit in gloria, ut si merita mortificata non integre reviviscunt, & tamen sine ulla dubitatione possent illi justi in illa priori majori gratia perseverare; ergo terminus gratiæ, ad quem homo est simpliciter prædestinatus, potest esse minor, quam ille, quem per vires gratiæ consequi potuisset. Quod si interroges, an in unoquoque homine designari possit terminus maximus gratiæ, ad quem simpliciter, & sensu diviso posset pervenire? Respondeo vere, & in re ipsa dari talem terminum, quia definita sunt omnia auxilia gratiæ, quæ Deus unicuique hominum in discursu vitæ ipsius daturus est, & aliquis est effectus augmenti gratiæ, quod per illa omnia simul sumpta posset homo, illis semper adæquate cooperando, consequi. Hunc vero terminum in unoquoque solus Deus cognoscit, vel cui ipse revelaverit, quia solus potest cognoscere, & ponderare omnia auxilia unicuique destinata, & efficaciam eorum cum adæquata hominis cooperatione ponderare.

Probatur jam assertio de sensu diviso.

Dubii decisio.

13 Ex his facile est ad rationem dubitandi respondere. Ad priorem enim partem respondemus, probare quidem primam assertionem, & non obstare secundæ, nam quatenus adversus illam dirigitur, recte ibi responsum est usque ad ultimam replicam. In qua falsum est, quod sumitur, nimirum Deum dare, vel offerre ex se omnibus viatoribus auxilia sufficientia ad ipsum diligendum intensius, & intensius sine ullo certo termino, vel ad alia similia opera facienda in quacumque perfectione, vel multitudine possibili homini pro vitæ suæ discursu. Oppositum enim in tertia assertione declaravimus. Cum autem dicitur Deus nemini denegare gratiam suam, verum est de gratia sufficiente, vel ordinarie etiam superabundante respectu justorum, non tamen de quacumque simpliciter possibili, nec de quacumque nimium perfecta, sed unicuique secundum gradum, & statum suum. Et nihilominus de omnibus vere dici potest, per Deum non stare, quominus sanctiores esse possint, quam fiant de facto, quia nullus, nisi ex singulari privilegio, de facto sanctificatur, quantum posset, ut in ultima parte assertionis declaravi.

Respondetur arg. pro parte affir. initio capitis.

14 Ad rationem principalem secundo loco positam quæ contra primam assertionem præcipue procedit, videlicet, quia posset homo ad totam gratiam, ad quam est prædestinatus pervenire, & tunc jam non posse amplius crescere, respondent aliqui, negando, posse hominem in via consequi totam gratiam, ad quam est prædestinatus, quia semper in patria habet intensiorem. Sed non est necessaria responsio, quia

Ad arg. pro parte negante quid respondeant aliqui.

rem

rem sumit incertam, vel fortasse falsam, quia probabilis est sententia affirmans, non habituros beatos in beatitudine intensiorem gratiam, quam fuerit maxima, in qua inventi sunt in instanti mortis suæ. Imo Vega lib.15.in Trident. cap.11. inter quosdam errores hunc numerat: *Gloria patriæ exuperat gratiam viæ*. Sed immerito vocat errorem, est enim res sub opinione constituta, imo ex multis opinionibus pendens, ut partim visum est tractando de augmento per actus remissos, & iterum in materia de Merito videbimus. Præterea illa responsio non satisfacit, quia licet demus in eadem persona semper esse intensiorem gratiam in patria, quam in via, nihilominus gratia viæ habet in prædestinatione divina suum terminum, & de illo urgeri potest argumentum. Respondeo ergo in primis juxta dicta, hominem simpliciter posse in vita

Quid rectius respondendum.

plus gratiæ mereri, quam de facto in via consequatur, & ideo adhuc post acquisitum illum terminum, si vivat, posse crescere simpliciter, in sensu diviso, de facto tamen non crescet, quia Deus ita prævidit, noluitque dare auxilia congrua ultra illum terminum, quod non tollit absolutam potestatem, sed effectum ejus, & ad summum sequitur impossibilitas in sensu composito, quæ non tollit potestatem absolutam, de qua loquitur prima conclusio. Deinde addo, Deum prædestinando gratiam viæ, præfinivisse etiam ipsam viam, idcoque si ponatur homo pervenire ad summum gratiæ viæ, cui gloria correspondsura est, juxta divinam prædestinationem simul terminari viam, vel quoad vitam simpliciter, vel saltem quoad vitam rationalem, & cum usu rationis, nam sicut interdum Deus rapit justum, ne malitia mutet intellectum justi, ita etiam rapit prædestinatum, quando videt completam esse gratiam ejus. Statim in illo complet donum perseverantiæ, quod per media, quibus vita finitur, sæpe completur, ut libro sequenti dicemus.

Ad 1. incommodum ex propositis num.2. neganda sequela.

15 Ad primum inconveniens, quod in secundo argumento inferebatur, quia possent alii justi crescendo in gratia, ad perfectionem gratiæ Christi pervenire, respondendum est negando sequelam. Aliqui vero rationem reddunt, quia gratia Christi est infinita, ut videri potest in Vega libro decimo in Concilium Trident. cap. 2. in fine. Sed non satisfacit, quia vel loquitur de infinitate intensionis gratiæ in esse qualitatis, & sic falsum sumit: vel loquitur, ut magis videtur, de infinitate illa morali, quam habet gratia Christi habitualis ex conjunctione ad gratiam unionis, & sic non occurritur difficultati, quæ solum infert perveniri posse ad gratiam in intensionem æqualem, quod esset satis absurdum, etiam si non esset gratia infinita illo peculiari modo, quo est in Christo. Respondetur ergo facile ex dictis negando sequelam, quia

Vera ratio, qua etiam occurritur 2. incommodo.

illa potestas justorum crescendi semper in gratia, dum vivunt, est infra terminum finitum longe inferiorem intensioni gratiæ Christi, ut explicatum est. Et hæc responsio etiam pro secundo incommodo vitando necessaria est, & satisfacit. Nam, ut dixi, etiam gratia Virginis Sanctissimæ est in quodam excellenti gradu, ad quem vires gratiæ inferiorum Sanctorum non sufficiunt. Idemque cum proportione applicari potest ad alios Sanctos inter se collatos. Neque obstat, quod augmentum gratiæ fieri possit per partes, seu gradus æquales, quia omnes, qui in brevi tempore vitæ, & per has, vel illas gratias comparari possunt, non facient augmentum gratiæ comparabile cum gratia Christi, aut Beatissimæ Virginis, ut licet arbor parva sua virtute crescere possit, & crescat per centum annos, addendo quotidie aliquam certam quantitatem non perveniet ad magnitudinem cœli, vel etiam Solis, aut Lunæ. Ita ergo facile componitur possibile augmentum justorum cum impotentia attingendi gradum aliquem excellentis gratiæ, etiam si finitus sit.

Ad 3. incommodum.

16 In tertio inconvenienti petitur, an gratia viæ possit esse æqualis gratiæ patriæ. Quod de charitate attigit D.Thomas 2.2. quæst.24. artic.7.ad 3. & latius ibi Cajetan. significantque non posse. Idemque videntur persuadere testimonia in argumento adducta. Et ratio redditur, quia quantitates perfectionis charitatis viæ, & patriæ sunt diversarum rationum, & ita ad objectionem virtute respondent, negando sequelam, quia non potest charitas viæ crescendo pervenire ad perfectionem charitatis patriæ, quia semper augetur in perfectione, seu quantitate inferioris rationis. Sed hæc responsio non satisfacit nostræ intentioni, agimus enim de perfectione intensiva, & præsertim gratiæ habitualis, hæc autem intensio non potest intelligi diversæ rationis in patria, & in via, imo est eadem etiam numero, quia gratia, in qua homo discedit, non mutatur, sed eandem informationem, & radicationem in subjecto habet. Illa vero quantitas diversæ rationis, quæ a Divo Thoma consideratur, ratione cujus recte dicitur charitas in patria esse perfectior, non consistit in intensione, sed quoad amorem posita est in quibusdam proprietatibus illius amoris, ut in necessitate, immutabilitate, & puritate, quam habet in patria, & non in via. Quoad gratiam vero consistit in conjunctione ad lumen gloriæ, & visionem beatificam, ratione cujus jam est in statu perfecto, & in optimo actu, & est inamissibilis, quem excessum perfectionis semper habebit gratia, & charitas patriæ, etiam si minus intensa sit. Quo circa de sola intensione loquendo, concedo, in personis diversis posse gratiam viæ esse intensiorem, quam in patria. Hoc enim probat argumentum factum, & confirmari potest exemplo: nam Divus Franciscus, verbi gratia, ante mortem intensiorem gratiam habuit, quam habebat in patria infans cum solo baptismo, neque in hoc est ulla difficultas. Idemque contingere in eodem probabile est, ut jam dixi.

CAPUT VII.

Utrum in hominibus lapsis, & viatoribus possit gratia ita crescere, ut fomitem etiam peccati omnino extinguat?

1 Cum gratia sit vera sanctitas, non solum confert bona, sed etiam mala expellit, quatenus ad veram, vel perfectam sanctitatem fuerit necessarium, & ideo perfici potest non solum per intrinsecum, & positivum augmentum, ut hactenus visum est, sed etiam per majorem, seu pleniorem mali remotionem, & ablationem peccati, quod solum veram sanctitatem minuere, vel maculare potest, de qua perfectionis parte nunc dicere incipimus. Potest

Gratia non solū perficitur per augmentum intrinsecum, sed etiam per peccati ablationē

autem hæc perfectio spectari, vel respectu temporis præteriti, id est, quoad peccata ante justificationem commissa, vel respectu alicujus temporis præsentis, vel pro toto tempore vitæ futuræ. Prima consideratio in præsenti necessaria non est, quia cum duplex sit peccatum, mortale scilicet, & veniale, quoad mortalia jam in superioribus ostensum est, gratiam cum infunditur, eo ipso mundare hominem ab omni culpa mortali prius commissa. Et quamvis verum sit, non semper excludere reatum omnis pœnæ temporalis ratione talis culpæ debitæ, & quoad hanc remissionem posse postea justum amplius justificari, donec plenam immunitatem præcedentium delictorum consequatur: nihilominus non est quod de hoc augmento hic differamus, pertinet enim ad tertiam partem pœnitentiæ, quæ est satisfactio, de qua in tomo quarto, tertiæ partis in proprio loco disputatum est. Quoad venialia item peccata ante justificationem commissa, ut clarum supponimus, sanctificantem gratiam non necessario omnia illa excludere, potest enim remitti peccatum mortale sine veniali, ut est per se notum in materia de Pœnitentia, & ex dicendis a fortiori constabit, nam potest tale peccatum post gratiam committi, & cum illa manere; ergo a fortiori potest veniale commissum simul quasi in habitu cum gratia permanere. Et hinc etiam supponimus, ut clarum, posse justum amplius se justificando, ab his peccatis prius commissis, & ab omni eorum reatu liberari, quia si, cum esset peccator, potuit a mortalibus plene justificari, multo magis a venialibus poterit. Quæ omnia sunt per se clara, & videri possunt dicta in tomo 1. 3. parte, disputatione 4. sectione 9. & in tomo quarto tota disputat. undecima. Atque hinc fit, ut in secunda consideratione solius alicujus tem-

temporis praesentis, possit peccator eam perfectionem consequi quoad liberationem a peccato, ut pro tunc nullum committat, & a commissis tam mortalibus, quam venialibus omnino sit immunis, & liber non tantum a culpis, sed etiam ab omni poenarum reatu. Quod immerito in dubium revocavit Driedo libr. 1. de Grat. & liber. arbitr. artic. 2. cap. 5. part. 2. post medium versicul. *Secundo tametsi*, ubi sentit, non posse hominem in hac vita etiam pro brevissimo tempore esse sine aliquo reatu peccati, quia alias tunc posset vere dicere se esse sine peccato, quod videtur esse contra D. Joannem, item non posset pro se orare: *Dimitte nobis debita nostra*, quod est contra Concilium Milevit. infra citandum. Sed nihilominus vera est pars assertionis, quam docuit D. Thom. 1. part. quaest. 76. artic. 4. ad 2. Soto lib. de Natur. & grat. cap. 4. in fin. tertiae conclus. Vega lib. 46. in Trident. cap. 19. Et patet primo in adulto recens baptizato, quod est exemplum Divi Hieronymi libro tertio contra Pelagianos in principio. Idem accidere potest in justo, qui plenariam indulgentiam per Jubileum consequutus est. Imo Divus Thomas supra dicit, posse accidere in eo, qui digne communicat, & idem est in illo, qui magna contritione a peccatis sacramentaliter absolutus est. Denique in viris perfectis, qui raro peccant venialiter cum deliberatione, & frequenter opera satisfactionis exercent, potest hoc non raro accidere. Et ratio est, quia illud debitum est finitum, & sunt plures modi consequendi in hac vita remissionem ejus. Neque obstat locus Joannis, quia, ut D. Thomas ait loquitur simpliciter de hac vita, non de quolibet momento ejus. Addo etiam cum Hieronymo Dialogo contr. Pelagian. cap. 5. ita esse homini incertum hujusmodi statum pro quolibet momento, ut de se affirmare non valeat carere omni debito peccati, & ideo poterit dici mendax, si id affirmet, quia exponit se periculo dicendi falsum. Et ob hanc causam potest homo pro se orare semper, ut sibi dimittantur debita: nam orando confitetur, & vere se commisisse peccatum, quia de hoc certus est, merito autem orat pro venia, quia ignorat, an sit sibi remissum. Unde est illud Eccles. 5. *De propitiato peccato noli esse sine metu*. Et illud Hieronymi dicto Dialog. 3. versus finem, non solum poenitentiam agentes post multa peccata, sed etiam qui statim de Christi fonte procedunt, juberi dicere: *Dimitte nobis debita nostra*, non humilitatis mendacio, sed pavore fragilitatis humanae suam conscientiam formidantes.

De immunitate a culpis in futurum tota est controversia.

2 Nostra igitur controversia tota est in ordine ad futurum tempus quoad liberationem, & quasi praeservationem a futuris peccatis, idque uno e tribus modis, 1. extinguendo fomitem, 2. vitando venialia, 3. certificando de ipsa gratia, de quibus in duobus sequentibus capitulis agendum; non quaerimus autem in praesenti de potestate, vel impotentia peccandi, supponimus enim, hominem per gratiam hujus vitae non fieri eo ipso impeccabilem, etiam quoad peccata mortalia, ut ostendemus in libr. 11. sed inquirimus de potestate non peccandi de caetero, an per gratiam conferatur, & de effectu, an scilicer, aliqui justi de facto per gratiam ab omnibus peccatis futuris praeserventur. Et quia hoc potest de mortalibus, & de venialibus inquiri, hic de mortalibus, non tractamus, quia illa praeservatio a mortalibus, non tam ad gratiae habitualis augmentum, quam ad substantialem perfectionem suo modo pertinet, quatenus ad illius conservationem, seu ad donum perseverantiae spectat, de quibus in libro sequenti dicturi sumus. Nunc vero supponimus gratiam habitualem cum auxiliis sibi quodammodo debitis, & connaturalibus sufficere ad quodlibet peccatum mortale vitandum, & posse in hac vita ad eum perfectionis statum pervenire, in quo, & possit facile omnia peccata mortalia cavere, & usque ad mortem ea cum effectu vitare. At vero peccatorum venialium evitatio magis spectat ad statum gratiae quasi accidentalem, & quia difficilior est, majorem gratiae perfectionem postulat, & quodammodo ad augmentum perfectionis ejus pertinet & ideo de hac victoria venialium peccatorum specialem disputationem instituimus. Visum est autem

Status quaestionis.

a fomite peccati exordium sumere; tum quia ille est potissimus fons peccatorum venialium, propter quod solum de homine lapso haec tractantur; tum etiam, quia multi videntur quaestionem de fomite peccati cum quaestione de peccatis venialibus confundere, cum tamen valde diversae sint, ut recte nos docuit Augustin. lib. 1. Retractat. cap. 19. dicens: *Nemini provenire in hac vita, ut lex repugnans legi mentis omnino non sit in membris, quando quidem etiam si ei sic resisteret spiritus hominis, ut in nullus ejus laberetur assensum, non ideo tamen illa non repugnaret:* sunt ergo illa duo diversa, & ideo distincte tractanda. Cum autem certum sit, per gratiam justificantem non statim auferri fomitem ut Concilium Tridentinum sess. 5. canon. 5. docet, & supposita fide verae justificationis, ipsa experientia ostendit, solum inquirimus, an possit in hac vita ad illum perfectionis gratiae statum pervenire, in quo fomes penitus extinguatur, seu non sentiatur.

Error Pelagianorum.

3 In quo puncto fuit antiquus error affirmans, justos in hac vita ad illum perfectionis gradum pervenire, in quo fomitem concupiscentiae non sentiant. Hanc haeresim attribuit Pelagianis Hieronymus in Epistol. ad Ctesiphont. & ait ortum habuisse a Manichaeo, Priscilliano, & Evagrio, & de Manichaeo refert dixisse, hominem in hac vita ad eam perfectionem devenire, ut peccare non possit, neque hos motus sentire. Quod etiam sensisse Begardos, & Beguinos Concilium Viennens. refert in dicta Clementin. *Ad nostrum*, de Haeretic. Sed isti fundantur in alio errore, quod scilicet possit homo in hac vita, & per vires suae naturae ad statum visionis Dei pervenire, quod in illo Concilio damnatur. De aliis vero antiquioribus haereticis ait Hieronymus, de fontibus Stoicorum, & aliorum Philosophorum, errorem suum hausisse. Doctrinam item Pelagianorum dicit esse ramusculum doctrinae Origenis, in id Psalm. decimo quinto: *Insuper, & usque ad noctem increpuerunt me renes mei*, dixit, *Utrum sanctum, cum ad virtutum venerit summitatem, nec in noctem quidem ea pati, quae hominum sunt, nec cogitatione vitiorum aliqua titillari*. Pelagiani autem addebant, posse hominem sua industria, & libertate ad illum statum ascendere, meditatione, & assidua exercitatione virtutum. Sed hic error quantum ad hanc partem, quod haec perfectio possit sine viribus gratiae comparari, satis in lib. 1. refutatus est: nunc vero solum de hujusmodi perfectione, an per vires gratiae comparari possit, tractamus.

Opinio quorundã Theologorum in quaestione proposita Pro qua arguitur ex Patribus.

4 Non desunt enim inter Catholicos Theologos, qui licet omnino affirmare non audeant, tamen probabiliter (ut ipsi putant) disputent, posse justum in hac vita per opera ex gratia Dei facta ad illum statum perfectionis pervenire, in quo nullum omnino fomitis motum sentiat. Et ad hoc probandum congerunt varia testimonia Patrum, qui docere videntur, posse hominem pervenire ad eam perfectionem, ut nihil peccet, etiam venialiter. Sed quia (ut dixi) haec sunt diversae quaestiones, nonnulla tamen, quae de motibus fomitis, seu concupiscentiae praevenientis rationem, loqui videntur, attingam. Et primo induci possunt illa verba Christi Matth. 5. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Addita expositione Augustini lib. 1. de serm. Domini in monte dicentis: *In pace perfectio est, ubi nihil repugnat, & ideo filii Dei pacifici, quoniam nihil in his resistit Deo, & ubique filii similitudinem Patris habere debent. Pacifici autem in se ipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes, & subjicientes rationi, id est menti, & spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas fiunt regnum Dei, in quo ita sunt ordinata omnia, ut id, quod est in homine praecipuum, & excellens, hoc imperet, caeteris non reluctantibus, quae sunt nobis, bestiisque communia;* & concludit: *Et hoc est pax, quae datur in terra hominibus bonae voluntatis, haec vita consummati, perfectique sapientis*; & infra dicit: *Sapientia congruit pacificis, in quibus jam ordinata sunt omnia, nullusque motus adversus rationem rebellis est: sed cuncta obtemperant spiritui hominis, cum & ipse obtemperet Deo. De quibus hic dicitur, Beati pacifici*; &

& tandem addit: *Ita omnia in hac vita possunt compleri, sicut completa esse in Apostolis credimus.* Quod si quis dicat, illam sententiam retractasse Augustinum lib. 1. Retract. cap. 19. Replicabitur, quia non obstante illa retractatione, Ecclesia illam doctrinam amplexa est, quandoquidem publice illam inseruit Breviario Romano auctoritate Pii V. & Clementis VIII. approbato in Octava omnium Sanctorum.

2 Loco Pauli.

5 Secundo induci possunt illa verba Pauli ad Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, & captivum me ducentem in legem peccati.* Hic enim locus maxime adduci solet ad probandum, perfectionem gratiæ in hac vita fomitem non auferre; nam Paulus perfectissimus erat, & tamen in illo non erat extinctus fomes, ut ipse fatetur. Nihilominus contrarium videtur ex illo loco probari per argumentum a contrario. Quia juxta antiquam Patrum expositionem Paulus non in propria persona, sed in persona hominis animalis, & adhuc sub lege manentis, vel si jam ad Christum recurrit, nondum in justitia satis perfecti ibi loquitur. Ita enim multi Patres exponunt, quos refert, & sequitur Tolet. tract. secundo in eandem Epistolam cap. primo, qui post finem commentarii habetur, nimirum Origen. ibi, & idem indicant alii Græci, & Commentarii sub nomine Ambrosii ibi, & idem sentit Ambrosius libro de Isaac, & anima cap. nono. Idem habetur in Commentariis Pauli Hieronymo attributis, nam in fine capitis dicitur, manifestum esse *Apostolum in alterius persona loqui.* Et ad hoc videtur idem Hieronymus alludere, cum Daniel. nono circa verbum illud: *Peccavimus*, Dicit, *Peccata Populi, quia unus e populo enumerat ex persona sua, quod & Apostolum in Epistola ad Romanos facere legimus.* Idem expresse docet Epist. 151. ad Algas quæst. 1.

Inducitur Augustin. pro loci Pauli expositione.

6 Præterea eandem expositionem docuit Augustin. libr. 1. Quæstion. ad Simplician. quæst. 1. & libro Proposit. in Epistol. ad Roman. in 41. & in cap. 5. ad Galat. & libr. 83. Quæstion. quæst. 66. Unde libro 1. de Grat. Christi cap. 39. refert verba Pelagii ad illum locum sibi objectum respondentis: *Hoc, quod tu de Apostolo intelligere cupis, omnes Ecclesiastici viri in peccatoris, & sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona.* Et tamen Augustinus illam expositionem tacite approbat, dum nihil contra illam objicit, aut profert. Denique contextui videtur conformis, ut patet ab illis verbis: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in nobis, ut fructificarent morti.* Post quæ describit statum hominis ante legem dicens: *Sine lege peccatum mortuum erat; ego autem vivebam sine lege aliquando.* Quod non potuit dicere in propria persona, semper enim habuit legem, cum esset Judæus: loquitur ergo in persona hominis carentis lege, & fide Christi. Deinde eodem tenore loquitur de homine sub lege constituto, dicens: *Sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum, &c.* Loquitur ergo de homine sub lege in sua persona, & ita prosequitur usque ad illa verba: *Quis me liberabit, &c.* per quæ homines sub lege jacentes ad gratiam transfert. Ratio item juvat, quia Paulus non instituerat statum, vel imperfectiones personæ suæ narrare, sed infirmitatem legis, & necessitatem gratiæ Christi docere; ergo non loquitur de se in propria persona, sed ut statum hominis sub lege constituti repræsentet. Hac ergo expositione supposita, in primis ex hoc loco non colligitur, in homine in gratia constituto, & perfecto nunquam hunc fomitem prorsus extingui, sed ex nullo alio loco Scripturæ id colligitur, nec in aliquo Concilio traditum est, Patres etiam allegati ideo videntur illam expositionem prætulisse, ne putaretur necessarium, vel Paulum, vel similes perfectos viros illum pati defectum. Denique nulla ratio est, cur gratiæ hanc perfectionem negemus, erit ergo illa sententia probabilis.

Tertia ex ratione.

7 Unde argumentor tertio, nam ad perfectionem redemptionis Christi videtur pertinere, ut hunc effectum habere possit, & habeat in aliquibus saltem viris maxime perfectis. Nam peccatum Adæ potuit in toto humano genere tantam inordinationem inducere, quæ ad singulos quosque descendat; ergo cum multo major sit sufficientia redemptionis Christi, poterit etiam contrariam rectitudinem restituere: ergo si ad hoc sufficiens est, expedit profecto, ut ejus efficacia etiam in hoc, saltem in aliquibus ostendatur, juxta verbum Christi Joan. 8. *Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant*; & illud Pauli ad Roman. 5. *Sed non sicut delictum, ita & donum: sed excedit beneficii magnitudo, &c.* Unde inter alias differentias inter legem veterem, & novam hæc non sine causa videtur assignanda, quod in illa nunquam potuit perfecta pax, & animi tranquillitas comparari, in lege autem gratiæ potest ad illam perveniri, si homo non desit gratiæ Dei. Sic exponunt aliqui illud ad Hebr. 4. *Relinquitur Sabbatismus populo Dei*, utique etiam in hac vita, ita cessando ab operibus malis, ut etiam ab infestatione fomitis quiescant. Nam de tempore hujus vitæ intelliguntur sequentia verba: *Festinemus ergo ingredi in illam requiem. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ ejus, ut misericordiam consequamur, & misericordiam inveniamus in auxilio opportuno.* Cum illa ergo gratia, quæ nobis offertur, possumus ad illum perfectionis statum pervenire. De quo subdit cap. 6. *Quapropter intermittentes inchoationis Christi sermonem, ad perfectionem feramur.* De qua etiam dicit cap. 10. *Legem nunquam potuisse accedentes perfectos facere*, hac scilicet perfectione, quæ in Christi adventum reservata est.

8 Multa similia invenio a defensoribus illius sententiæ per tropum, & accommodationem, vel per voluntariam expositionem ad illam suadendam collecta, quæ omittenda duxi, quia nullam probabilitatem afferunt, & si quid est, quod aliquam ejus speciem habeat, in his, quæ posita sunt, continetur. In contrarium vero est communis doctrina, quam veram, & Catholicam existimamus. Ut autem illam declaremus, & confirmemus, adverto, duobus modis intelligi posse hominem justum viventem in carne mortali, & peccati, per gratiam perfici usque ad carentiam fomitis. Primo per donum Dei mere gratis datum, quo Deus sola sua virtute sine hominis industria omnes concupiscentiæ motus rationem prævenientes excitari non sinat, sive per dona intrinseca, sive per extrinsecam providentiam, nihil enim ad præsens refert, quod hoc, vel illo modo fiat, dummodo a Deo sine hominis industria fiat. Secundo potest intelligi, ut homo sua industria, & diligentia cooperando auxiliis gratiæ, quæ de lege dantur sanctissimis hominibus, pervenire possit ad illum statum perfectionis. Et de hoc secundo modo est in præsenti potissima quæstio, tamen ad complementum doctrinæ ad utrumque respondebimus.

Pro vera doctrina statuenda notandus duplex modus perveniendi ad carentiam fomitis.

9 Primo ergo dicimus, non esse impossibile Deo modum illum perfectionis communicare homini justificato in hac lapsa natura, imo certum esse, illum alicui dedisse, scilicet Beatissimæ Virgini. Affirmare autem alicui alteri, vel uni tantum esse communicatum per totum vitæ tempus, & in omni materia, improbabile esse, & ad plures illum extendere plus esse, quam temerarium. Tota hæc assertio continet claram, & communem doctrinam, & ideo brevissime illam expediam. Nam prior pars per se nota est, cum in collatione illius doni nulla sit repugnantia, quia sicut Deus illud contulit primo homini priusquam caderet, ita etiam potuisset restituere amissum non minus facile, quam possit hominem mortuum resuscitare. Secunda pars affirmans de facto quoad singulare privilegium Beatissimæ Virginis est etiam certa, & communis Theologorum. Nam licet in modo explicandi sit aliqua varietas inter eos, tamen omnes fatentur a principio vitæ suæ motibus fomitis caruisse ex singulari Dei dono, ut in tom. 2. 3. part. disput. 4. sect. 5. latius confirmavimus, ubi etiam ostendimus a principio conceptionis suæ non solum ligatum, sed etiam extinctum habuisse fomitem. Et ex ibidem dictis ostenditur facile tertia pars assertionis, in qua asserimus, non posse cum probabilitate affirmari, hoc privilegium datum esse alteri extra Beatissimam Virginem. Primo argumento negativo, quia est res omnino supernaturalis, pendens ex voluntate Dei, quæ auctoritate ostendenda esset, hic autem nulla invenitur,

Assertio 1. Non est impossibilis primus modus carendi fomite imo de facto communicatus fuit B. Virg. &c.

neque

neque effectus, quo indicetur, nec ratio aliqua, vel congruitas, quæ id probabiliter suadeat. Secundo positive hoc probabitur a fortiori ex dicendis in capite sequenti, & confirmabitur etiam ex sequenti assertione. Et hinc plane concluditur ultima pars, nam extendere ad plures id, quod de uno, vel altero cum probabilitate affirmari non potest, temerarium profecto est, quia res est gravissima, & supernaturalis, in qua pro libito loqui, & sentire sine majori delectu, non parva temeritas est. Dixi autem *in tota materia fomitis*, quia in aliqua v. g. castitatis, legimus, privilegium illud aliquibus sanctis esse concessum, ut de Equitio scribit Gregorius libr. 1. Moral. cap. 4. & de Benedicto lib. 2. cap. 2. & de B. Thoma in ejus vita legitur. Addidi vero, *pro toto vitæ tempore*, quia etiam illa privilegia partialia (ut sic dicam) ex parte materiæ solum pro aliqua parte vitæ concessa leguntur. Quapropter multo difficilius erit admittendum in tota materia, etiam pro notabili tempore vitæ, nedum pro tota. Unde etiam de Apostolis ait Augustin. serm. 5. de Verb. Apostol. circa principium: *Dico charitati vestræ, si credideri*mus*, Apostolum nullam prorsus habuisse infirmitatem concupiscentiæ, cui reluctaretur, multa credimus de illo, atque utinam ita sit. Non enim invidere nos oportet Apostolos, sed Apostolos imitari*. Ubi licet statim illam existimationem de Apostolis refutet, non tamen damnat illam ut censura dignam, sed ut levem credulitatem rejicit. Nam licet in privilegiis concedendis non sit manus Domini limitanda, nihil tamen est contra universales regulas sine magno fundamento asserendum, ut tractando hoc idem punctum de Joanne Baptista dixi in tom. 2. 3. part. disputat. 24. sect. 4.

Temerarium esse ad plures hoc privilegium extendere probatur.

10 Secundo dicendum est, non posse hominem justificatum per opera sua, etiam ex gratia Dei facta, ad eum statum perfectionis in hac vita pervenire, in quo fomite careat. Hæc assertio est directe contra primam sententiam, illamque ut certam, & catholicam propono. Primo autem potest probari sicut præcedens auctoritate negativa, quia talis terminus perfectionis hujus vitæ, nec in Scriptura, vel Conciliis, aut Patribus fundamentum habet; ergo cum sit omnino supernaturalis non potest a nobis affirmari. Consequentia per se patet. Antecedens autem ex solutionibus argumentorum constabit. Secundo autem probatur ostensive ex Scriptura simul, & Patribus. Et in primis ex citatis verbis Roman. 7. *Nunc autem jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*. In quibus verbis licet verum sit, non loqui Paulum de se ipso solo, verissimum tamen est, se ipsum non excludere. Est enim notandum ex doctrina Augustini libr. 83. Quæstion. quæst. 66. tres esse hominis status, post amissum innocentiæ statum, scilicet, *ante legem, sub lege, sub gratia*, post quos succedit status beatitudinis, quem ibi Augustinus statum pacis vocat. Et eandem distinctionem tradit in lib. Propositionum circa Epistol. ad Roman. in 13. & optime enarrat. in Psal. 35. ad illa verba. *Malitiam autem non odivit*. Inter illos autem tres status assignat Augustin. differentiam his verbis: *Ante legem nulla pugna est cum voluptatibus hujus seculi*, non quia non essent, sed quia sine pugna homo illis subditus erat: *Sub lege pugnamus, sed vincimur, sub gratia pugnamus, & vincimus*. Intellige, quantum est ex vi legis, & ex virtute gratiæ: nam lex ostendebat malum; & ideo ad pugnandum excitabat, sed quia vires non præbebat, neque victoriam dabat, gratia autem vires subministrat, & victoriam præbet. Paulus ergo in dicto cap. 7. de homine in his tribus statibus loquitur, & primum attingit in verbis illis: *Peccatum non cognovi, nisi per legem, nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces*; & infra: *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando*. Ubi evidenter in sua persona loquitur de homine sine lege scripta vivente. De secundo vero statu etiam in propria persona loquitur late ab illis verbis: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti*, &c. quæ prosequi ur, partim defendendo justitiam, & honestatem legis, partim infirmitatem ejus, & occasionem peccandi ex illa sumptam declarando.

Assertio 2. Non est possibilis secundus modus carendi fomite. Probatur 1. auctoritate negativa.

2. Ostensive ex Scriptura

11 Tandem vero saltem ab illis verbis: *Nunc autem jam non ego operor illud, &c.* loquitur de homine in statu gratiæ constituto, ut ex discursu facile constat, & præsertim ex illis verbis: *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis*. Nam illud prius non nisi in hominem justificatum vere convenit. Unde de eodem homine concludit: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. Unde Augustinus licet aliquando interpretetur priora verba de homine sub lege constituto, hæc ultima semper docet esse referenda ad hominem in tertio statu constitutum, ut patet ex dicto libro Proposit. ad Roman. in 46. & in aliis prioribus supra citatis verbis. Verumtamen postea intellexit, etiam illa verba: *Video aliam legem in membris meis, &c.* dicta esse de homine justificato, & sub gratia constituto, ut ipse dicit libr. 1. Retract. cap. 24. & libr. 2. cap. 1. & ex professo probat libr. 1. contra duas Epistol. Pelagian. cap. 10. & lib. 6. contra Julian. cap. 11. ubi etiam in eam sententiam allegat Nazianzen. Hilar. & Ambr. Idem habet lib. 1. de Nupt. & concupis. cap. 27 & serm. 5. de Verb. Apostol. ubi ex professo probat, etiam de propria persona Pauli posse optime locum illum intelligi, & debere. Quapropter Prosper per omnia Augustinianus contra Collator. cap. 8. ita locum illum exposuit, dicens: *Vox autem dicentis: Velle adjacet mihi, perficere autem non invenio, vocati est sub gratia constituti, qui condelectatur quidem legi Dei secundum interiorem hominem, sed videt aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suæ, &c.*

12 Eandem sententiam docet late Hieronym. Dialog. 2. contra Pelagian. in principio, ubi hæc verba Apostoli allegat, tanquam de ipso intelligenda. Crito. autem personam Pelagii gerens, respondit, Apostolum non ex sua, sed ex persona generis humani illa fuisse loquutum. Replicat autem Hieronymus: *Parum mihi tollis, ut totum tribuas, Ego enim unum hominem, licet Apostolum, intelligo subjacere peccato, tu totum humanum genus asseris. Quod si verum est in genere, tenemus & speciem, &c.* Fugit Pelagian. dicens: *Sic loqueris, quasi ego hoc ex persona generis humani accipiam, & non ex persona peccatorum*. Sed instat Hieronymus: *Et quis tibi hoc concedit, ut ex persona peccatoris loquatur Apostolus? Si enim in persona peccatoris loquitur, debebat dicere: Miser ego peccator, & non miser ego homo, &c.* Et infra post quatuor columnas, cum in eadem causa eundem Apostolum allegasset ad Galat. 5. dicentem: *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus adversus carnem, hæc enim sibi invicem adversantur, ut non quæcumque vultis, illa faciatis*. Quamvis in rigore verborum non videatur Apostolus de se loqui, quia non dicit, *faciamus*, sed *faciatis*, nihilominus Hieronymus ex illis subinfert: *Ecce, Apostolus, omnesque credentes, quod volunt, implere non possunt*. Ex illa utique regula, quod verbum, *faciatis*, ad totum humanum genus refertur, & sub genere continetur species. Et similia habet in Epistol. ad Ctesiphont. in princ. & in fine, idem lib. 1. contra Jovinian. non longe a fine, ubi allegando locum Rom. 7. in eundem sensum illum exponit, & Apolog. contra Ruffin. in fine, de persona Pauli exponit verba Pauli: *Miser ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus*; & addit: *Corpus mortis appellat, quod vitiis, & mortis perturbationibus, ac morti subjacet, donec cum Christo resurgat*. Et sæpius in Epistolis hæc verba quasi de persona Pauli dicta allegat. Et consonant interdum verba ejusdem Apostoli 1. Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, & cap. 9. *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo*, quæ verba sic ponderat in Hieronym. Epistol. 12.

2. Ex Patribus.

13 Denique alii Patres frequenter hoc exemplo Apostoli utuntur, ut probent, neminem posse in hac vita plene concupiscentiam domare, ita ut non insurgat, licet possit illam vincere cum Dei gratia. Nam si vas electionis hoc non potuit, ut ipse fassus est, quomodo nos poterimus? Ita ex hoc loco argumentatur Ambros. lib. 2. de Abraham cap. 6. Gregor. in Job frequen-

frequenter, lib. 6. cap. 16. alias 22. *Quis adhuc in hac corruptibili carne subsistens, has terræ bestias* (id est carnis incentiva) *plene edomat, cum ille ad tertium cœlum raptus egregius prædicator dicat: Video aliam legem, &c.* Idem habet in ultima responsione ad Augustinum Anglorum Episcopum, & aliis locis capite sequenti allegandis. Similia habet Bernard. libr. de Natur. & dignit. amor. divi. cap. 6. Advent. allegans eadem verba Pauli, addit: *Sciebat, non prius liberandum esse a pessima illa radice, quæ carni infixa est, a lege peccati, quæ est in membris nostris, donec & ab ipso corpore solveretur.* Et in sermon. 6. Quadrages. *Si reprimit* (inquit) *temperantia concupiscentiam, erit quidem unio tam nonnulla, sed plena non erit. Hinc & Apostolus de se fatetur, &c.* & infra: *Ex parte ergo cohæret, & ex parte dissidet, donec veniat, quod perfectum est.* Et sermon. 81. in Cantic. circa finem ait: *Sanctorum vox ista est, scio, quia non est in me bonum.* Et post multa, quæ in hanc dicit sententiam de Paulo dicit: *Et si fateatur servire legi peccati carne hoc facit, non mente.* Atque eodem modo in in libro de Grat. & liber. arbitr. versus finem de Paulo sentit, & loquitur. Denique Anselm. Divus Thomas, & alii antiqui ita locum illum intellexerunt, & ex modernis docte Salmeron. disputat. 9. & 10. in illud cap. & Benedict. Pereir. disputat. 21.

14 Ex his ergo verbis Pauli cum sententiis Patrum illa exponentium colligimus secundum ordinariam legem Dei genus humanum propter Adæ peccatum punientis, legem illam fomitis ita adhærere hominibus in carne mortali viventibus, ut illa non sint omnino liberandi, donec ad statum immortalitatis transferantur: & consequenter perfectionem legis gratiæ non in hoc consistere, nec eo perducere, ut in hac vita prorsus tollatur concupiscentiæ fomes, sed in hoc, ut vincatur, & quotidie quantum fieri possit, minuatur. Deinde colligimus, tam generalem esse hanc legem Dei, ut neminem sine revelatione speciali ab ea liceat excipere, ita ut tam certa, vel probabilis sit exceptio, quam fuerit revelatio, & non amplius. Hoc patet, quia Paulus generaliter de hominibus hic viventibus legem illam promulgat ad Galat. 5. & in cap. 7. ad Roman. ita illam exaggerat, ut se etiam illi subjectum esse fateatur, ut Patres allegati intelligunt. In quibus advertere oportet, nullum eorum dicere, Paulum de se tantum in particulari ibi loqui; tum quia nullus hoc explicuit, vel exclusivam addidit; tum etiam, quia non deserviebat intentioni Apostoli, ut testimonia, & rationes in contrarium objectæ convincunt: sensus ergo illorum est, ita Paulum loqui in sua persona de homine lapso ad Christum converso, & justificato, seu spirituali (sicut Augustin. loquitur) ut non quasi per metaphoram de se loquatur, sed cum omni proprietate, volens comprehendere se ipsum, sicut re vera comprehendit, cum dicit: *Quis me liberabit a corpore mortis hujus, gratia Dei per Jesum Christum*, ita ut ex se vim, & firmam adhæsionem legis membrorum exaggeret, quandoquidem nec tota perfectio gratiæ sibi communicata illam omnino abolere potuerit. Hunc autem sensum tam ex proprietate illorum verborum, quam ex adjunctis antecedentibus, & consequentibus, quam etiam ex aliis locis ejusdem Pauli iidem Patres, præsertim Augustinus, & Hieronymus collegerunt.

1. Corollarium.

Alterum corollarium.

15 Primumque inducunt verba ejusdem Pauli 1. Corinth. 4. *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me, Dominus est.* Nam si caruisset fomite, profecto satis certus esse posset non solum de justitia sua, sed etiam de insigni, & singulari perfectione, & consequenter de singulis operibus justificari posset, quia si fomite careret, nec de qualitate operis secundum se, nec de modo consensus, vel dissensus dubitare posset, omnis enim dubitatio, vel formido conscientiæ in hujusmodi actibus ex variis motibus, & cogitationibus a fomite provenientibus nascitur. Deinde expendunt ejusdem Apostoli verba in eadem Epistola cap. 9. *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar.* Nam si fomite omnino caruisset, non indiguisset illa corporis castigatione, & mortificatione, saltem in eum finem, ne se in malum, & peccatum induceret. Hunc autem finem indicant verba: *Ne forte reprobus efficiar.* Tertio expendunt verba ejusdem Apostoli 2. Corinth. 12. *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ, &c.* Nam, ut omittam, multos intelligere istum stimulum carnis ad motus fomitis pertinuisse, tamen quia id incertum est, magis expendo, indiguisse Paulum tribulatione, & afflictione, quæ illum in humilitate contineret, ne extolleretur: hæc autem necessitas non poterat oriri, nisi ex fomite, & corruptione naturæ, quæ nos ad elationem inclinat; ergo erat subditus his passionibus, qui remediis contra illas indigebat. Hæc fere ex Augustino dicto serm. 5. de Verb. Apostoli, & Hieronym. 2. Dialog. contra Pelagian. Qui in tertio addit verba Pauli ad Pontificem Actor. 23. *Percutiat te Deus paries de albate*, existimans illa fuisse ex motu fomitis profecta, nimirum ex insurgente ira indeliberata, imo indicat, non caruisse aliqua culpa veniali. Oppositum vero sentiunt ibi Chrysostom. Oecumenius, & alii, & Augustinus lib. 1. de Sermon. Domini in monte cap. 19. Sed hanc dirimere controversiam nunc non est necessarium. Denique uti hic possumus argumento, quod in eodem Dialog. 3. & in 1. facit Hieronymus. Quod hactenus factum est, frustra dicitur aliquando esse futurum, non enim faciet Deus sanctiores viros in tempore futuro, quam hactenus fecit, vel saltem nemo id cum fundamento affirmare poterit, sed nullum poterit dari exemplum hominis, qui per opera sua, etiam ex gratia facta fomitem penitus extinxerit; ergo nec in futurum affirmari potest; quod autem neque factum est ab hominibus, nec fieri speratur, profecto impossibile censendum est hominum potestati secundum ordinarias vires gratiæ.

Alia ulterius loca S. Scripturæ Patres inducunt.

16 Ultimo addimus rationem a priori, nam duobus modis potest intelligi, hominem justum bene utendo gratia, posse industria, & diligentia sua ad hunc statum carentiæ fomitis pervenire, scilicet, per viam meriti, quia nimirum tale præmium promissum est in hac vita strenue pugnantibus, vel per viam efficientiæ, ad eum modum, quo passiones per actus mortificantur, neuter modus est probabilis, & alius cogitari non potest; ergo. Ultima pars minoris per se nota videtur. Altera vero pars quoad negationem prioris modi etiam videtur certissima. Primo ex omnibus dictis, quia si Paulus non meruit in hac vita tale præmium meritorium, quis audebit de aliquo alio id affirmare? Secundo quia Sancti allegati, præsertim Augustinus, & Hieronymus docent, & probant, justos laborare in hac vita, ut pacem illam in futura habere mereantur, quia præmium illud ad statum hujus vitæ non pertinet, & varia Scripturæ testimonia ad hoc ipsum persuadendum inducunt. Tertio neque ex natura rei debetur hoc præmium operibus, nec invenitur promissum, aut ostendatur, ubi sit talis promissio. Quarto quia assignari non potest actus particularis, per quem homo illud donum mereatur, nec numerus actuum, aut multitudo, aut intensio, aut temporis duratio, nihil enim in his omnibus, nisi mere voluntarium dici potest. Unde videmus sæpe viros in modo, & in diuturnitate operandi virtutem illustriores, majores stimulos fomitis pati, alios vero remissiores, vel noviores minus his motibus affligi, vel ex providentia divina speciali, vel ex generali propter diversitatem complexionum; ergo signum est, non modo extinctionem, verum etiam nec diminutionem fomitis esse per se loquendo, præmium meritorum, quamvis actualis carentia talium motuum sæpe proveniat ex peculiari favore Dei avertentis occasiones, quæ tales motus essent excitaturæ: quod longe diversum est a caren-

Probatur tandem ratione a priori.

carentia fomitis, & præterea neque datur ex certo aliquo merito, sed ex libera voluntate Dei, nec etiam datur pro omni tempore, nec pro omnibus actibus, ut ex dictis notum est, cujus providentiæ congruentes rationes, solvendo argumenta insinuabimus.

Nec causatur efficienter ab strenue pugnante contra passiones

17 Probatur denique altera pars de secundo modo efficientiæ, & inprimis probari potest, quia supernaturales actus per se non mortificant passiones, nec moderantur appetitum sentientem, neque per eos aliquis habitus acquiritur; ergo multo minus possunt, etiamsi perfectissimi sint, & longissimo tempore fiant, fomitem extinguere. Ad hoc tamen responderi potest, semper illos actus habere concomitantes, & quasi imperatos, seu ab illis excitatos naturales actus appetitus sentientis, qui paulatim affectionem appetitus moderantur. Sed contra hoc instamus, nam illi actus appetitus si per se, vel absque mutatione supernaturali fierent, ut fieri possunt ex speciali providentia Dei, ordinis naturalis, quantumvis multiplicarentur, & durarent, nunquam possent extinguere fomitem; ergo etiam si nunc excitentur mediis actibus fidei, & charitatis, vel aliarum virtutum infusarum, nunquam possunt vi sua illum effectum inducere, quia in se non necessario sunt meliores, aut efficaciores physice loquendo, quam si per rationem naturulem essent excitati. Ratio autem a priori, & universalis est, quia isti actus non diminuunt fomitem per subtractionem, vel remissionem inclinationis ipsius appetitus, sed per additionem bonorum habituum, vel diminutionem malorum, & ideo quantumvis multiplicentur actus, vel perficiantur habitus, semper sub illis manet appetitus cum sua integra inclinatione naturali, quæ substantialiter est fomes.

Exercitatio fomitem non extinguit

18 Rursus non potest sola exercitatione (quæcunque, & quantacunque illa sit) fieri, ut nunquam occurrat objectum excitans appetitum, antequam ratio possit advertere, quia hoc non cadit sub humanam providentiam, nec potest homo, quantumvis sanctus, & perfectus semper, & pro omnibus momentis providere sibi objecta excitantia, aut cavere, ne hæc, vel illa sibi occurrant, ut est per se notum. At occurrentibus objectis, imaginatio, & appetitus naturaliter operantur, & humores etiam corporis, quæ illas potentias juvant, naturaliter excitantur, neque potest hoc impediri propter præcedentem usum virtutis; ergo non potest illo modo extingui fomes per modum efficientiæ per usum virtutis. Atque simili discursu probavit D. Thom. 1.2. q. 85. ar. 2. non posse voluntatem per multiplicationem actuum privari facultate, & libertate operandi bonum, quia hæc facultas non minuitur in se per multiplicationem peccatorum, sed tantum ratione impedimenti superadditi: idem etiam est e contrario de libertate, & facultate operandi malum, quia non potest totaliter absumi per bonorum operum multiplicationem: idem ergo cum proportione in appetitu convincitur, quantum est ex virtute activa, & inclinatione ipsius appetitus: ex parte vero applicationis objecti, & occasionum excitantium motus concupiscentiæ, iræ, & similes, quod non sit in naturali hominis potestate, quantumcunque perfectus sit, si per fidem ambulat, & non per speciem, evidens est vel ipsa experientia, & quia non potest homo in hoc statu se se ad primam cogitationem applicare, sed necesse est, ut aliunde incipiat excitatio, nec semper cogitare potest de divinis, ut humanis, & sensibilibus non interdum preoccupetur, ut Hieronym. in dicto Dialog. ait. Et hinc etiam probavimus alibi, non posse fomitem extingui omnino per intrinseca sua principia sine speciali providentia Dei avertentis objecta, aut non permittentis, ut phantasiam excitent, etiamsi adsint. Igitur sine extrinseco dono Dei intelligi non potest, ut homo suis operibus, licet per gratiam factis fomitem in se penitus extinguat. Unde verissima est sententia Ambrosii libro de Fug. seculi, & August. 2. contra Julian., citantis illum. *Frequenter contingit, ut quod studeas vitare, hoc cogites, quod cavere difficile est homini, exuere autem impossibile.* Et Prosper senten. 166. sumpta ex August. 15. de Civit. cap. 27. *Quamdiu vitiis repugnatur plena pax non est, quia & illa, quæ resistunt, periculoso debellantur prælio, & illa, quæ victa sunt, nondum securo triumphantur otio, sed adhuc solicito premuntur imperio.* De quo videri etiam potest idem Prosper. in lib. Epigrag. in 93. & optimo.

(Marginal note: Dicta disp 4. sect. 5. to. 2. in 3. p.)

Diluuntur objecta n. 4 & trib. sequentib. Ad 1. ex August.

19 Neque obstant motiva in contrarium adducta. Nam in primo testimonio Augustini non est ita intelligenda pax illa hominis pacifici, de quo ibi loquitur, ut nullum omnino concupiscentiæ motum naturalem, & omnino non liberum permittat: hæc enim pax non acquiritur in hac vita, sed in futura expectatur: intelligenda ergo est de pace, quæ ex perfecta moderatione passionum insurgit, quæ pro hujus vitæ capacitate perfecta dici potest, etiamsi interdum motus, vel defectus aliqui concupiscentiæ raro, & leviter illam interpolent. Sicut vere dicitur pacifica familia, civitas, vel provincia, licet interdum levis aliqua, & subitanea, ac cito transiens turbatio in ea inveniatur. Neque Aug. 1. Retract. cap. 19., sententiam illam revera retractavit, sed modum loquendi moderatus est, in prædicto sensu sententiam explicando, sic enim ait: *Hoc quod dictum est, nullum esse motum adversus rationem rebellem, recte accipi potest id nunc agentibus pacificis domando concupiscentias carnis, ut ad ipsam pacem plenissimam quandoque veniatur.* Et quod dixerat, hanc pacem fuisse in Apostolis completam, addit: *Sic accipiendum est, non ut in Apostolis hic viventibus nullum carnis motum arbitremur spiritui repugnasse, sed hactenus hic ista posse compleri quatenus in Apostolis credimus esse completa illa mensura, scilicet, perfectionis humanæ, quanta in hac vita potest esse perfectio.* Et postea hunc sensum ex tenore priorum verborum colligit; non fuit ergo illa retractatio propria, sed declaratio, & ideo Ecclesia non dubitavit, illam sententiam Augustini in divino officio ponere, quia supponit intelligendam esse in sensu, quo ab eodem declarata est, id est, de pace, quæ morali quodam modo anxietatem, & contentiosum bellum concupiscentiæ excludat, non speculativam (ut sic dicam) pacem, quæ nullum omnino motum fomitis permittat, hæc enim pro statu hujus vitæ fictitia, & præsumptuosa est, non vera.

Ad 2. ex S. Pauli verbis satisfit.

20 Ad secundum satis, ut credo, responsum est, ostendendo verum sensum Pauli, juxta communem sententiam Patrum. Unde altera expositio, quæ ibi confirmatur, si hanc excludat, admittenda non est; Patres autem, qui pro illa ibi allegantur, licet obiter videantur illi favere, in aliis locis, ubi rem ex professo tractarunt, satis mentem suam declararunt. Et in illis etiam locis non dicunt, Paulum non comprehendere se in illis sententiis, quas in sua persona ibi profert, sed dicunt, non de se singulariter loqui, sed in se ostendere, quod commune est aliis. Nec aliud probant conjecturæ ex contextu, vel ratione ibi inductæ. Addo etiam, quod licet Paulus ibi in toto capite loqueretur de homine sub lege constituto, nullum positivum argumentum ex illo capite sumi posse ad probandum, posse in lege gratiæ fomitem omnino extingui, sed ad summum posset inferri ex illo contextu, non cogi nos ad dicendum, Paulum in sua persona, & statu contradictionem fomitis sensisse. Hinc autem nihil contra veritatem colligitur; tum quia saltem inde non constat, Paulum se ipsum excludere ab illis regulis; tum quia aliis locis contrarium satis indicat; tum denique quia multis aliis modis hæc veritas convincitur.

Ad 3.

21 Ad tertium respondetur, potuisse quidem Christum nobis obtinere suis meritis donum singulare, quo privaremur fomite etiam in baptismo, vel post aliquam virtutis exercitationem, noluisse tamen suum meritum ad hoc applicare, vel offerre. Primo quia ita oportet ad illustriores victorias justorum, nam ut Paulo responsum est: *Virtus in infirmitate perficitur*, & quamdiu hæc vita durat, semper potest magis perfici. Unde sicut Concilium dixit, relinqui concupiscentiam ad agonem, ita de quolibet tempore, & statu perfectionis hujus vitæ dici potest. Secundo quia non poterat fomes extingui per efficaciam operum etiam supernaturalium, ut ostensum est: dare

autem illud donum per extrinsecam gratiam, non expediebat, quia si daretur omnibus justificatis, esset evidens effectus sensibilis efficaciæ supernaturalis baptismi, qui multum repugnaret obscuritati, & merito fidei. Si autem non omnibus, sed quibusdam perfectioribus daretur, esset etiam quasi continuum, & visibile miraculum, quod homo in se posset experiri, & quasi sensibile testimonium suæ justitiæ, & perfectionis, quod hominibus in hac vita non expedit, saltem secundum ordinariam Dei legem. Tertio, quia fomes non habet rationem culpæ, sed pœnæ, & ad perfectionem redemptionis Christi non pertinuit omnes pęnas hujus vitæ auferre, & ideo nec mortem, nec corporis corruptibilis pondus, quod aggravat animam, & mentem deprimit, abstulit. Qua propter frustra confingitur differentia ibi assignata inter vetus, & novum testamentum, quæ nec in ratione, nec in Scriptura habet fundamentum. Nec loca quæ ibi allegantur, in illo sensu a Patribus, vel expositoribus intelliguntur, quos nunc allegare, aut loca morosius expendere, non judico necessarium, quia res ipsa & clara, & satis vulgaris est,

CAPUT VIII.

Utrum homo possit in tota vita non peccare venialiter per gratiam, quæ secundum ordinariam legem a Deo statutam hominibus communicatur?

1.suppositio non agi hoc loco de vitatione peccatorum ex viribus naturæ, etiam in homine justificato

1 SUppono primo, non esse quæstionem de potestate non peccandi venialiter per solas vires liberi arbitrii, ut putarunt Pelagiani, ita enim error ille refertur ab Augustino epist. 92. 94. & 95. & in eodem sensu refellitur ibi, & aliis locis, & ab Hieronymo locis infra citandis. Sed in eo sensu illum errorem jam satis confutavimus. Ostendimus enim nec peccata mortalia collective sumpta posse hominem illo modo vitare, quomodo ergo poterit omnia venialia collective vitare? quod necessarium est, ut per longum tempus venialiter non peccet. Hoc autem intelligimus cum proportione de homine non tantum peccatore, vel in nuda natura spectato, sed etiam de jam justificato extra statum integræ naturæ. Nam ille et jam non potest vitare omnia peccata mortalia per solas vires liberi arbitrii, si speciali auxilio gratiæ destituatur, & ita etiam constat a fortiori, non posse vitare omnia venialia, quantumcunque in habituali gratia perfectus sit, si postea destitutus gratiæ auxiliis per solas vires liberi arbitrii operari relinquatur. Nam illatio, & proportio evidens est, & res ipsa evidentius ex dicendis constabit. Interim tamen adverto, inter scholasticos Durandum in 2. dist. 28. quæstio. 3. num.8. & sequentibus, distinctionem in hoc facere inter peccata venialia, quæ deliberate committuntur, ab illis, quæ fiunt ex surreptione, & de prioribus concedere, posse per longum tempus cum effectu vitari omnia per solum liberum arbitrium non solum ab homine justo, sed etiam a peccatore. Erravit tamen consequenter, quia id etiam peccatis mortalibus concessit, quod etiam falsum omnino est. An vero per gratiam vel fieri possit, vel interdum fiat? postea videbimus.

2.suppositio cum ordinariis auxiliis gratiæ singula venialia posse vitari

Vide Bellarm. l. 4. de Justif. c. 15.

2 Secundo supponimus, ut certum contra Lutheranos, posse hominem justum cum auxilio gratiæ vitare quælibet peccata venialia sigillatim, seu divisim sumpta. Lutherani enim, & alii novatores e contrario negant, posse hominem lapsum in vita præsenti aliquod peccatum veniale vitare; imo neque aliquem actum facere, qui peccaminosus non sit, vel mortaliter, ut aliqui eorum exaggerant, præsertim qui inter peccatum veniale, & mortale ex natura eorum nihil distinguunt, vel saltem venialiter, quia existimant omnes motus concupiscentiæ etiam involuntarios esse venialia peccata. Sed ille error toti Scripturæ, & rationi contrarius est, ut patebit, & ideo in Conc. Trid. sess.5.c.5. & sess.6. c. 11. & can. 25. merito damnatur, & in libr. 10. aliquid de illo dicemus. Nunc vero addimus non solum in uno, vel alio opere posse hominem justum cum ordinariis gratiæ auxiliis evitare culpam venialem, sed etiam in quolibet divisim, seu sigillatim sumpto. Et ratio generalis est, quia si saltem hoc modo non possent singula vitari, neque singula essent peccata, quia non libere, sed necessario comiterentur, sicut de mortalibus dictum est, nam servata proportione eadem est ratio de venialibus. Dico autem, *servata proportione*, quia distinguere oportet illa duo genera peccatorum venialium, eorum, scilicet, quæ cum perfecta deliberatione committuntur, ut contingit in his, quæ vel ex suo genere, vel ex levitate materiæ venialia sunt: vel quæ fiunt ex surreptione cum imperfecta deliberatione, qui modus contingere potest non solum in levibus materiis, sed etiam in gravibus, ut ex prima secundæ suppono. In priori ergo modo venialiter peccandi eadem potestas ad non peccandum in unoquoque individuo per se spectato requiritur, quæ in peccatis mortalibus necessaria est, quia illa non est necessaria propter rei gravitatem, sed propter deliberationem: in his autem venialibus peccatis eadem deliberatio intervenit, ut supponitur; ergo eadem potestas ad utrumque necessaria est. In alio vero modo venialiter peccandi per surreptionem quædam moralis necessitas intervenit ex defectu deliberationis, & ideo ex alia parte non relinquitur tam plena potestas moralis ad vitandum peccatum: nam hac ratione excusatur a mortali culpa, etiamsi materia sit gravis: nihilominus tamen aliqua potestas necessaria est, quæ ad aliqualem libertatem satisfit. Et in hoc distinguunt motus primos concupiscentiæ a motibus (ut vocant) secundo primis, quod in illis est absoluta necessitas, quia omnem præveniunt libertatem, & potestatem voluntatis ad cavendum tales motus, & ideo in illis nulla est culpa: alii vero subduntur absolute potestati voluntatis, licet imperfecte, & ideo potest in eis esse culpa, licet non major, quam venialis. Loquendo ergo de singulis actibus, & de omnibus divisim, non potest de potestate dubitari, ut recte tradit Div. Thomas 1. 2. qu. 74. art. 3. ad 2. & est communis doctrina.

3 Tertio suppono, ut certum, esse possibile homini per donum gratiæ vitare perseveranter, & collective omnia peccata venialia per longum tempus, vel etiam per totam vitam diuturnam. Hoc supponunt Augustinus, Hieronymus, & omnes sancti Patres infra citandi, estque certa fide tuendum: nam ita credit Ecclesia concessum esse sanctissimæ Virgini, ut tradit Concilium Tridentinum sessione sexta canon. vigesimo tertio. Posset autem quis dicere, hoc quidem concedi posse homini lapso, si fomes ejus extinguatur, vel saltem ligetur, sicut beatissimæ Virgini concessum est: & hoc tantum esse de fide definitum. Quia Concilium solum dicit: *Posse hominem justum vitare omnia peccata venialia per totam vitam ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beatissima Virgine tenet Ecclesia*. Ergo solum est certum, posse hoc privilegium concedi eo modo, quo concessum est Virgini, utique per ablationem fomitis. At vero nihilominus contendere quis potest, non posse fieri, ut homo lapsus maneat sub fomite, & omnia venialia peccata, etiam ex surreptione perseveranter evitet. Et potest hæc sententia fundari in Div. Thoma 3. p. qu. 41. artic. 1. ubi sentit, necessarium fuisse carere Christum omni fomitis titillatione, quia alias veniale peccatum in illo esse potuisset. Sed licet isto modo non tam clare contradicatur Concilio, nihilominus omnino falsum, & erroneum esse censeo; tum quia Concilium, & alii Patres indifferenter, & sine limitatione loquuntur, & vane, ac sine fundamento illo modo limitarentur; tum maxime quia res ipsa est evidentissima, suppositis duobus principiis, uno de fide certo, alio evidente per experientiam, & rationem.

3.suppositio cum auxilius specialib. posse vitari omnia venialia collective, & per totam vitam

Rejicitur error

4 Principium de fide certum est, motum concupiscentiæ primo primum sine aliquali assensione libera voluntatis, nullum esse peccatum, ita enim definitur in Conc. Trid. sess.5. c. 5. ex Paulo ad Rom. 8. dicente: *Nihil damnationis est in Christo Jesu his, qui non secundum carnem ambulant*, ambulare enim secundum carnem, est concupiscentiæ inordinatæ ali-

De fide est motū concupiscentiæ omnino indeliberatū non esse peccatum.

quo

quo modo consentire. Et ideo optime colligit Concilium: *Concupiscentiam non consentientibus sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus nocere non valere*. Ac proinde nec peccatum veniale esse posse, quia peccatum veniale non parum nocet, & aliquid damnationis est, licet non æternæ. Atque hinc stabilitur aliud principium, scilicet, posse justum interdum pati motus concupiscentiæ, priusquam possit illos ullo modo præcavere. Hoc enim evidenter supponitur a Concilio, & a Paulo in locis citatis. Et clarius in toto c.7. ad Rom. præsertim sub finem, quando loquitur de homine justificato, de quo patiente motum concupiscentiæ esse dicitur: *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*. Et clarius in ultimis verbis totius capitis: *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. Idem supponunt omnes Patres allegati cap. præcedenti, & præsertim August. 3. contra Julianum, cap.3. & 15. inducens ad hoc verba Jacobi: *Concupiscentia, cum conceperit parit peccatum*. Et illud Ecclef.18. *Post concupiscentias tuas ne eas*. Denique experientia id ostendit, & ratio convincit, quia cognitio hominis incipit a sensu, qui proxime excitat appetitum sensitivum quo fomes residet: objecta autem sensibilia nobis incautis sæpissime occurrunt, priusquam advertere valeamus: occurrentia autem subjecta possunt excitare motus fomitis, ut per se notum est: ergo duplici ratione possunt hi motus nobis invitis insurgere: una est, quia sæpe vitare non possumus, quin objecta occurrant; alia est, quia præsentato objecto, naturali quadam necessitate movet, & eadem fere necessitate oriri solet motus fomitis, ita ut etiam postquam excitatus est, non sit in potestate hominis illud auferre.

5 His ergo duobus principiis positis evidenter concluditur, posse hominem pati motum fomitis sine ulla culpa, non minus vigilando, quam dormiendo, si in vigilia etiam nullo modo consentiat, ut egregie docuit Augustin. libr. 1. de Civitate cap. 25. & 12. de Trinit. cap. 7. & aliis locis infra citandis, & Gregor. in respons. ult. ad Augustin. Angliæ Episcopum, & li. 6. in Reg. ccp. 2. ad finem. Et hinc ulterius colligimus, quod intendimus, posse hominem, etiam subjectum fomiti per gratiam ita strenue pugnare, ut nunquam venialiter peccet, seu a fomite vincatur, quia gratia Dei efficacior est, quam fomes cum omnibus motibus suis, & quam omnes peccandi occasiones; ergo contra efficaciam, & dignitatem divinæ gratiæ est, dicere, per illam non posse conferri homini lapso, & fomiti subjecto, ut nunquam ratione illius vel leviter delinquat. Explicatur præterea, quia gratia potest conferre semel homini, ut fomiti integre resistat, & postea si necessarium fuerit, poterit majores vires præbere, ut iterum resistat, & ita discurrendo per singulas occasiones potest semper augere vires, & interdum vim tentationis minuere vel occasionem peccandi auferre, vel quoties offertur motus concupiscentiæ, excitare mentem congrue ad resistendum illi; ergo poterit etiam ab omni prorsus veniali lapsu quovis tempore talem hominem præservare. Hoc enim argumentum, quod non est efficax in libero arbitrio hominis, quando in illo fit, in divina gratia evidentissime concludit, quia liberum arbitrium hominis est fragile, & pendet a ratione imperfecta, & a corpore fragili, & mutabili, & ab infinitis occasionibus externis, quæ multipliciter variantur, & ideo non potest suis viribus esse constans. At vero divina gratia est de se efficacissima, & perfectissima, & quicquid semel operatur, est semper æque potens ad operandum, & excitandum, præveniendum, & adjuvandum, sicut in quacunque occasione oportuerit, & ideo non minus potest victoriam omnium præstare, quam singulorum. Denique hoc totum includunt verba illa Pauli: *Quis me liberabit a corpore mortis hujus? gratia Dei per Jesum Christum*: non enim loquitur de tali liberatione a corpore, ut ejus fomes non sentiatur, sed quæ illo non obstante ab omni culpa immunem conservet. Non est ergo dubium, quin aliqua Christi gratia possit hanc victoriam præstare. Difficultas vero est, an ea, quæ nunc datur justis, & offertur præsertim in lege gratiæ, talis sit, ut cum illa possit homo

1. Corollarium

2. Corollarium

De qua gratia præcedẽs corollarium intelligat.

vitare omnia peccata venialia per totam vitam? Potestque tractari quæstio de potestate, & de effectu, quia vero sunt quæstiones connexę, simul de illis dicemus.

6 Pars ergo affirmans suaderi potest ex illis Scripturæ locis, quibus ab omni peccato abstinere, & immaculatos, ac puros esse præcipimur, aut qui tales sunt, laudantur, & commendantur, nam exhortatio potestatem, & laus etiam effectum supponit. Hujusmodi est illud: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini* Psalm. 118. & Psalm. 14. *Domine quis habitabit*, &c. *Qui ingreditur sine macula, & operatur justitiam*. Item illud: *Perfecti estote in conspectu Domini Dei vestri*. Deuter. 18. item illud: *Estote perfecti, sicut & Pater vester perfectus est*. Matth.5. & illud Joan.3. *Omnis qui natus est ex Deo, non peccat, sed generatio Dei conservat eum, & malignus non tangit eum*, & quod Genes. 16., & 17. Abrahæ dixit Deus: *Ambula coram me, & esto perfectus*, & Luc. c. 1. dicitur de Zacharia, & Elisabeth, quod *erant justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis, & justificationibus ejus sine querela*. Denique ad Ephes.5. de Christo dicit Paulus: *Dilexit Ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea, ut exhiberet eam non habentem maculam, neque rugam, neque aliquid hujusmodi, sed ut in sancta, & immaculata, &c.* Ergo per Christi gratiam potest hoc impleri in sua Ecclesia, saltem quoad aliqua præcipua membra ejus.

De gratię auxiliis ordinariis intelligi suadetur 1. ex Scri.

7 Secundum argumentum sumitur ab oratione: petimus enim a Deo auxilium ad omnia peccata semper, & sine exceptione, vel diminutione vitanda: non potest autem peti a Deo per Christum, nisi quod ejus gratia facere possumus, alias impossibile esset, talem orationem vere, & ex animo, & cum fiducia facere; ergo. Major patet ex oratione Dominica: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo*. Item ex oratione Pauli 2. Corinthio 13. *Oramus autem Deum, ut nihil mali faciatis*. Et Ecclesia in Prima, orat quotidie, *ut in hac die ad nullum declinemus peccatum*. In qua oratione supponit, posse nos id quotidie impetrare, ac subinde posse hoc modo per totum vitæ tempus ad nullum peccatum declinare. Item in publicis Litaniis orat: *Ab omni peccato, libera nos Domine*; non loquitur autem de solis peccatis mortalibus, sed etiam de venialibus; tum quia est distributio absoluta, & universalis, sæpiusque repetita; tum etiam quia in quodam Hymno feriæ quintæ specialiter postulat: *Nihil loquamur subdolum, volvamus obscurum nihil, sic tota decurrat dies, nec lingua mendax, nec manus, oculi nec peccent lubrici, nec noxa corpus inquinet*. Quibus verbis potissima genera peccatorum venialium comprehenduntur.

2. ab Oratione

8 Tertio principaliter argumentor auctoritate Patrum: nam licet sæpius doceant contra Pelagium, non posse hominem suis viribus sine peccato veniali vivere, nihilominus vel sentiunt, vel nobis dant facultatem sentiendi per auxilium gratiæ & posse fieri, & a multis factum esse. Probatur primo ex Gelasio 1. in disp. contra Pelag. quæ habetur to.1. epist. Pontif. post epist. 5. ejusdem Gelasii, ubi postquam docuit immunitatem a peccato non posse haberi possibilitate naturæ, subdit: *Sin vero quisquam non possibilitate facultatis humanæ, sed per divinam gratiam hoc asserat in hac vita quibuslibet sanctis posse conferri, bene quidem facit (nam Dei dono cuncta possibilia sunt) talia confidenter opinari, & sperare fideliter*. Unde sentit, non tantum esse hoc possibile per potentiam absolutam, vel per gratiam singularissimam, quæ nemini, vel paucissimis concedatur, sed per donum, quod & quibuslibet sanctis offerri soleat, & cum fide confidenter peti possit. Et deinde subdit: *Sed utrum aliqui tales extiterint, qui usquam ad hanc perfectionem vitæ præsentis accederent, sicut nusquam evidenter astruitur, sic nos facile firmare, vel infirmare non convenit*. Per quæ verba non prohibet sentire, vel affirmare, hoc donum aliquibus concedi, licet moderationem in hoc consulat, non tantum in affirmando, sed etiam in negando. Præterea D. Augustinus, qui pro contraria sententia solet vehementius pugnare,

3. ex Patribus

gnare, in lib. 2. de Peccat. origin. cap. 11. refert Pelagium, cum in Concil. Palestino illi esset objectum, quod diceret, posse hominem esse sine peccato, ipsum respondisse, *cum Dei adjutorio, & gratia posse esse sine peccato*, & Concilium judicasse, Pelagium recte respondisse. De quo Concilii judicio August. nihil ibi refert: unde tacendo, idem confiteri videtur. Idem vero August. in lib. de Gestis illius Concilii, quem in initio hujus operis edidimus, idem responsum Pelagii, & judicium Concilii in cap. 7. pertractans, solum redarguit Pelagium, quod subdole sub nomine adjutorii legem, & sub nomine gratiæ arbitrii libertatem, vel quid simile intellexerit, & Patres illius Concilii excusat, quod Pelagii responsum acceptaverint, eo quod syncere illum de vera gratia loqui existimaverunt. Unde colligimus, etiam ipsum Augustinum approbare propositionem illam de vero gratiæ adjutorio intellectam: Potest homo cum adjutorio gratiæ esse anamartithon, id est, sine peccato. Refertur præterea ibi cap. 6. addidisse Pelagium in Responsione sua: *Non autem diximus, quod inveniatur aliquis ab infantia usque ad senectam, qui nusquam peccaverit, sed quod a peccatis conversus proprio labore, & Dei gratia possit esse sine peccato*, in quo etiam illum vel mendacii, vel oblivionis redarguit in cap. 7. *Quia in quodam libro suo apertissime dixit, Abel justum nunquam omnino peccasse*. Præterea idem Augustinus epist. 95. refert, quosdam sensisse, aliquos per Christi gratiam post conversionem, sine peccato vivere, & non hoc damnat, sed ad summum dicit esse errorem humanum tolerabilem, quo quis elaboranda, & optanda affirmat, etiam si quod affirmat, non possit ostendere. Et libro secundo de Peccator. merit. cap. 6. *Qui dicunt (ait) esse posse hominem in hac vita sine peccato, non est eis continuo incauta temeritate obsistendum. Si enim esse posse negaverimus, & hominis libero arbitrio, qui hoc volendo appetit, & Dei virtuti, ac misericordiæ, qui hoc aliquando efficit, derogabimus*. Et in epist. 89. qu. 1. in fine dicit, tolerandum esse, qui hanc immunitatem alicui per Christi gratiam concesserit. Idem sentit in lib. de Natur. & grat. c. 42. 60. usque ad 69. & aliis infra citandis. Quæ omnia pro his, quæ dicemus, notanda sunt.

4. ex vulgari alio August. testimonio

9 Quarto addere possumus vulgare testimonium Aug. Luc. 1. ubi ex verbis illis: *Erant autem ambo justi incedentes in justificationibus Domini sine querela*, impugnat eos, *qui sine peccatis frequentius homines putant esse non posse*, & distinctione utitur, nam si intelligant neminem esse, qui nunquam peccaverit, verum est: si vero dicant neminem post perfectam conversionem posse in posterum ab omni abstinere peccato: *Non possum* (inquit) *in eorum venire sententiam.* Et videtur etiam de venialibus loqui; tum quia de his loquebantur auctores, a quorum sententia recedit; tum quia absolute, & sine restrictione omnia negat; tum quia allegat illud ad Ephes. 5. *Non habentem maculam, neque rugam.* Et sine dubio August. cum aliis quatuor Episcopis in episto. 95. ad Innocent. circa finem, ita hunc locum Ambrosii intellexit, nam licet Ambrosium non nominet, apertissime de illo loquitur, & licet sententiam non damnet, illam Pontifici considerandam proponit. Denique adduntur conjecturæ. Prima sumitur ex fine redemptionis Christi, venit enim, ut dissolvat opera diaboli, & ut excludat peccatum, & ut Jota unum, aut unus apex a lege Domini non prætereat; id est, ut sine ulla vel minima transgressione perficiatur, ut exponit Chrysostomus Matthæi 5. & Ambros. serm. 1. in Psal. 118. vers. 4. ergo gratia Christi danda est in ea sufficientia, & efficacia, ut illum effectum in aliquibus, vel in multis etiam consequatur. Secunda sumitur ex inductione quadam: quæ enim sunt peccata venialia, quæ a sanctis, & perfectis viris non omnino vitantur? aut enim sunt externa verborum, & operum, & hæc nimis crassa sunt, quæ a viris religiosis, etiam non nimium perfectis vitantur, ut etiam Augustin. fatetur libr. de Sancta Virgin. cap. 53. aut sunt interna, & hæc vix interius concipiuntur, quin exterius se prodant: cum ergo Apostoli, verbi gratia nullum externum signum peccati dederint, nec in eorum dictis, vel scriptis, vel historiis legatur, quid prohibet credere, quod per gratiam Dei a die Pentecostes nihil omnino peccaverint. Nam quod Petrus, vel Paulus de peccato argui solent propter factum, quod ipse Paulus narrat ad Galat. 2. sine utriusque peccato, etiam levi, facile defenditur, ut in libr. 12. de Legibus videri potest. Tertia sumi potest ex illo principio juris, quod qui non probatur malus, præsumitur bonus; nullo autem sufficienti testimonio, vel argumento totum genus humanum per Christum redemptum, ita probatur malum, ut nulla ejus persona fomiti subjecta illum plene vicerit, & sine ullo peccato legem Dei perfecte custodierit, etiam per divinæ gratiæ auxilium; ergo non est facile hoc judicandum. Maxime cum nos moneat Augustin. quod in his rebus, quæ nostram scientiam superant, & salva fide possunt varias admittere sententias, non est facile sententia præcipitanda.

Ultimo ex conjecturis

Vide li. 1. Gen. ad lit. c. 8.

Præmittitur ex Triden. regula fidei, non posse omnia venialia vitari citra privilegium

10 His non obstantibus statuenda inprimis est regula fidei. *Neminem in tota vita mortali posse peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio.* Illam enim eisdem verbis tradit Concil. Trid. sess. 6. canon. 23. Itaque sub his verbis nullus catholicus potest de hac veritate dubitare. Sed ut res intelligatur, & tollatur occasio eludendi doctrinam Concilii, explicare oportet primo, quid Concilium intellexerit nomine *specialis privilegii*, vel cur illud sic appellaverit? Secundo de qua impotentia loquatur, cum dicit, hominem non posse vitare omnia peccata sine tali privilegio, an de physica, vel morali? Circa primum ratio dubitandi est, quia ad vitandum cum effectu omnia peccata venialia per totam vitam, sufficit auxilium congruum datum a Deo in omnibus temporibus, & totius vitæ momentis, ac occasionibus, in quibus necessarium esse possit tale auxilium ad vitandum peccatum: nam si omnia talia auxilia congrua sint, infallibiliter effectum habebunt. At vero dare auxilia congrua, etiam majora, & frequentiora, quam debeantur, vel communiter dari soleant, non potest dici speciale privilegium; ergo sine speciali privilegio per auxilium speciale poterunt justi vitare omnia peccata per totam vitam. Minor probatur primo, quia alias non posset justus perseverare in gratia sine speciali privilegio, quia non potest perseverare sine specialibus auxiliis congruis, & certa, & speciali successione datis, nam hoc ipsum sufficit formaliter ad cavenda venialia, licet materialiter (ut ita dicam) alia sint, vel majora auxilia. Et ratio a priori est, quia privilegium proprie est contra legem, nulla est autem a Deo lata lex, ut omnes homines aliquando peccent, vel eis non dentur auxilia efficacia ad nunquam peccandum. Quo argumento convictus Vega lib. 14. in Triden. c. ult. dicit, vocasse Concilium privilegium, speciale auxilium, quod raro datur; quamvis non sit exceptio ab aliqua generali lege. Sed, ut opinor, non satis explicat mentem Concilii.

Triplex est auxilium speciale pro regula illa Conc. explicanda.

11 Ut ergo illam declaremus, adverto triplex esse posse speciale auxilium, vel donum gratiæ: unum dici potest secundum legem, aliud supra legem, & tertium contra legem. Exemplum primi est in dono perseverantiæ, nam illud speciale est, datur autem secundum legem ordinariam. Nam quia necessarium est, ut aliqui homines cum effectu serventur, ideo ad ordinariam legem pertinet, ut detur viatoribus perseverantiæ donum, unde generatim sumptum dici potest ex decentia prudentissimæ providentiæ divinæ, quamvis dari huic potius, quam illi, sit ex libera electione Dei. Et ad hoc membrum pertinent multa alia specialia auxilia, quæ secundum ordinariam providentiam Deus confert hominibus. Exemplum secundi esse potest confirmatio in gratia, quatenus aliquid addit ultra donum perseverantiæ. Nam tale donum nec pertinet ad ordinariam providentiam gratiæ, nec etiam est contra aliquam generalem legem, & ideo recte dicitur esse supra legem. Et ad hoc membrum pertinent omnes favores gratię, qui non solum sunt speciales, sed etiam extraordinarii, quamvis non sint contra ullam legem, & possunt non immerito vocari

vocari privilegia, quamvis non in omni rigore, & talia privilegia frequentiora esse solent. Exemplum tertii esse potest conceptio absque peccato originali, nam illa non solum est supra, sed etiam contra legem. Immo idem suo modo invenitur in sanctificatione in utero: idem existimo de ablatione fomitis in hac vita, præsertim in toto tempore, & in omni materia, ut dixi. Et hoc est rigorosum privilegium, cujus est in aliquo derogare legi. Soletque tale privilegium in ordine gratiæ esse vel singulare, vel rarum, & in hoc sensu dicitur speciale.

1. Assertio Sensus Conc. Tr. est de tertii ordinis auxiliis

12 Dico ergo privilegium vitandi omnia peccata venialia tam deliberata, quam surreptitia per totam vitam, pertinere ad hunc tertium ordinem, & in hoc sensu loquutum esse Concilium. Quia, ut vidimus, generales regulæ Scripturæ sunt, neminem in hac vita vivere sine peccato, & ideo tale privilegium est exceptio a regula, & hoc modo dicitur esse contra legem. Nec oportet, ut lex Dei non sit, quod homo aliquando peccet, sed sufficit, ut lex Dei sit in omnibus id permittere, vel quod sit lex Dei, ut homo recipiat gratiam in tali mensura secundum statutam providentiam, ex qua sequitur, ut interdum ex fragilitate singuli labantur, saltem venialiter. Quod potuit a Deo juste fieri vel in culpam originalis peccati, vel ad custodiam humilitatis justorum, vel ad ostensionem gratiæ, & justitiæ suæ. Et in hoc genere specialissimum privilegium est, quod pro tota vita, & in omni materia conceditur. Possunt vero dari minora quidem, licet etiam specialia auxilia ad vitanda peccata venialia, vel in una materia, vel ea tantum, quæ deliberata sunt, vel saltem pro aliquo tempore vitæ, & talia auxilia ad secundum ordinem specialis privilegii pertinebunt, quia licet magna, & rara sint, contra nullam ordinariam legem esse videntur. Et hæc declaratio ex sequentibus magis confirmabitur.

Altera difficultas Trident. proponit.

13 Nam tunc oritur alia difficultas tacta, cur scilicet, dixerit Concilium, non posse hominem sine dicto speciali privilegio omnia peccata vitare, quia aliud est non facere, aliud non posse; licet autem illud privilegium sit necessarium, ut homo evitet peccata, non tamen, ut possit illa vitare. Probatur prior pars assumpta, quia auxilium congruum non est necessarium, ut homo possit amare Deum, v. g. nam sufficiens auxilium satis est, & nihilominus est necessarium, ut homo Deum amet, & ex dictis supra de auxilio sufficienti, & efficaci, compertum est. Unde facile probatur altera pars, quia negari non potest, quin omnes homines justi habeant sufficiens auxilium ad vitanda omnia venialia peccata, alias non peccarent illa non vitando; ergo per illud auxiliū simpliciter possunt vitare omnia illa peccata, & sine peccato veniali vivere: ergo sine speciali privilegio id possunt, quia illud auxilium sufficiens tantum, non est speciale privilegium, quanquam ad vitandum illa cum effectu sit necessarium illud privilegium. Et confirmatur a simili, quia omnis homo justus potest perseverare in gratia, si velit, quia ad hoc sufficiens auxilium habet, & satis est, ut idem Conc. c. 11. & 13. plane docet, & nihilominus ad perseverandum cum effectu, speciale donum necessarium est, ut idem Conc. can. 16. supponit. Cur ergo de potestate ad vitanda peccata venialia aliter loquetur Concilium? In hoc puncto multum laborat Vega in dicto lib. 14. a c. 17. usque ad finem. Nam ipse in c. 21. multis argumentis contendit probare, posse justos cum Dei gratia vitare omnia peccata venialia per totam vitam, non tantum singula, seu divisive, sed etiam collective: intelligit autem per gratiam communem, sine speciali privilegio; alias frustra laboraret, & falso posse illud per gratiam esse tantum physicum, & non morale diceret, quia per gratiam includentem speciale privilegium non solum physice, sed etiam moraliter potest justus vitare omnia peccata. Deniq; propterea timuit, ne ille modus loquendi Concilio contrarius videretur, & ideo in cap. ult. ad illud respondet, Concilium loquutum esse de impossibilitate morali, se autem loqui de potestate physica. Et impotentiam moralem, cum qua simul esse potest potentia physica, declarat esse, quando cum tali potentia res non potest fieri, nisi rarissime, & difficillime.

Assert. 2. Infallibilem est omnino justos sine speciali gratiæ privilegio per totam vitā omnia peccata venialia non vitaturos

14 Nihilominus dico secundo. Sine speciali gratiæ privilegio ita non posse justos per totam vitam venialia peccata vitare, ut id sit infallibile, & nunquam oppositum contingat, nec contingere valeat. Hæc assertio sufficienter probatur, quia necessaria est, ut definitio Concilii absolutam veritatem habeat. Quia si vel in uno homine posset contingere, ut illa duo conjungerentur, scil. carere speciali privilegio, & nihilominus cavere omne peccatum veniale per totam vitam, propositio Concilii esset simpliciter falsa: nam est absoluta, & universalis, ad cujus falsitatem satis est, quod in uno deficiat: tum maxime, quia si contingere posset, aliquem vitare omnia peccata venialia per totam vitam, sine illo speciali privilegio, argumentum esset, alios etiam multos posse moraliter id facere, & sua negligentia, & desidia id non facere. Et ita definitio Concilii nec logice, ut ajunt, seu physice, verum etiam neque moraliter in rigore vera esset. Eo vel maxime quod in his doctrinalibus definitionibus syncera veritas, & proprietas verborum servanda est.

Explicat. a simili

15 Potestque a simili explicari, nam cum Concilium definit, sine prevenienti Spiritus sancti inspiratione, ejusque adjutorio, neminem credere posse, sicut oportet, &c. ita est accipiendum, ut omnino repugnet hæc duo simul conjungi, scil., aliquem carere inspiratione Spiritus Sancti, & credere sicut oportet, neque hic admittere possumus exceptionem, nec talem impossibilitatem moralem, quæ solum dicat magnam difficultatem, & rarum eventum in opposito effectu credendi, sicut oportet, sine Spiritus sancti inspiratione. Et similiter cum dicitur, neminem posse salvari sine speciali perseverantiæ dono, absolute, & simpliciter intelligendum est, repugnantiam in opposito statu inveniri, scil., quod aliquis carens perseverantiæ dono salvetur. Possumus denique ad hoc applicare frequentem modum argumentandi Augustini. Nam ex eo, quod Christus dixit: *Sine me nihil potestis facere*, inferre solet, neque plures, neq; unum, neque longum, neque per breve tempus, neq; multum, neque parum posse sine Christo facere, quod scilicet ad salutem conferat; & quia dixit: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum;* colligit, nunquam, neque ullo modo fieri posse, ut aliquis veniat non tractus. Concilium autem hunc modum loquendi imitatum est in definitione, quam tractamus. Ergo vera impossibilitas est in illis verbis salvanda, ita ut oppositum semper, & infallibiliter repugnet, sive dicatur impossibilitas composita sive moralis, quæ huic veritati non repugnet.

Confirmatur a communi modo loquendi Patrum.

16 Potest præterea hoc confirmari ex communi modo loquendi Hieronymi, Augustini, & aliorum, quos statim referemus, quoniam absolute docent, esse impossibile homini vitare omnia peccata venialia sine gratia, quos Patres etiam Scholastici statim allegandi limitantur. Et expresse impugnant Pelagium dicentē id non esse impossibile, sed difficile, & gratiam conferre, ut facilius, non vero ut absolute id facere possimus: intelligunt ergo repugnare omnino, ut contingat, liberum arbitrium sine gratia evitare omnia venialia per totam vitam. Respondet Vega supra, Patres loqui de libero arbitrio per suas vires sine ullo auxilio gratiæ operante. Unde in c. 20. differentiam constituit inter liberum arbitrium nudum, destitutumque omni auxilio gratiæ, & arbitrium habens commune auxilium gratiæ, & habens privilegium speciale, & ita tres gradus, seu status constituit. Nam in primo dicit, arbitrium nec moraliter, nec physice posse diu omnia mortalia peccata cavere, in secundo ait, posse physice, non vero moraliter, & explicat hoc *moraliter*, quia non nisi cum magna difficultate, & rarissime potest id facere: in tertio vero ait posse, & physice, & moraliter, & cum effectu id facere. Sed illa duo prima, vel non dicuntur consequenter, vel doctrinam mihi suspectam continent. Nam si in priori statu neget homini omnem potestatem physicam vitandi omnia venialia, falsa est doctrina, quia homo utens ratione, etiam si gratiæ auxilium non habeat, libertatem habet aliquam ad vitanda omnia peccata venialia simpliciter loquendo; ergo etiam

jam habet physicam potestatem. Antecedens probatur; tum quia tenetur illa vitare, præcepta autem non obligant, nisi ad id, quod liberum est; tum etiam quia alias in eo non peccaret, quia non peccatur, nisi in eo, quod libere fieri, aut caveri potest. Consequentia vero probatur, quia libertas non est sine aliqua potestate: ergo saltem physica necessaria est. Et confirmatur ad hominem, quia hoc fere argumento variis modis proposito probat idem Auctor. c. 21. justum per communem gratiam habere potestatem physicam ad vitanda omnia venialia; ergo vel male negat hanc potentiam physicam homini utenti sola ratione, & libertate sine ullo auxilio gratiæ, vel sentit, hominem sine gratia in pura natura consideratum nullam habere libertatem ad vitanda omnia peccata, & consequenter, nec teneri ad omnia vitanda, quod dici non potest, alias in tali homine illa nulla essent peccata. Quapropter illa potestas physica in duobus illis primis statibus aliquo modo admittenda est: solum enim consistit in libertate ad singula vitanda, quæ in utroque invenitur ut clare docet D. Thom. 1. 2. q. 74. art. 3. ad 2. solumque potest esse differentia secundum magis, & minus, quia illa potentia physica major est in eo, qui habet gratiam cum communi auxilio, quam in eo, qui omni gratia caret. Unde etiam fiet, ut in particulari plura venialia peccata ille evitet, quam iste, qui simpliciter habet majores vires.

Corollarium ex dictis

17 Atque hinc inferimus, quod sicut in primo statu, licet homo carens omni gratia, habeat physicam potentiam ad vitanda omnia venialia, nihilominus dicitur simpliciter non posse in eo statu illa vitare, ita in secundo statu simpliciter dicendum est, non posse illa vitare cum sola illa gratia, vel sine privilegio speciali, ut Concilium loquutum est. Quod si fortasse dicat Vega esse differentiam inter illos duos status, quod in priori impotentia moralis est simpliciter, quia nunquam omnino potest aliud evenire; in secundo vero impotentia est secundum quid, quia solum difficulter, & raro potest oppositum evenire. In hoc etiam dico, doctrinam mihi esse suspectam quoad hanc posteriorem partem propter definitionem Concilii, & quæ circa illam notavi. Quare secundum hoc etiam discrimen non censeo esse verum; in utroque enim statu impotentia est, impotentia simpliciter, nam cum illa nunquam stat oppositum conjungi: unde licet recte vocetur moralis, ut non excludat potentiam physicam, nec libertatem circa singula peccata, non est tamen moralis in eo sensu, quod sit tantum secundum quid, quia oppositum raro, & difficulter evenit. Potest enim esse impotentia moralis, & esse simpliciter impotentia, quia impedimenta, & occasiones, ex quibus provenit tales sunt, ut libere, ac moraliter vinci debeant, & adhuc non sufficiunt humanæ vires, non solum solæ, sed etiam solo communi auxilio gratiæ adjutæ, nam licet illa auxilia sufficiant ad singula, & ad plura, non tamen collective ad omnia. Nam quod hujusmodi impotentia moralis esse possit impotentia simpliciter, licet physicam libertatem in singulis supponat, in primo libro fuse tractatum, & ostensum est, & argumenta vulgaria, quæ hic fieri solent, a potestate ad singula, inferendo potestatem ad omnia, ejusdem rationis sunt cum his quæ de potestate ad vitanda peccata mortalia ibi tractavimus, & ideo hic illa repetere non est necesse. Igitur quoad potestatem moralem etiam convincuntur illi duo priores status liberi arbitrii, quod in neutro habet potestatem simpliciter ad vitanda omnia peccata per totam vitam, & ideo in solo tertio talis potentia moralis invenitur; imo talis est, ut semper habeat effectum, quia illa singularis gratia non datur, nisi per auxilia congrua continuata. Et ideo recte dixit Concilium eum, qui hac gratia caret, absolute non posse vitare talia peccata omnia, quia habet moralem impotentiam simpliciter, & Concilium in eo ipso, quod de impotentia ad totam collectionem loquutum est, de morali impotentia intelligi necesse est, quia respectu totius collectionis non consideratur potentia physica nuda, sed ut libero, ac morali modo ad totum illum effectum constanter determinanda est.

18 Hinc tertio dicimus, absolute dicendum esse, justos, & sanctos homines quantumvis perfectos in hac vita non omnia peccata venialia vitasse. Hæc assertio sub his terminis est non solum vera, sed etiam Theologice certa. Primo quia ita loquuntur Scripturæ, Ecclesiastes 7. 3. Reg. 8. & 2. Paralip. 6. *Non est homo justus in terra, qui faciat bonum, & non peccet*. Prover. 23. *Septies in die cadit justus*. Ja. 13. *In multis offendimus omnes*, 1. Joa. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Nam licet hæc verba, & cætera omnia varias habeant expositiones, quas nunc expendere non est opus; nihilominus hæc de venialibus peccatis communior est, magisque a Patribus, quos allegavimus, recepta. Et simili modo exponi solent verba illa Psal. 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*, id est, non erit justus, ut nullum omnino peccatum committat. Propter quod dicitur Psal. 31. *Pro hac* (id est, pro peccatorum remissione) *orabit ad te sanctus in tempore opportuno*. Utique hujus vitæ. Quia nullus est ita sanctus, qui non interdum aliqua peccatorum remissione indigeat.

Assert. 3. Homines quantumvis perfecti non vitarunt omnia venialia. 1. Probat. ex Script.

19 Secundo probatur hæc regula, quia ita loquuntur Concilia præsertim Trid. sess. 6. ca. 11. *Licet in hac mortali vita* (inquit) *quantumvis justi, & sancti in levia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi. Nam justorum illa vox est, humilis, & verax: Dimitte nobis debita nostra*. In quibus verbis apertissime usurpavit Concilium, & confirmare voluit doctrinam Concilii Milevitani cap. 7. & 8. Ubi etiam alia testimonia a nobis citata ad hoc probandum inducit, Concilium autem Tridentinum ab illis abstinuit, quia varias habere possunt expositiones. Quod vero spectat ad petitionem illam orationis Dominicæ aperte docet cum Concilio Milevitano, dubitandum non esse, quin etiam a justis, & sanctis ex corde dicenda sit propter propria debita, quæ quotidie ex levibus peccatis contrahunt.

2. Ex Concil.

20 Tertio tradiderunt ex professo regulam hanc antiqui Patres ante, & post Pelagium. Ante illum in primis Cyprian. sermone de Opere & eleemosyn. in principio, ubi eleemosynam commendans, ait. *Qui sine aliquo conscientiæ vulnere esse non possumus, medelis spiritualibus vulnera nostra curemus. Nec quisquam sibi de puro, & immaculato corde blandiatur, ut innocentia sua fretus medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, &c.* Et infra: *Nemo esse sine peccato potest, & quisquis se inculpatum dixerit, aut superbus, aut stultus est*; & infra: *Cum sciat, non deesse sanatis vulnera, &c.* Ubi aperte loquitur de justificatis, & inducit aliqua ex testimoniis Scripturæ sacræ supra citatis. Et ita hunc locum Cypriani allegavit Augustin. lib. 2. contra Julian. cap. 8. Similia verba legimus in Cyprian. lib. de Orat. Domin. circa verba illa quintæ petitionis. *Dimitte nobis debita nostra*. Et allegatur ab August. de Bono persever. cap. 5. Item Cyprianus lib. 3. ad Quirin. cap. 54. allegatus etiam ab Augustino lib. 4. contra duas epistol. Pelag. cap. 10. & a Hieronymo Dialog. 1. contr. Pelagian. Consentit Nazianz. Orat. 15. quæ est consolatoria ob plagam grandinis, circa finem, ubi inter alia dicit: *Cognoscamus, quod penitus nihil peccare supra hominis sit vires, ac Dei solius*. Simili modo orat. 4. quæ est secunda contr. Julian. dixit: *A peccato penitus liberum esse, Deus supra humanam naturam ordinavit*. Et clarius orat. 20. dicit, non tantum vulgares homines, sed etiam præstantissimos viros huic fragilitati esse obnoxios. Favet etiam Iren. lib. 3. cap. 37. quatenus dicit, Deum intulisse mortem homini, *ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset, quod esset circa eum peccatum*. Citatur etiam pro hac parte Ambros. super Isaiam ab Augu. lib. de Grat. Christi c. 49. & 50. Sed illum locum in operibus, quæ nunc habemus, non invenio. Potest autem allegari in Psal. 118. Octonar. 16. circa id: *Fac cum servo tuo secundum misericordiam tuam*, ait enim nullũ justũ posse aliter orare, *quia nemo est, qui non peccet*: idẽ in lib. de Noe, & Arca, ca. 22. ubi ait Deum alleviare ærumnas hominum, quia scit, *quod penitus peccata hominum auferri*

3. Ex Patribus

auferri nequeant. Tanquam in proverbio (ait) *si quis rete subtili haurire cupiat aquam, sic qui malitiam ex pectoribus hominum conatur auferre;* & infra dicit: *Ex adolescentia crescit malitia, licet alibi legerimus, quod non sit sine peccato unius diei infans.* Et exponit hoc esse dictum propter peccatum infantiæ, utique originale; diligentia autem, & studium peccandi incipit a juventute. Et libr. de Interpellat. Job. cap. 6. *Peccasse conditionis est quia nemo immunis lapsus suos cognoscit justus, sed absolutio hominis in Dei miseratione, non in hominis potestate.* Et in Psalm. 41. ad illa verba: *Sitivit anima mea ad Deum, &c. Justo* (inquit) *mori est lucrum, & grande lucrum carere peccato, delictorum illecebris non moveri:* sentiens, hoc lucrum non nisi post mortem homini conferri; unde adjungit: *Vivendo damna contrahimus innocentiæ, morte finem erroris adipiscimur, &c.* Denique etiam in citato loco Luc. 1. fatetur, hominem non permanere toto vitæ tempore sine omni peccato. Inclinat etiam in hanc partem Clemens Alexandrin. lib. 1. Pedago. cap. 2. Ac denique possumus in hoc ordine ponere Chrysostomum homil. 20. in Matth. ubi in fine numerat levia peccata, quæ dicit etiam a perfectis non omnino posse vitari. Et de eisdem levibus peccatis intelligendum est, quod dicitur homines non posse sine peccato vivere. Citatur etiam in to. 5. Homil. 28. ex variis, estque super Orat. Dominic.

D. Hiero. hanc doctrinam tradit latissime

21 Post Pelagium docuit late, & ex professo hanc veritatem Hieronymus in epistol. ad Ctesiphontem, & in tribus libris contr. Pelag. Videri tamen potest ab illo non sumi efficax testimonium, quia solum loquitur contra Pelag. ostendendo non posse hominem suis viribus, & sine adjutorio gratiæ, sine peccatis vivere: unde non excludit innocentiam ex auxilio gratiæ, imo fatetur per illud esse possibilem. Sed licet verum sit, Hieronymum illud tantum directe contra Pelagium intendere, ut infirmitatem liberi arbitrii gratia destituti ostendat, nihilominus unum ex mediis, quo, ad evidentius id concludendum, utitur, est quia de facto etiam homines justi, & sub gratia viventes tantam innocentiam non conservarunt. Nam si liberum arbitrium etiam gratia communi adjutum sæpius cadit, longe evidentius est, solum arbitrium sine gratia non posse peccata omnia vitare. Et simili modo loquitur epistol. 151. ad Algas. qu. 8. Idemque ad antiquiores Patres allegatos applicari potest: non enim contra Pelagium agunt, nec inter arbitrium per se, vel per gratiam operans distinguunt, sed simpliciter de hominibus omnibus etiam justis docent, non transigere vitam sine peccato, & ideo tam de arbitrio operante per gratiam, quam sine illa loquuntur. Plenius vero, & distinctius docuit veritatem hanc Augustin. in locis in præcedenti §. allegatis, & in lib. de Natur. & grat. fere per totum, præsertim cap. 36. & 53. cum multis sequentibus, & toto lib. de Perfect. justit. & magna ex parte in libris de Peccator. meritor. & remissione, præsertim lib. 2. cap. 7. & 8. & per plura sequentia, & lib. contra duas epistol. Pelag. cap. 14. ubi etiam peccatum generalius putat esse, quam crimen, & ideo neminem carere peccato, licet crimine careat. Item lib. de Spir. & liter. a principio, & lib. 3. contra duas epist. Pelagian. cap. 3. & serm. 2. de Verb. Apost. cap. 6. & lib. de Virgin. cap. 48. & 49. & Epistol. 29. & 50. & licet in his locis aliquando solum Christum ab illa regula excipiat, tamen cum illo Virginem comprehendit, ut lib. de Natur. & gra. cap. 36. diserte declarat. Hinc etiam est illa sententia, quam ex Augustino lib. 15. de Civi. cap. 27. sumpsit Prosper in lib. senten. num. 168. *Justitia nostra, quamvis vera sit propter verum boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita, ut magis remissione peccatorum constet, quam perfectione virtutum.* Unde super Psalm. 142. ad illa verba: *Non intres in judicium cum servo tuo, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens: Expavesco* (inquit) *discuti, metuo judicari, quia nemo in hac mortali carne viventium veraciter potest dicere, se peccati contagia non habere: cum etiam ipsi præcipue arietes ovium Christi sic orare jubeantur, ut dicant: Dimitte nobis debita nostra.*

Plenius hoc D. August.

Similiter Fulgen. de Fide ad Petr. cap. 41. *Firmissime, tene* (ait) *& nullatenus dubites, etiam justos, atque sanctos homines, exceptis iis, qui baptizati parvuli sunt, sine peccato hic neminem vivere posse.* Hoc etiam ex professo docet Paulus Oros. in Dial. de Lib. arb. ubi inter alia, cum Pelagius jactaret: *Cum volo non pecco,* subdit: *Durum quidem, ac difficile, nec per omnia subest, sed tamen aliquando fieri posse non dubium est.* Item Gregor. 18. Moral. capite 4. alias 5. ubi distinguit gravia, & levia peccata, & hæc posteriora dicit, etiam a justis omnino vitari non posse. Idem lib. 21. cap. 9. inter crimen, & peccatum distinguit, & ait: *In hac vita multi sine crimine, nullus vero esse sine peccatis valet, &c.* Et in lib. 32. Moral. cap. 2. *Qui* (inquit) *inveniri potest, qui quamlibet perfectus sit, de otioso tamen sermone non peccet?* Et similia habet Beda in id Joan. 1. *Ecce agnus Dei, &c.* Bernard. lib. de Præcept. & disp. & serm. de Cœna Domini, & epist. 147. Richard. de S. Victor. Opusc. de Differentia venial. & mortal. peccati. Quibus addi potest Cassian. colla. 22. cap. 23.

22 Ultimo ratio hujus imperfectionis omnium justorum in lapsa natura viventium reddenda est ex principio posito inprimis duabus assertionibus. In illis enim ostensum est, non posse justos vitare omnia peccata venialia per totam vitam sine speciali privilegio; sed ea, quæ fieri non possunt sine speciali privilegio, generaliter loquendo, non fiunt in sanctis, & justis, quia id, quod fieri non potest de facto, non fit, & specialia privilegia omnibus de facto non conceduntur; ergo. Ratio autem illius impotentiæ sine speciali privilegio, sumenda est ex ipsa intrinseca pugna fomitis, qua sancti generaliter loquendo, non carent, ut supra probatum est, & illa posita difficillimum est etiam singulis motibus ita fortiter resistere, ut nec leviter homo impingatur; ergo omnibus simul erit moralis impossibilitas, nisi Spiritus Sanctus hanc curam specialissimam suscipiat; cum ergo hæc generalis non sit, e contrario erit generale, justos aliquando cadere. Unde obiter intelligi potest in præsenti materia idem esse, neminem Sanctorum hoc facere sine speciali privilegio, & non posse illud facere sine eodem privilegio, quia, & non facere provenit ex impossibilitate, & quanta hæc impossibilitas non omnino physica, sed moralis est, ut diximus, ideo ex difficultate totius collectionis, quæ tanta est, ut a nemine vincatur, recte impossibilitas colligitur. Et ita Hieronymus ex negatione effectus colligit impossibilitatem, & similiter Augustinus indifferenter de utraque loquitur. Et quamvis interdum dicant, posse justos vitare omnia hæc peccata, licet non faciant, ut præsertim videri potest in Augustino lib. 2. de Peccator. mer. cap. 6. & sequentibus, & de Spir. & liter. a principio, & in Hieronymo Dialog. 1. contra Pelag. loquuntur, vel de potestate physica, seu ad singula, vel de potestate cum gratia non communi tantum, sed singulari, ut ex illorum discursu, & consonantia dictorum facile constat.

Ultimo ratione probatur assertio

23 Statim vero occurrit inquirendum. An hæc regula patiatur exceptiones aliquas, vel plures, vel pauciores. Nam posse ad aliquos extendi, & non paucos, sive determinando illorum personas, sine indefinite, & confuse loquendo, catholici aliqui sensisse videntur, ut Elias Cretens. orat. 4. Nazianz. §. *Viri simul:* ait enim: *Multi quippe hoc Dei ope, atq; auxilio septi præstiterunt, ac supra hos omnes Dei genitrix quæ nec sordidis quidem cogitationibus unquam inquinata est.* Stapletonius autē Actor. 15. versic. 10. ait, aut nemini, aut paucissimis id esse concessum, Claudius vero Guillal. Matth. 6. addit *paucis exceptis,* & ita de omnibus in utero sanctificatis id sentit Echius de Prædest. centur. 3. in principio, & ita hoc tribuit probabiliter S. Joseph, quia putat, fuisse in utero sanctificatum, & citat Hersonem ser. de Nativ. Mariæ, consider. 3. alphab. 59. liter. S. Sed ille, licet dicat Josephum fuisse sanctificatum in utero cum tanto gratiæ privilegio, ut fomitem ejus reprimeret, nunquam dicit, recepisse privilegium nunquam peccandi venialiter, sed ait, fuisse repletum gratia: *Saltem mortale peccatum quodlibet superante.* Et ad summū sentit in materia castitatis, & præsertim post ma-

Dubium proponitur. 1. Sentent.

matrimonium, nunquam peccasse venialiter, nec motus concupiscentiæ habuisse. Quod probabilissimum est propter decentiam Virginis, & alias congruentias, quas ibi adducit. Inde autem non sequitur in omni materia veniali peccato semper caruisse. Nihilominus tamen id existimat probabile Echius, & idem diceret de Jeremia propter illam generalem regulam de sanctificatis in utero, ex qua idem colligit de Joanne Baptista. Idemque sentit Cather. libr. de Prædest. Et ratio esse potest, quia hoc non excedit rigorem, & proprietatem privilegii specialis, potest enim vere, & proprie dici tale, licet aliquibus, paucis videlicet, communicetur, & ita non repugnat Concilio Tridentino. Quod licet de sola Virgine id affirmaverit, de aliis non negavit. Et August. lib. de Perfectio. justit. in quo maxime pro contraria sententia pugnat, in fine concludit: *Non nimium existimo reluctandum, scio enim quibusdam esse visum, quorum de hac re sententiam non audeo reprehendere, quamquam, nec defendere valeam.*

2. Sententia

24 Nihilominus contraria sententia simpliciter est Augustini, ut ex eisdem verbis, & ex omnibus locis supra citatis clare colligitur, & magis favent alii Patres allegati. Et sine dubio fuit sententia D. Thomæ quæst. 114. ar. 8. & in v. dist. 28. qu. 1. ar. 2. & de Veri. q. 22. ar. 5. ad 7. ex prioribus, & qu. 24. ar. 1. ad 10. & dicit esse communiter receptam, ac merito, quia antiqui Scholastici jam allegati ita sentiunt, & idem nunc communius defenditur a modernis Theologis, Bellarmino lib. de Amissione gratiæ, ca. 5. Soto lib. 3. de Natur. & grat. cap. 3. & 4. Vega lib. 14. in Trident. cap. 17. Ruard. ar. 7. contra Luther. Dried. lib. 1. de Grat. & lib. arb. tract. 1. cap. 5. Et mihi etiam hæc sententia omnino probatur, absolute loquendo. Ad majorem vero declarationem distinguendum arbitror de toto tempore vitæ, vel de aliqua parte ejus: item de peccatis venialibus deliberatis, vel indeliberatis. Et primo assero privilegium carendi omni peccato per totam vitam, nemini, præter Virginem, deberi, aut posse attribui. Hoc probant omnia in tertia assertione adducta, & quæ in speciali de Joanne Baptista dixi 3. par. tom. 2. disput. 24. section. 4. Addi etiam possunt exempla virorum sanctitate excellentium, quos legimus aliquando peccasse, quæ congerit August. in locis supra citatis, præsertim de Natura & Grat. cap. 36. & lib. 2. de Peccator. merit. a cap. 8. Ratio vero potissima est, quia hoc privilegium est contra generalem legem, seu est exceptio ab universalibus locutionibus Scripturæ; ergo non potest admitti sine ejusdem Scripturæ, vel Ecclesiæ, aut Patrum auctoritate, quæ fere nulla est circa reliquos omnes extra Virginem. Solum de Joanne Baptista pauci hoc significat, & ideo ita de illo affirmare temerarium non est, quamvis sit minus probabile; de quocumque vero alio id certe dici non potest cum probabilitate. Præsertim includendo etiam peccata venialia ex surreptione, quia nemo liber fuit a fomite, & majus miraculum esset præservare ab omni hujusmodi culpa, non obstante fomite, quam fomitem ipsum auferre, seu ligare. Et ideo August. lib. 5. contra Julian. cap. 9. non immerito illam constituit regulam, ut nemo censendus sit ab omni peccato veniali præservatus, nisi qui etiam fuerit ab originali immunis, utique perfecte, & sine fomite, quod ex privilegio soli Virgini concessum est.

Asser. 4. Privilegium carendi omni peccato per totam vitam soli Virgini potest, & debet attribui

25 Hinc ulterius addo, non solum per totam vitam, verum etiam, nec per notabilem ejus partem posse de aliquo Sancto cum fundamento affirmari, recepisse donum carendi omni peccato veniali etiam ex surreptione per longum tempus. Probatur, quia nulli datum est, ut careret fomite per longum tempus hujus vitæ, ut supra visum est, multoque minus potest id comparari per diuturnam consuetudinem perfecte vivendi, ut etiam ostensum est, sed pati sæpius insurgentes motus fomitis, & nunquam in eis per negligentiam levem, vel otiositatem aliquam, vel leviter delinquere, supra humanam diligentiam est: nec ad hoc sufficit ordinarius modus auxiliorum gratiæ, sine speciali modo privilegii, quod de nullo Sancto extra Virginem cum fundamento affirmare possumus. Loquendo autem de solis peccatis deliberatis, credi potest Sanctos aliquos interdum pervenire pro aliquo tempore vitæ ad tam perfectum gradum perfectionis, ut vel raro, vel nunquam illa committant. Et de Apostolis pium, & probabile est, post confirmationem, & adventum Spiritus Sancti illa cum plena advertentia non commisisse, licet per nonnullam inconsiderationem, vel surreptionem aliquando potuerint leviter deficere. At vero pro toto tempore vitæ de Joanne Baptista fortasse id credi potest, de aliis autem minime. Et ratio reddi potest, quia Joannes Baptista Sanctificatus fuit excellenti modo in utero matris, ideoque a principio videtur constitutus in statu perfectorum in altissimo illius gradu, cum magno divino lumine, aliisque gratiæ auxiliis: itemque a principio talem vitam instituit, ut omnes occasiones peccandi venialiter ablatæ illi fuisse videantur, & ideo credi facile potest, nunquam talia peccata commisisse. Alii vero Sancti omnes cęperunt in statu imperfecto, unde qui in adulta ætate primum fuere sanctificati, sine dubio sæpius antea peccaverunt dicto modo, & fortasse etiam in materia gravi. Ex his vero, qui fuerunt Sanctificati in infantia, licet aliqui præservati fuerint a peccato mortali, tamen cum omnes cęperint ab statu imperfecto, & inter occasiones peccandi prius vixerint, non potuerunt abstinere ab omni genere talis peccati, sine extraordinaria gratia, quia etiam istorum peccatorum occasiones sunt plurimæ, & facillimæ committuntur, ut in verbo otioso, in aliquo opere indifferente propter solam delectationem, vel humanum respectum facto, in omissione aliqua ex simili motivo, & similibus: gratiam autem extraordinariam, & perpetuam in tota vita alicui esse datam, sine majori fundamento affirmare non possumus.

Asser. 5. Neque per partem vitæ notabilem sancti habuerunt donum vitandi omnia venialia

26 Ex quibus a fortiori colligitur neminem vitasse, seu vitare posse omnia venialia peccata per longum tempus, etiam si non sit totius vitæ. Hoc non est tam certum, sicut de toto tempore vitæ, quia testimonia adducta loquuntur de homine in hac vita, & ita possunt exponi de toto tempore vitæ. Unde etiam Conc. Trid. solum hoc expresse definivit. Nihilominus tamen hæc illatio est communiter recepta, & mihi videtur consequenti ratione omnino tenenda. Nam Scriptura dicit: *Septies in die cadit justus*, ad significandum brevissimum tempus, in quo justus stare potest sine ullo levi lapsu. Ut autem ratione hoc declaretur; distinguamus peccata levia indeliberata a deliberatis: de prioribus res videtur clara, quia illa præveniunt rationis deliberationem perfectam. Postquam autem ratio pręventa est, non sine difficultate vitat homo culpam venialem, quæ cum imperfecta deliberatione committi potest, & magna vigilantia, & virtutis affectio, & exercitatio ad hoc necessaria est, nisi extraordinaria Dei gratia jugiter, & opportune, & in omnibus occasionibus homines præveniat. Ergo cum ordinaria gratia licet semel, aut iterum possit homo esse ita solicitus, ut etiam venialem negligentiam evitet, non est humanum (ut sic dicam) continue, & in omnib. occasionibus ita se gerere per multum tempus, quia occasiones sunt variæ, & multiplices, & sæpe absque ulla præventione repente occurrunt; ergo communis, & ordinarius modus gratiæ non sufficit ad hujusmodi perfectionem per multum tempus.

Concluditur nullum sanctorum vitare potuisse omnia venialia per longum tempus. Probatur de indeliberatis

27 Loquendo vero de peccatis venialibus deliberatis; ratio potest esse eadem, quæ supra facta est de perseverantia per multum tempus sine mortalibus, quæ hic majorem efficaciam habet. Nam justus, qui per multum tempus vitat hujusmodi venialia peccata, necesse est, ut pro eodem tempore simul evitet mortalia, alias non erit justus; ergo majus auxilium requiritur ad vitanda omnia simul, quam sola mortalia, sed ad vitanda omnia mortalia indiget auxilio speciali; ergo sine majori, & specialiori non poterit vitare omnia venialia, etiam deliberata. Accedit quod occasiones committendi hæc peccata levia, etiam deliberata, multo plures sunt, quam vitandi mortalia; imo fere omni tempore offeruntur, vel in cogitando levia, & inutilia, vel in loquendo otiosa, aut scurrilia, vel comedendo cum aliquali immoderatione, aut

Probatur de deliberatis.

propter

propter delectationem, &c. Ergo necesse est agi a Spiritu Sancto cum specialissima providentia, & perfectione, ut per longum tempus hæc omnia vitentur. Denique difficultas, quæ in evitandis omnibus his peccatis per totam vitam invenitur, consistit in perseverantia diuturni temporis; ergo parum refert, quod illud sit per totum vitæ tempus, vel quod sit pars ejus. Nam quod in quibusdam est pars vitæ, in aliis esse potest totum vitæ tempus, licet sit æquale, tam in duratione, quam in occasionibus peccandi venialiter dicto modo, & in dono cavendi mortalia peccata toto illo tempore: ergo si illi, in quo tale tempus est tota vita, necessarium est speciale donum, ad vitanda omnia hujusmodi venialia, eadem necessitas erit in alio pro æquali tempore, etiam si tota ejus vita non sit, vel in eo ad finem vitæ non perveniat.

Pro quolibet tamen momento signato potest justus per auxilia communia vitare omnia venialia.

28. Denique a contrario infertur ex dictis, pro brevi tempore, ac proinde pro quolibet momento signato, seu divisim sumpto posse iustos per communia auxilia vitare omnia venialia peccata. Ita tradunt Soto, & Vega supra, & cap. 19. Et sumitur ex Hieronymo in Dialog. tertio dicente, posse justum ad tempus esse sine peccato, seu *non peccare pro loco, pro imbecillitate corporea*. Idem sentit Augustinus de Natura, & gratia cap. 62. & sequentibus. Ratio vero est, quia omne peccatum etiam veniale libere committitur; ergo semper est in potestate hominis illud vitare, quia hoc pertinet ad rationem libertatis: ergo saltem pro brevi tempore erit hæc potestas moralis, & reduci potest in actum per ordinarium auxilium gratiæ. Quæ ratio evidentius probat de peccatis deliberatis, quia major est potestas ad illa vitanda, tamen etiam in deliberatis habet suam vim, quia etiam simpliciter vitari possunt, & quia potest esse aliquod breve tempus, in quo vel nullæ, vel faciles occasiones talium peccatorum occurrant, quæ per communem gratiam superari possunt. Et eadem ratio est de quolibet momento signato, quia licet possint plures occasiones peccandi venialiter simul occurrere, potest homo per gratiam, quam tunc recipit, facere, quod in se est, quia in eo non est illa difficultas, quæ in continuatione, & perseverantia invenitur. Et si faciat, non peccabit; nam si tota attentio ad unum necessaria sit, reliqua non imputabuntur, quia non erunt voluntaria.

Longius vitari possunt venialia deliberata quam ex surreptione.

29. Sed quæret aliquis, quantum sit hoc tempus? In hoc Soto, & Vega unius diei tempus admittunt. Aliis nimium hoc videtur, quia de justo dicitur, septies in die cadere. Unde hæc venialia peccata quotidiana vocantur, & ideo assignant trium, vel quatuor horarum tempus: existimo tamen hoc tempus non posse omnino definiri: quia pendet ex variis circumstantiis, ut ex complexione, & dispositione hominis, ex consuetudine, ex vitæ statu, & similibus. Solum dicere possumus majori tempore posse vitari peccata deliberata, quam quæ fiunt ex surreptione. Unde priora vitari forte possunt per integrum diem, ut sentiunt Vega & Soto. De posterioribus autem res est magis incerta, quia August. hom. 2. in Apocalyp. simpliciter dicit, nullum esse diem, in quo iustus possit esse sine peccato, & Proverb. 24. dicitur, *Septies in die cadit justus*. Sed hæc parum cogunt, quia illæ homiliæ in Apocalypsim tributæ Augustino, non sunt ejus. In loco autem Proverbiorum particula, *in die*, non est in Hæbræo, aut Græco, & in Biblia Sixti omissa est: & ita etiam citatur ab Augustino li. 11. de Civitat. cap. 31. & ideo non est improbabile, hoc tempus extendi ad integrum diem simpliciter quoad omnia peccata. Præsertim si quis observet, quod ait Hieron. dicto Dialog. 2. *Qui cautus est, & timidus potest ad tempus vitare peccata*. Addo etiam, justos, qui nec toto die, nec in aliqua ejus parte otiosi sunt, & in bonis operibus diligenter occupantur, & frequenter per orationem ad Deum ascendunt, moraliter, & cum minori difficultate posse per diem integrum hæc vitare peccata, tamen quia semper, ac continuis diebus in ea vigilantia constanter perseverare difficillimum est, ideo sine speciali gratia non potest impeccantia ad diuturnum tempus extendi.

30. Superest ut argumentis in principio positis satisfaciamus, quod non erit difficile ex dictis. Ad primum enim de locis Scripturæ respondet Augustinus lib. de Perfect. justit. & in lib. 2. de Peccator. merit. cap. 13. & sequentibus latissime: summa est, & laudari aliquos ut perfectos in justitia, non quacunque, sed vitæ, quæ crescere potest etiam quoad cordis puritatem: & similiter vocari immaculatos, vel absolute a macula mortalis peccati, quæ sola est macula simpliciter, vel quia tam raro venialiter peccant, tantaque plenitudine justitiæ abundant, ut ille defectus quasi a justitia absorbeatur, ut non denominet, præsertim apud homines, apud quos parum pro nihilo reputatur: Scriptura autem loquitur humano modo, & ideo hos vocat immaculatos, utique modo hominibus, & viatoribus possibili. Nam ille status Ecclesiæ, in quo vere, & perfecte, atque in oculis Dei sit sine macula, & ruga, licet in hac vita quæratur, & intendatur, in futura tantum obtinetur, in quo sensu loquitur Paulus in dicto loco ad Ephes. 5.

Satisfit argumentis positis a n. 6. usq ad 9.

31. Ad secundum de orationibus Ecclesiæ, & iustorum respondeo ex Augustino dicta epist. 95. in fine, & sermon. 29. de Verb. Apostol. licet homo in hac vita non possit vitare omnia hæc peccata, nihilominus volendum, ac desiderandum, & conandum cum spiritu Dei, & postulandum esse, ut fiat. Nam illud generale, & quasi confusum objectum, scilicet numquam peccare venialiter, honestissimum est: ergo & optare illud, & ad illud conari optimum est, quia licet omnino, & integre id assequi non possimus, ad plura vitanda peccata, semperque illa minuenda utilissimum est. Et ad hunc finem dirigitur oratio, qua gratiam ad omnia hæc peccata vitanda postulamus. Nullum est enim, quod per gratiam Dei vitari non possit, semperque potest dari nobis major, & major gratia, ut illa vitemus, & ideo simpliciter ad omnia illa vitanda petimus auxilium, sperantes Deum daturum illud, quantum est ex se, & sæpius futurum in nobis efficax, licet simul etiam timeamus, sæpius ex parte nostra esse frustrandum. Neque in solis peccatis venialibus hoc contingit: nam sæpe petimus a Deo auxilium efficax ad hoc, vel illud faciendum, quamvis ex parte nostra semper de efficacia timere valeamus.

Ad 2.

32. Ad tertium respondeo, illis quidem testimoniis sufficienter probari, non esse de fide, neminem Sanctorum vitasse de facto per totam vitam omnia peccata venialia, si id intelligatur per auxilium gratiæ proportionatum. Nimis ergo libere, & singulariter quidam modernus dixit, esse de fide, neminem purum hominem vitasse omnia peccata venialia per totam vitam, præter Virginem. Hoc enim aperte repugnat Gelasio, & Augustino, & nullum habet fundamentum, cum Concilium Tridentinum a tali definitione abstinuerit. Ac denique cum docti, & Catholici viri oppositum docuerint, & alii omnes a censura abstinuerint. Ac denique cum docti, & Catholici viri oppositum docuerint, & alii omnes a censura abstinuerint. Nec in hoc est comparatio inter peccatum originale, & veniale, tum quia illud naturaliter contrahitur, hoc voluntarie: tum etiam quia de illo longe clarius, quam de isto Scriptura loquitur, & communiter Ecclesia sentit. Solum ergo est de fide, quod dicti etiam Patres in argumento citati Gelasius, & August. aperte docent de fide esse, scilicet, sine specialissimo auxilio vitari non posse omnia peccata, ut aperte tradit August. de Dono persev. c. 2. & l. 1. contr. duas epist. Pelag. cap. 14. & aliis locis supra citatis. Et quamvis illi non declaraverint distincte, quale futurum sit illud auxilium, jam vero Concilium Tridentinum declaravit, debere esse auxilium specialis privilegii. Et hinc etiam de fide est, sine tali privilegio non vitari talia peccata, & consequenter est satis certum, nemini datum esse privilegium, præterquam Virgini, de qua id docet Ecclesia.

Ad 3.

33. Ad quartum ex Ambrosio respondet Augustin. supra, vel aliis locis mutasse sententiam, vel ibi non esse loquutum de tota vita, sed post aliquam insignem conversionem, vel certe non loqui de venialibus peccatis, sed de criminibus, quæ a venialibus solent distingui, ut supra ex eodem August. & Greg. allegavimus: vel certe loqui de peccatis, quæ homines raro

Ad 4.

com-

committere solent, de quibus maxime Evangelista loqui videtur. Denique ad conjecturas respondemus, parvi esse momenti, ubi tantum pondus auctoritatum, & rationum in contrarium pugnat. Non obstat tamen prima, quæ ex Christi redemptione sumitur: nam ejus efficacia satis in Virgine ostenditur quoad hunc effectum, sicut quoad præservationem a peccato originali. Inductio etiam est parvi momenti, nam in peccatis ex surreptione sunt infinita exempla contraria, ut de repentina ira, vel voluptate, & similibus passionibus, quas semper vincere perfecte difficillimum est; in aliis vero peccatis deliberatis etiam potest facile intervenire inconsideratio aliqua, quæ non excludat sufficientem deliberationem, & contrariam considerationem semper & in minimis habere, humanum non est, quia hæc doctrina non in præsumptione, sed in exacta probatione fundatur, ut ostendimus.

Ad conjecturas respondetur.

CAPUT IX.

Utrum justi in hac vita ad eam justitiæ perfectionem, qua de sua justitia certi certitudine fidei reddantur, pervenire possint?

3. Modus perfectionis qui in statu gratiæ in hac vita cogitari potest.

1 Hic est tertius modus perfectionis ex propositis c.7.n.2. qui in statu gratiæ, vel iustitiæ huius vitæ cogitari potest. Quamvis enim longe diversum sit esse iustum, & credere se esse justum, nihilominus si vera sit, & habeatur, magnam consolationem spiritus afferre potest, & licet ipsi justitiæ intrinsecum gradum perfectionis addat, magnam tamen intrinsecam perfectionem in ea supponere videtur, & addit quandam intellectus perfectionem, quæ ad perfectionem actualis iustitiæ, i.e. ad perfectius operandam iustitiam, non parum iuvare potest. Fuit autem hoc punctum valde controversum, tam inter hæreticos, & Catholicos, quam inter Catholicos in se, & ideo de illo sunt multa a Catholicis scripta, quæ nos brevi compendio tradere curabimus. Ut autem clarius, & distinctius id fiat, quid, & quotuplex sit certitudo, breviter supponendum est.

Certitudo propriè in cognitione est.

2. Primum igitur omnium suppono ex D.Thoma 2.2.q.18.a.4.& vulgari Philosophorum sententia, certitudinem essentialiter, seu formaliter ac proprie esse in cognitione; est enim proprietas specialis judicii intellectus firmiter assentientis. Quamvis enim fundamentum, seu ratio certitudinis, vel in re ipsa, vel in medio assentiendi esse debeat, tamen certitudo ipsa proprie sumpta in mente, & in judicio existit, ut etiam vox ipsa indicat. Nam certitudo a verbo cernendi dicta est. Solet autem certitudo definiri, quod sit determinatio intellectus ad unum, ex D.Th. in 3.dist.23 q.2.art.2.quæstiunc.3.& dist. 2. quæst.2. art.1. Quia certitudo opponitur dubitationi, dicitur autem proprie intellectus dubitare, quando in neutram partem contradictionis potest determinari, sed anceps est, & quasi suspensus; per determinationem autem ad iudicium alterius partis illa dubitatio expellitur: est ergo certitudo. Sed neque in præsenti ita loquimur de certitudine, quia non dubitamus, quin possit homo aliquando judicare se esse justum, sive vere, sive false, sive temere, sive prudenter, sive cum formidine, sive absque illa id iudicet, id enim est per se evidens, ut ex dicendis patebit. Neque etiam illa acceptatio certitudinis est propria & rigorosa. Nam ex illa sequitur, omnem assensum intellectus ad alteram partem determinatum esse certum, & sic omnem opinionem, omnemque fidem esse certam, quod est contra communem modum concipiendi, & loquendi. Determinatio ergo intellectus non est idem, quod certitudo, sed abstrahit a certo, vel formidoloso assensu. Unde propria certitudo ultra determinationem addit firmitatem in assensu, ut notavit D.Th. in 3. d. 26.q.2.art.4. Unde propria certitudo intellectus non solum excludit dubium negativum intellectus, seu indeterminationem in assentiendo, sed etiam excludit aliquo modo formidinem ab ipso assensu.

3. Potest autem hæc certitudo oriri ex evidentia rei, vel in se, vel ex principiis evidentibus, vel solum ex aliquo principio extrinseco, ac proinde esse de veritate non visa, nec evidente, sed obscure cognita. Hic non dubitamus de priori certitudine, illam enim merito excludit D.Th.1.2.q.112.art.5. in secundo modo cognitionis, quem ponit, & in hoc non solum catholici, sed etiam hæretici conveniunt. Quia in hac vita iusti nec gratiam in se intuentur clare, nec sunt aliqua evidentia principia, ex quibus gratiam sibi datam esse cognoscant. Tractamus ergo de secundo modo certitudinis assensus obscuri. Ulterius vero hæc certitudo subdistinguenda est, nam quædam est vere fundata in ratione assentiendi, alia tantum in affectu assentientis, & ideo ex parte subjecti esse dicitur, & temeraria dici solet, ac imprudens. Quia ex passione vel nimio affectu absque fundamento rationis oriri potest, ideoque potius pertinaciæ, quam certitudinis nomen meretur. Et de hac loquitur Concilium Trident.sess.6.c.9. cum dicit: *Nemini fiduciam, & certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti peccata dimitti. Cum apud hæreticos magna contentione contra Ecclesiam Catholicam prædicetur vana, & ab omni pietate remota fiducia.* Unde non est dubium, quin hæc certitudo haberi possit, quia fundatur in sola prava voluntate, & aliquo erroneo judicio. Quæstio ergo est de prudenti certitudine, & (ut ita dicam) commensurata formali objecto, & ratione assentiendi.

Ex causis unde causatur potest esse evidens vel obscura, seu inevidens.

4. Rursus vero hæc distinguitur in certitudinem fidei divinæ, certitudinem Theologicam, & certitudinem moralem fidei humanæ. Certitudo fidei est illa, quæ nititur immediate, & sine discursu in revelatione divina, & testimonio Dei. Potest autem ulterius hæc revelatio esse publica, & universalis: vel privata, & specialis, & utraque niti potest in fide divina: tamen ad majorem claritatem solent nomina distingui, & quædam fides vocatur catholica, alia privata. Catholica dicitur, quæ fundatur in generali revelatione facta Ecclesiæ, & per Ecclesiam; vel in Scriptura, & de hac in præsenti loquemur. Nam privata dicitur illa, quæ haberi potest per singularem revelationem, de qua nihil est, quod dicamus. Quia non est dubium, quin possit Deus facere hanc revelationem, cui voluerit, ut Concilium Trid.can.16. supponit etiam de propria prædestinatione, facta vero illa fundari certitudinem fidei infusæ, ut idem Concilium sentit, & bene declarat Vega lib. 9.in Trid.cap.3.dicens, talem assensum pertinere ad eumdem habitum fidei infusæ, quod etiam notavit Bellarm.lib.3.de Justificat.c.2.in fine, ego verum esse existimo, sed tractandum est in materia de Fide. Hæc igitur certitudo gratiæ non pertinet ad ordinariam legem gratiæ, & ideo nihil est, quod de illa dicamus, præter id, quod commune est his omnibus revelationibus, quod soli illi, quibus fiunt, possunt, debent propter illas firmiter credere, aliis enim non proponuntur sufficienter, ut credere, valeant. Ille autem, cui talis revelatio fieri dicitur, magna indiget maturitate, & consilio prius, quam credat, quamquam possi Deus interdum ita interius movere, ut ad credendum obliget, se esse, qui revelat. Altera certitudo vocatur Theologica, & est illa, quæ haberi potest de conclusione illata ex una de fide, altera evidente, quam aliqui vocant simpliciter certitudinem fidei, alii certitudinem secundariam, seu mediatam fidei: alii vero etiam in præsenti vocant certitudinem specialis fidei, quia propositio evidens soli ipsi credenti solet esse nota, ut infra videbimus. Sed a nobis Theologica vocatur, nam eius ratio videtur hac voce melius explicari. Quoniam illa est propria certitudo scientiæ Theologicæ, ut a fide distinguitur. Tertia certitudo vocatur moralis, quia non est omnino infallibilis, & in præsenti materia, præter aliquod principium fidei, fundatur in aliquibus conjecturis ita determinantibus intellectum ut nullam dubitationem, & fere nullam formidinem relinquant; nam in hac certitudine possunt esse gradus, ut videbimus. De hac ergo triplici certitudine in hoc, & duobus sequentibus capitibus dicemus.

Certitudo prudens vel divina, vel Theologica, vel moralis, sive humana.

Theologica quæ.

Moralis quæ?

5. Igitur quoad fidei certitudinem novus error est, justos

Hæretici quæstionẽ affirmative ac de certitudine fidei resolvunt

justos ex fide catholica absque alia revelatione credere posse & debere, se esse justos. Ita docent hujus temporis hæretici, ut de Luthero, Calvino, Melanc. Kemnit. late referunt Bellarmin. Stapleton. & alii novi Scriptores infra referendi. Sed quia contra hos hæreticos multa in superioribus diximus, ut punctum de quo tractamus, a cæteris distinguamus, advertimus inprimis, disputari posse, an hæc fides propriæ justitiæ, & remissionis peccatorum sit necessaria in omnibus justis, vel tantum, an sit possibilis? primum affirmant hæretici, & a fortiori etiam secundum. Et in utroque videtur cum illis sentire Enchyridion, seu Catechismus Coloniensis, qui nomine Concilii Coloniensis falso inscribi solet, est enim liber suspectus, & in nullo Concilio editus, ac propterea in indice Romano expurgatus, ut in Prolegom.6.cap.5. num.9. animadvertimus. Idemque error habetur in Antididagmate Colonien. in titulo de Justificatione, qui liber ejusdem farinæ est. Quamvis autem hi libri in hac parte errorem contineant, in duobus ab hæreticis discrepant. Nam hæretici non solum dixerunt hanc fidem esse necessariam ad justitiam, & remissionem peccati, sed etiam sufficere; hoc autem a Coloniensibus non est concessum. Item hæretici pertinaciter, & contra Ecclesiam illam sententiam tradiderunt: alii vero sine proprio crimine hæresis, per errorem ex ignorantia, quia res non erat tunc satis discussa, & declarata. Nos vero in præsenti de sola possibilitate tractamus, nam contra necessitatem, vel sufficientiam ejus ad justitiam supra in libr.8. satis disputatum est, & in sequentibus impugnando possibilitatem, a fortiori necessitatem refellemus.

Duobus modis intelligi potest fides certitudinem esse possibilem.

6. Ulterius vero duobus modis intelligi potest, quod hæc fides propriæ justitiæ sit possibilis. Primo ut prior saltem natura ipsa justificatione, quia dicta fides est aliquo modo causa ejus, seu quasi organum, seu instrumentum, apprehenditur. Secundo, ut posterior justificatione, & supponens gratiam, de qua certum assensum profert. Priorem modum sequuntur hæretici, & videntur etiam sequuti Colonienses, posteriorem vero sequuti sunt aliqui Catholici. Sunt autem notandæ aliquæ differentiæ inter hos duos modos,

1. Differentia inter prædictos modos.

una est, quod juxta priorem modum hæc fides certa non solum dicitur possibilis aliquibus justis, sed omnibus esse communis: unde non provenit ex speciali perfectione justitiæ, quia est via necessaria ad illam, & consequenter sentiunt hæretici, & consentiunt Colonienses. At vero juxta posteriorem modum non est necesse id dicere de omnibus justis, quia cum

Secunda.

hæc fides non ponatur necessaria ad justificationem, nulla superest ratio, ob quam omnibus, qui iustificantur, statim inveniatur medium sufficiens, ut de illorum iustificatione possit certa fide divina constare. Altera differentia est, quod iuxta priorem, quædam repugnantia involvitur in illa fide, nimirum quia homo fiat iustus credendo se esse iustum, seu (quia idem est) credendo sibi esse remissa peccata, illorum remissionem consequantur; nam fides illa supponit obiectum suum, quomodo ergo esse potest prius illo, vel causa illius. Nec refert, si dicatur remissionem factam esse per Christum, apprehendi autem per fidem, nam, ut omittam alios errores, qui in hoc involvuntur, non solum credit Christum meruisse sibi iustitiam, nam etiam meruit illam iniustis, sed credit iam esse sibi applicatam Christi iustitiam, quia nemo est iustus, nisi cui applicata, seu imputata est Christi iustitia, quocumque tandem modo illa imputatio intelligenda sit. Hæc autem difficultas cessat in altero modo, qui non ponit illam fidem ut iustificantem, sed tantum ut cognitionem certam, & speculativam iustificationis, seu gratiæ, aut remissionis peccatorum sibi collatæ.

3. Differentia.

7. Tertium discrimen considerari potest, quia hæretici priorem modum sequentes illam fidem dicunt non esse catholicam, sed particularem, & videntur sentire non solum non esse catholicam, ex parte objecti materialis, seu rei creditæ, sed etiam quoad formale, scilicet, rationem credendi. Nam quoad materiale obiectum in utroque modo fidei asserendum est, quia hoc obiectum, sc. me esse iustum, etiam si a me credatur certa fide, qualiscunque illa sit, ab aliis non creditur, & sic de cæteris, considerando, in singulis fidem, ut circa propriam iustitiam versatur. Differentia ergo si qua est, in motivo credendi consistit. Nam hæretici dicunt, fidem illam particularem non niti in sola revelatione, & promissione universali, sed in promissione universali, ut unicuique facta, quæ ab eo, qui iustificatur, creditur, non ex aliquibus effectibus, vel signis, quæ in se experiatur, sed per se in sola motione divina, quæ facit ita credere, & apprehendere promissionem iustitiæ per Christum, ut mihi specialiter factam, & per hanc ipsam fidem mihi applicatam. Unde necesse est, ut vel formaliter ponant specialem revelationem in unoquoque homine credente, vel saltem virtute, nimirum per specialem illum instinctum, & internum spiritum, in quem solent totam suam credulitatem revocare. Non enim concipi potest, quo alio modo possint apprehendere illam fidem, vel rationem credendi, aut motivum eius. Quam vero falsus, & scatens erroribus hic modus fidei sit, & quam voluntarie fingatur, in superioribus tactum est, & latius in Defensione fidei, & in tractatu de fide iterum dicetur.

Amplius evolvitur superior differentia.

8. At vero ponentes hanc fidem posteriori modo, non distinguunt illam a fide catholica, nisi in materiali obiecto, nam quoad formale putant, niti in eadem generali revelatione, & promissione Dei, quæ licet generaliter sumpta conditionem includat, in particulari unicuique credenti suam iustificationem applicatur, ut transiens in absolutam, propter conditionem iam impletam, nam ut sic impleta per effectus, & signa experimento cognita sufficienter proponitur. Et ideo qui sic sentiunt, non postulant speciales revelationes, nec ideo dicunt, hanc fidem esse possibilem, quia illa revelatio est possibilis, hoc enim nemo est, qui neget; non tamen id sufficit, ut quis possit affirmare aliquos iustos habere hanc fidem, cum nemo possit cum fundamento affirmare, aliquibus fieri hanc revelationem, sed dicunt, ex vi solius generalis revelationis applicatæ ad particularem personam ex particularibus circumstantiis experimento cognitis posse talem fidem particularem elici. Et in hoc sensu tribuitur hæc sententia communiter Catherino in Opuscul. de certitudine gratiæ. Sed vereor, aliquam esse in voce certitudinis fidei æquivocationem, quia quam ille vocat certitudinem fidei, postea ita declarat, ut tantum sit certitudo theologica, imo minor, quam theologica, quia dicit, illi posse subesse falsum, quod dicere de certitudine fidei, magna profecto ignorantia fuisset. Quicquid vero ille senserit, vel cuiuscumque fuerit illa sententia posteriori modo explicata in præsenti a nobis tractatur, nam prout asseritur ab hæreticis satis impugnatur ex proxime dictis, declarando, quantum distet eorum fides ab illa, quam alii, ut possibilem admiserunt. Præterquam quod illa hæresis ex dictis de iustificatione in superioribus imputata est: ostendimus enim, promissiones factas de iustificandis hominibus propter Christum, non esse absolutas, nec sub sola conditione fidei, sed etiam sub conditione aliarum dispositionum, quæ nulli homini sunt in particulari absolute promissæ. Nec etiam singulis iustificatis sit specialis revelatio vel expressa, vel per instinctum, seu specialem spiritum, qui solum inventus est ab hæreticis ad omnes suos errores voluntarie, ac pertinaciter defendendos. Et præterea confutando alium modum asserendi hanc fidem minus impossibilem, & magis apparentem; a fortiori sententiam hæreticorum impugnabimus, eorumque motivis satisfaciemus.

1. sententia quorundam catholicorum in hac quæst. procedens de secundo modo certitudinis.

9. Prius vero istius sententiæ fundamenta proponenda sunt. Primum sumitur ex Scripturis, & primo quidem ex illo Joan.14. *Vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, & in vobis erit.* Loquitur autem Christus de cognitione certa, quam spiritus in nobis manens, de se, suaque præsentia in nobis facit; unde subdit: *In illa die cognoscetis, quia ego sum in Patre, & vos in me, & ego in vobis.* Sicut ergo non coniectura, sed certa fide, cognoscunt iusti Christum esse in Patre, ita etiam cognoscunt esse in ipsis

Ejus primum fundamentũ ex variis Scripturæ locis.

ipsis per gratiam. Secundo allegatur illud ad Roman. 8. *Ipse spiritus testimonium reddet spiritui nostri, quod sumus filii Dei*. At *ubi spiritus testatur, nulla relinquitur ambiguitas*, ut ibi dicit Chrysostomus homil. 14. ergo testimonium spiritus causat certitudinem fidei, quod sint filii Dei, ac proinde quod sint in gratia: Tertio inducitur illud 1. Corinth. 2. *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, ut sciamus, quæ a Deo donata sunt nobis*. Nam verbum sciendi significat cognitionem certam; ergo hanc confert homini justo spiritus Dei, certumque illud reddit de gratia, & donis, quæ in justificatione illi donavit. Quarto inducitur id 1. Joan. 4. *In hoc cognovimus, quoniam in ipso manemus, & ipse in nobis, quoniam de spiritu suo dedit nobis*, & cap. 5. *Scimus, quoniam ex Deo sumus*. Quinto adducuntur ex 2. Petr. 1. verba illa. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*.

2 Fundamentum. 10. Secundum principale argumentum sumitur ex aliis Scripturis asserentibus, nos posse certo cognoscere, quod operibus nostris satisfaciamus præceptis Dei, vel generatim, vel in aliquo particulari. Nam hinc evidenter sequitur, posse unumquemque in se certo cognoscere statum gratiæ, vel quia qui servat mandata, justus est, Matth. 19. Joan. 14. vel quia recipiendo sacramentum, si modum debitum, & præceptum servat, justificatur, Mat. ult. Joan. 6. & 20. Actor. 1. nam ex his locis certum de fide est, sacramentum dare gratiam non ponenti obicem, quod facit, qui debito modo sacramentum recipit. Ex illo ergo fundamento evidenter sequitur certitudo propriæ gratiæ. Illud autem fundamentum probatur primo ex illo Luc. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis dicite, servi inutiles sumus, quæ debuimus facere fecimus:* quod certe nemo vere dicere posset, nisi id certe sciret. Secundo ex illo Joan. 3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus quia in Deo sunt facta*, nam hæc verba etiam supponunt, posse justum certo cognoscere suorum operum qualitatem, & veritatem. Tertio eodem modo inducitur illud 1. Corint. 11. *Probet autem se ipsum homo, & sic de pane illo edat*, Nam hoc etiam ostendit, quod possit homo certior reddi, quod ad sacramentum bene dispositus accedat.

3. Fundamentum. 11. Tertio loco afferuntur Patres, quos late refert, eisque respondet Bellarminus dicto lib. 3. cap. 11. sed in illis adverto, quosdam loqui de certitudine non propriæ sanctitatis, sed generatim de certitudine status veræ religionis, & fidei, in qua Christiani vivimus, ut Dionys. cap. 7. de Divin. nominib. vel de aliquo mysterio speciali, ut loquitur August. in id Ps. 88. *Juravi David servo meo*, de regno Christi æterno, de qua certitudine in c. 12. dicemus. Alii vero loquuntur de certitudine spei, ut Hilari. cano. 5. in Matth. cum ait, velle Dominum, *regnum cœlorum sine ulla voluntatis ambiguitate sperari*: non enim de fide, sed de spe loquitur, & licet de fide loqueretur, non esset ad rem, quia non loquitur de fide propriæ justitiæ, sed de fide promissionis regni cœlorum, quæ includit in objecto conditionem, si per hominem non steterit. Alii loquuntur de certitudine fidei catholicæ, non de propria justitia absolute, sed de illa veritate catholica, quod vere pœnitentibus peccata remittantur, & gratia donetur. Sic loquitur Nazianz. oratione 15. de Plaga grandinis, ut est evidens ex contextu, & quia non dicit, se esse certum de remissione sibi facta, sed de aliis concedenda, & addit: *Solum nos misereamur nostri, ac justis Patris visceribus viam adaperiamus, &c.* Et utroque modo loquitur Cyprianus ad Demetr. parum ante finem, dicens: *Viget apud nos spei robur, & firmitas fidei, &c.* usque ad illud: *Et de Deo anima secura*: non quidem de sua justitia (nihil enim minus ibi intendit) sed de Dei protectione, quia non deserit sperantes in se. Et eodem modo evidenter loquitur in libro de Mortalit. ubi suadet, ut fide certi, & spe securi mortem non timeamus, &c. Alii generatim de certitudine loquuntur, & non in particulari de certitudine fidei, unde possunt facile de alia certitudine intelligi. Solum ergo adduco nunc Chrysostomum in dicta homil. 14. in 8. cap. ad Roman. nam loquitur de testimonio illo, quod Spiritus Sanctus dat, quod sumus filii Dei, & tamen dicit causare in nobis certitudinem sine ambiguitate, & sine dubitatione. Et Cyrill. lib. 10. in Joann. capitul. 3. ubi distinctionem facit inter communes fideles, & speciales Dei amicos, & de his dicit? *Qui vero omni virtute mentem suam purgando, apti jam ad majora facti sunt, spiritus illuminatione recepta, oculis animi habitantem in se Deum videbunt*. Tertio addi potest Cyprianus libro de Cœna Domini. ubi de anima rite, & recte communicante, ait: *Se sanatam, & sanctificatam agnoscens, fletibus se abluit, & lacrymis se baptizat*. Quarto Augustinus serm. 28. de Verb. Apostoli. *Non est arrogantia, sed fides, prædicare, quod accepisti, non superbia, sed devotio*. Et loquitur de gratia, & remissione per baptismum accepta, & difficilius serm. 6. de Verb. Apostol. fere in fine: *Ecce adjuvante ipsius misericordia spiritum Christi habemus, ex ipsa delectatione justitiæ integra fide catholica, spiritum Dei in nobis esse cognoscimus*. Quinto additur Bernardus serm. 1. de Annunciat dicens: *Si credis peccata tua non posse deleri, nisi cui soli peccasti, & in quem peccatum non cadit, beve facis, sed adde, ut credas, quia per ipsum tibi peccata donantur*.

12. Quarto addi potest ratio, quia quoties fides catholica aliquid in universali revelat, si in particulari sufficienter, & evidenter proponitur tale individuum esse contentum sub illa universali propositione revelata etiam veritas illa ad particulare individuum applicata eadem fide creditur, sed ita contingit in præsenti; ergo Major probatur exemplis, nam juxta veriorem sententiam fide credimus, hunc hominem esse verum Papam, licet de illo non sit in particulari facta revelatio, sed in generali, verum Petri successorem esse Christi Vicarium, tamen quia sub hac universali sufficienter proponitur Ecclesiæ ista persona, ut rite electa in successorem, id satis est, ut illa singularis propositio, *hic est verus Papa*, vera fide credatur. Item qui baptizat infantem, de fide credit, illum esse in gratia, quia de fide est, baptismum verum dare gratiam non ponenti obicem, & qui baptizat, certus est de sua intentione, & veritate baptismi, & quod infans non ponit obicem. Unde hoc individuum evidenter proponitur, ut sub illa universali contentum, & ideo fide creditur. Aliud exemplum est de sacerdote, qui hostiam consecravit, nam fide tenetur credere, ibi esse Christum, quia evidenter continetur hoc individuum sub illo universali principio: *Hæc quotiescumque feceritis, &c.* Sicut Judæi tenebantur credere, hunc hominem, quem videbant, esse Christum, quia ex his, quæ videbant, evidenter illis constabat illum esse Messiam in lege promissum quasi in genere, vel indefinite. Ratio autem est, quia universalis propositio formaliter in se continet omnia individua licet confuse, & ideo postquam illa confusio in particulari tollitur, eo ipso sufficienter proponitur, ut contentum immediate sub illa revelatione, & ideo eadem certitudine creditur. Jam vero probatur minor. Nam hæc propositio: *Ego sum in gratia*, in universali est revelata in multis principiis, unum est, qui sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ recipit cum sufficienti dolore, consequitur peccatorum remissionem, at in particulari evidenti experimento cognoscere quis potest, se esse unum ex illis, qui cum sufficienti dolore absolutus, vel baptizatus est: nam de veritate sacramenti constat, de propria item dispositione unusquisque potest esse certus, tum quia nemo est tam stupidus, qui si in se reflectatur, & attendat, non possit evidenter cognoscere, qua fide, intentione, & affectu ad sacramentum accedat; tum etiam quia alias nunquam posset homo securus accedere ad sacramentum, si tam occulta esset congrua dispositio ut illam cognoscere non posset, quod videtur a divina providentia alienum. Aliud principium esse potest, etiam extra sacramentum justificari qui ex corde Deum diligit super omnia, vel de peccatis conteritur: nam de his actibus videtur posse homini evidenti experimento constare, quia alias nunquam de observatione talis præcepti posset esse securus. Item est aliud principium, quod qui longo tempore non peccat mortaliter, est in gratia

4. Fundamentum.

gratia Dei, potest autem quis certo experimento id cognoscere.

Assertio Catholicorum Viator non pot est fide divina credere se esse iustū.

13. Nihilominus dicendum est, neminem in hac vita posse fide divina credere infallibili certitudine ejusdem fidei in ullo tempore, vel aliquo temporis momento se esse justum. Hanc veritatem contra hæreticos hujus temporis late probant, & defendunt Bellarm.l.3. de Justificat.fere per totum, Stapleto. toto etiam lib.7. de Justificat.& Vega fere toto l.9.præsertim a c.6. Soto l.3. de Natur.& grat.a c.10.Roffens. art.10.& 11.Castro verb.*Gratia*, hæres.3.Ruard. a.9. Et ex antiquis Theologis tradit D.Tho.1.2. qu. 112. ar.5.& ibi Cajet.& omnes, & alii scholastici in 1.d.17 & in 2.d. 28. Estque de fide certa, ut ex sequentibus constabit.

Probatur ex Scriptura.

14. Probatur ergo primo ex Scriptura. Celebrior locus est ille Ecclesiast.9. *Sunt justi, atque sapientes, & opera eorum in manu Dei, & tamen nescit homo an odio, vel amore dignus sit, & omnia in futurum reservantur incerta*. Duobus autem modis potest hic locus eludi. Unus est, quod Sapiens non loquitur de odio, vel amore præsentis iustitiæ, vel injustitiæ, sed futuræ gloriæ aut damnationis, ita ut sensus sit, quantumvis aliquis sit justus, & opera faciat Deo placita, nescit an sit electus, vel odio habitus in divina prædestinatione. Potestque hoc primo confirmari, quia si esset sermo de præsenti statu iustitiæ, vel iniustitiæ, in illa sententia, pari ratione sequeretur non posse hominem scire, an sit in peccato mortali, id est, an sit dignus odio secundum præsentem justitiam, consequens est plane falsum, ergo. Secundo suadetur idem ex illis verbis ultimis: *Et omnia in futurum reservantur incerta*, quæ omnia continent rationem, ob quam nescit homo an sit dignus amore, quia licet nunc ametur, incertum est, quid erit in futurum. Tertio in hoc sensu citat hunc locum Bernard. in serm.1.Septuag.dicens: *Quis potest dicere, ego de electis sum, ego de prædestinatis ad vitam, ego de numero filiorum. Quis hoc (inquam) dicere potest? reclamante Scriptura: Nescit homo, an sit dignus amore, an odio*. Et ad idem alludit serm.5.de Dedicat. Ecclesiæ, & in serm.2.in Octavum Paschæ. Et idem significat Auctor libri de Spirit.& anima nomine Augustini c.59. dicens: *Ego vero in regione umbræ mortis nescio finem meum, nescio si dignus sim amore, vel odio, nescio quando de corpore egrediar*.

1 evasio adducti loci.

Prædicta evasio nō favet hæreticis. Diluitur.

15. At profecto hæretici non utuntur hac evasione, quia etiam illo modo convincitur error de certitudine prædestinationis, imo cum ipsi asserant, eamdem esse rationem de certitudine prædestinationis, & gratiæ, si illo testimonio probatur, non dari certitudinem prædestinationis, consequenter probabitur in eorum principiis neque certitudinem gratiæ dari. Nos vero e contrario dicimus, ex incertitudine gratiæ necessario sequi incertitudinem prædestinationis, & hoc modo utrumque illo testimonio probari, primo autem ac præcipue incertitudinem gratiæ. Quia Sapiens absolute loquitur de amore, & odio & magis loquitur de amore, quo dignus est iustus secundum præsentem statum, nam amor prædestinationis nullo modo fundatur in hominis dignitate, neque illam requirit: & quod Sapiens miratur, illud est, quod eodem tempore, quo homo iusta opera facit, nescit, an odio, vel amore dignus sit? Unde cessat inconveniens de peccatore, quod nescit an dignus sit odio? Nam Sapiens non loquitur de hominibus in communi, nec de inique operantibus, sed de iustis bene operantibus, & de his miratur, quod nesciant, in quo statu iustitiæ, vel peccati sint. Neque illa verba: *Et omnia in futurum reservantur incerta*, continent probationem, sed ampliationem, & quasi exaggerationem prioris sententiæ, quia non solum homo nescit suum statum, sed etiam *omnia in futurum reservantur incerta*. Unde illud *in futurum*, non indicat obiectum illius nescientiæ, sed potius terminum, ad quem usque illa nescientia durabit, quia nimirum in futurum, id est: usque ad ultimum vitæ terminum omnia, quæ huiusmodi sunt reservantur incerta. Ad Bernardum autem, & Augustinum respondetur, optime probari ex hoc loco, hominem nescire an prædestinatus sit, & ideo merito allegari hunc locum, vel eius verba ad illud mysterium accommodari: non tamen excludi, quin in eo loco certitudo etiam propriæ gratiæ abnegetur. Imo Bernardus in verbis citatis hoc sensit, cum inter illa, quæ nemo dicere potest, ponit illud: *Ego de numero filiorum*, & idem habet serm.5. de Omnib. Sanctis.

2.evasio hæreticorum.

16. Secundo eludunt hæretici hunc locum dicentes Sapientem non absolute negare hanc sententiam hominibus, sed quatenus ex præsentibus, & sensibilibus eventibus accipi potest. Nam moderatio hæc ex ratione, ac verbis subiunctis colligi videtur, addit enim: *Eo quod universa eveniant justo, & impio, bono, & malo, &c.* Per quæ verba ratio redditur, ob quam unusquisque nesciat, an odio, vel amore dignus sit? nimirum, quia æque pluit super justos, & iniustos, & utrisque tam prospera, quam adversa succedunt. Et ita inde solum probatur, ex his eventibus non posse discerni iustusne, an iniustus aliquis sit: hoc autem non excludit, quin aliunde possit aliquis cognoscere, an sit iustus? At enim evasionem hanc excludunt verba illa: *Sed omnia in futurum servantur incerta*. Nam falsa esset hæc propositio, si quod ex quibusdam affectibus non cognoscitur, alia via posset certissime sciri. Jam enim non in futurum, id est, usque ad tempus, in quo manifestentur occulta cordium, illa incertitudo duraret. Deinde in Hebræo non est particula illa causalis, *eo quod*, sed nova clausula ibi simpliciter inchoatur: *In omnibus eventus unus, justo, & injusto*, & sic cessat obiectio, quia non oportet verbis illis reddi rationem præcedentis sententiæ, sed novam superaddi. Et certe Hieronymus, licet in textu ponat causale signum, in commentario non per causalem, sed per copulativam propositionem integram sententiam declarat, dicens: *Porro hic sensus est, & jam in hoc dedi cor meum, & scire volui, quos Deus diligeret, & quos odisset, & inveni justorum quidem opera in manu Dei esse, & tantum utrum amentur a Deo an non, nunc eos scire non posse, & ambiguo fluctuare utrum ad probationem sustineant, an ad supplicium: in futuro igitur scient, &c.*

Refutatur

Enervantur duæ aliæ expositiones.

17. Nihilominus tamen quia vulgata editio dictionem causalem habet, vim etiam rationis explicare necesse est. Quidam referendo rationem ad primam sententiam, dicunt. Salomonem argumentari a potissimo signo amicitiæ, quod est beneficentia, nam si quis posset cognoscere certo se esse iustum, maxime ex beneficiis Dei, at inde nemo id potest cum certitudine colligere, quia etiam Deus bene facit iniustis. At enim dicerent adversarii amicitiam Dei non cognosci ex his externis, vel temporalibus beneficiis, imo neque ex internis, & spiritualibus omnibus, sed tamen posse ex quibusdam spiritualibus cognosci, ut ex fide speciali, ut hæretici dicunt, vel ex interna contritione, dilectione super omnia, susceptione sacramenti cum attritione, perseverantia longi temporis sine peccato. Quæ responsio non potest everti ex illa ratione Sapientis, imo videtur enervare illam in dicto sensu explicatam. Dicetur enim, amicitiam hominis cum Deo non cognosci ex quibuscumque beneficiis communibus bonis, & malis, sed ex quibusdam specialibus, & propriis amicorum. Alii dicunt, Salomonem per illa verba: *Eo quod, &c.* non reddere rationem illius primæ sententiæ: *Nescit homo, an odio, vel amore dignus sit*, sed illius secundæ, *sed omnia in futurum servantur incerta*. Hæc vero responsio eandem difficultatem patitur, nam ex illo signo non potest inferri omnia esse incerta in futurum, sed solum ex his variis eventibus non manifestari. Et patet a simili, nam etiam ex his eventibus non potest colligi, ubi sit vera fides, an in Turcis, an in Christianis, quia omnia hæc, scilicet, afflictiones, & prosperitates in utrisque succedunt, & nihilominus verum non est in futurum servari incertum, ubi sit vera fides. Ergo etiam quoad partem illam ratio non absolute concludit, nec bene infert.

Vera expositio.

18. Quare censeo, per illa verba posteriora non intendisse Scripturam sacram reddere rationem adæquatam sententiæ præcedentis, sive prioris, sive posterio-

ris

ris partis ejus, sed solum voluisse veluti indicio sensibili, & experimento omnibus noto declarare, quod dixerat, & quasi augere sententiam primam. Quia iustus non solum ex suis operibus non potest cognoscere, an sit amore dignus, verum etiam neque ex his, quæ a Deo in hac vita recipit, & sub ejus notitiam cadunt, intelligere potest, an ad amorem, vel supplicium pertineant? Et hoc incidit fere in expositionem Hieronymi, qui non curavit exponere particulam *Eo, quod*, in rigore causalis ratiocinationis, sed late per modum cujusdam explicationis. Vel etiam addi potest, denotare causam, & rationem tantum illius particulæ, *omnia*. Nam quia dixerat, omnia in finem incerta servari, & solum unum exemplum istius nescientiæ, seu incertitudinis posuerat, addidit aliud confirmans primum, scilicet, quod cum homo bona a Deo recipit, ignorat, an sint præmium virtutis, & media ad salutem, vel solum ex generali providentia proveniant, & cum justus mala patitur, ignorat an sint in supplicium aliquorum peccatorum, vel ad profectum virtutis. Denique si velimus explicare illa verba, ut continentia rationem illius sententiæ, quod nesciat iustus an sit odio, vel amore dignus, potest in hunc modum induci: nam si de his, quæ Deo ipso volente, vel permittente nobis accidunt, & experimento optime cognoscimus qualia sunt, non possumus scire, an ex ira, vel amore Dei proveniant, quomodo ex his, quę nos operamur, & ignoramus qualia vere, & in re ipsa sint, quomodo cognoscere possumus an odio, vel amore digni simus. Ad eum modum, quo Joannes 1.epist.c.4. a sensibilibus argumentatur: *Qui non diligit proximum, quem videt, Deum, quem non videt quomodo potest diligere?* Quod genus argumentationis non oportet esse per se convincens, sed manuducens ex sensibilibus ad aliam veritatem altiorem intelligendam.

Suadetur præterea assertio probabiliter ex aliis locis veteris testamenti.

19. Præterea solet hæc veritas confirmari ex illo Prov.20. *Quis potest dicere mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Sed licet hic locus sit probabilis, non convincit. Nam recte potest exponi id dictum esse propter venialia peccata, nam licet qui caret peccato mortali, possit dici simpliciter habere cor mundum, ut in eum locum indicat Beda, tamen esse purum a peccato plus indicat. Et ita Cyprian. lib. de Opere, & eleemos. ad hoc citat hunc locum, & conjungit illum cum alio Joannis: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, &c.* Et idem habet Augustinus citans etiam Cyprianum, l.2.contra Julian.c.8. & lib. de Sancta Virgin.c.48. in eodem sensu eumdem locum idem Augustinus allegat. Unde licet sit etiam probabile posse intelligi de peccato mortali, ut ibi Beda contendit, nihilominus testimonium contra adversarios non cogit. En vel maxime, quod idem Beda exponit verbum illud: *Quis potest dicere, &c.* ut non tantum simplicem affirmationem, sed vanam jactantiam, & gloriam significet, in quo sensu illud, *dicere*, non opponitur certitudini gratiæ, sed vanæ gloriationi, quam nemo posset habere, etiam si esset de gratia sua certus, sed potius humilem recognitionem, & gratiarum actionem pro divino beneficio suscepto. Tertio adducuntur verba Ecclesiastici. 5. *De propritiatio peccato noli esse sine metu*, non potest ergo quis esse certus, quod sibi peccatum sit remissum, nam qui esset certus, profecto esse posset sine metu, imo non posset timere. Qui locus etiam est probabilis, & juxta vulgatam editionem convincens. Jansenius autem illum enervat, juxta Græcam lectionem transferens, *De propitiatione peccatorum*, quod potest optime ad futuram remissionem peccati commissi accommodari, ut sensus sit, ne nimium confidas de obtinenda propitiatione peccati commissi. Et favet huic sensui, quod statim subjungit: *Neque adjicias peccatum super peccatum*, utique ex illa confidentia obtinendi omnium peccatorum remissionem. Unde addit Sapiens: *Et ne dicas, miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserebitur*. Sed licet propter hæc locus hic non convincat contra protervos hæreticos, a catholicis reiici non potest, cum non liceat a vulgata lectione discedere, sed potius illi est Græca lectio accommodanda, nam propritiatio peccatorum tam de jam obtenta, quam de futura intelligi potest, & melius ad præteritum refertur, ut sit sententia plenior, & satis consequens in hunc modum: Noli esse sine metu de peccato commisso, quasi jam remisso, & ea confidentia adiicere novum peccatum, quasi certus de obtinenda remissione: *Neque etiam dicas, miseratio Domini magna est, &c.* Et hunc sensum confirmat optime alter locus ejusdem Ecclesiast.21. *Fili, peccasti? ne adiicias iterum, sed & de pristinis deprecare, ut tibi dimittantur*. Nam in his ultimis verbis significat eum, qui peccavit semper esse debere solicitum obtinendæ remissionis, quia nimirum nunquam esse potest per fidem certus, quod illam obtinuerit.

20. Ex novo testamento habemus hujus veritatis optimum testimonium Pauli 1. Corinth. 9. *Neque me ipsum judico, nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me Dominus est.* Quem locum etiam eludunt hæretici, & Catharinus, illi miscendo errores suos, iste sensum Apostoli evertendo, ut satis aperte ostendit Vega infra citandus, & Bellarm.l.5.de Justificat.c.5.cui in hoc Vazquez consentit dis.200.c.5. nihilominus in approbando testimonio dissentit, negat enim esse efficax propter duo. Primum, quia Paulus jam tunc habebat revelationem, quod esset in gratia, ergo non potuit illa verba proferre tanquam de sua gratia incertus: consequentiam ut claram relinquit, & antecedens late probat ex D. Th.d.q.112.ar.5.& aliis conjecturis. Deinde quia Paulus non loquitur de justificatione tantum a mortalibus peccatis, de hac enim certissimus erat, sed de iustificatione perfecta etiam a venialibus, de quibus etiam nihil sibi conscius erat, sed quia venialia non ita facile cognoscuntur, & diiudicantur, ideo non per hoc omnino purum a venialibus se judicabat. Sed immerito a recepta sententia propter debilia motiva recessit. Nam in primis Catholici scribentes de incertitudine gratiæ frequenter hoc testimonio utuntur, & intelligunt loqui Paulum de justificatione a mortalibus, ut videre licet in Bellarmino supra, Vega lib.9. ca. 12. ubi utrumque fundamentum Vazquez attingit, & refellit. Eodem etiam loco utuntur Soto, & alii supra allegati. Imo & D.Th. qui in illo a. 5. revelationem Pauli in prima parte articuli agnoscit, in secunda utitur his verbis ad probandam gratiæ incertitudinem ex incertitudine conscientiæ, a qua certa cognitio propriæ gratiæ pendet.

Ex novo Testam. optime.

21. Unde idem Doctor Sanctus lect. 1. in illud caput sic verba illa exponit: *Nihil mihi conscius sum, id est, non habeo conscientiam peccati mortalis. Sed non in hoc justificatus sum, id est, non sufficit ad hoc, quod me justum pronunciem, quia possunt aliqua peccata in me latere, quæ ignoro secundum illud Psalm. 18. Delicta quis intelligit?* Et ibidem Anselmus in eodem sensu exponens ait: *Tanta est profunditas in homine, ut lateat ipsum hominem, in quo est, sed Deum latere non potest.* Et hoc ait de se confiteri Paulum in allegatis verbis, *Neque me ipsum judico, &c.* Et similiter cæteri Patres ex illo loco colligunt, adeo esse occultam hominis conscientiam, ut nullus possit certo cognoscere statum suum, sed hoc divino judicio reservari, juxta illud Ecclesiast.7. *Non te justifices ante Deum, quoniam agnitor cordis ipse est.* Et ita sentit Chrysostomus de loco Pauli hom.11. Hieron. Dialog.2.contra Pelagian. Ambr.in Ps.118.Octo.5.circa illud *Aufer a me opprobrium*. Basil.in Constit.Monast.cap.2. Gregor.5.Moral.c.6.alias 7. & c.12.alias 13.& Bernar. epist. 42. & idem sentit Aug.in id Ps.41. *Abyssus abyssum invocat.* Et clarius l.83.Quæstion.q.56.ubi ex hoc loco colligit, etiam testimonium conscientiæ non sufficere alicui, ut de se judicium ferat. Idem optime l.50.Homiliar.in 35. Ac denique multum favet Concilium Trident. ut infra dicam. Veritas autem huius expositionis facile constabit, prius impugnationes removendo. Ad primam enim fatemur, habuisse Paulum revelationem suæ gratiæ, imo & Prædestinationis, ut ex illo etiam 1.Timot.4. *Fidem servavi, cursum consummavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*, aperte colligitur. Damus etiam libenter, cum Apostolus primo ad Corinthios scripsit, habuisse jam dictam revelationem, qua

D. Th. locum Pauli commentatur.

Ad 1 motivum Vazquez.

qua certissime in gratia esse sciebat. Hoc autem nihil diminuit efficaciam dicti testimonii, quia non dicimus, Paulum in illis verbis asseruisse ignorare se an esset iustus, vel dubium esse de sua iustitia, sed dicimus illum dictis verbis professum esse, neminem iudicio humano, etiam proprio, & in propria conscientia fundato, de sua iustitia cum certitudine iudicare, & hoc etiam de se ipso affirmasse, cum dixit, *Sed neque me ipsum judico*, & rationem reddidisse cum addidit: *Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*. Ubi est ponderandum non dixisse absolute se non esse iustificatum, sed *non in hoc*, id est, ex hoc testimonio conscientiæ non possum certam proferre sententiam, quod sim iustus: quod verissime dicere potuit, etiamsi per revelationem sciret se esse iustum, quia licet aliunde id sciret, nunquam posset *in hoc*, id est, ex eo, quod nullius peccati sui esset conscius, se iustificare, semperque esset verum, quod subdit: *Qui autem judicat me, Dominus est*, quia licet ipse per revelationem iudicaret se iustum, illud magis erat iudicium Dei, quam suum, quia suum iudicium in proprio, & speciali verbo Dei nitebatur. Et hoc ipsum esse videtur, quod alii dicunt, licet tunc Paulus jam revelationem habuisset, loquutum esse humano more. Sed inquiunt alii, si revelationem iam habuit, cur de ea minime curans loquutus fuit humano more? Respondetur, non fuisse tunc revelatione usum, quia ad rem non pertinebat, nec oportebat, tunc eam aliis manifestare. Alioqui vero ad causam spectabat docere fideles, ne de aliis judicium temere ferant, cum se ipsos non valeant agnoscere, nec an iusti sint judicare? Et ad hoc efficacius persuadendum, etiam de se ipso id affirmare voluit, quod non obstante scientia revelationis optime facere potuit.

Ad 2. motivum 22. Ad alteram partem obiectionis, quod Paulus loquutus sit de conscientia venialium, non mortalium peccatorum, respondetur hoc gratis dici, & contra communem intelligentiam, & vim verborum, quæ generalia sunt, & mortalia etiam peccata de se comprehendunt. Imo de illis maxime videtur loqui Paulus, nam cum ait: *Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur*. Certe illum vocat fidelem dispensatorem, qui sine gravi culpa, aut negligentia ministerium suum implet. Quis enim est ita fidelis dispensator, ut neque leviter in suo munere deficiat? Item fidelem dispensatorem ab infideli distinguit, non dicetur autem fidelis dispensator, qui bona intentione serviens, & Dei honorem, animarumque utilitatem quærens, vel malam doctrinam seminat, vel timore humano constanter vitia reprehendere, aut veritatem docere non audet, cum tenetur. Sic Anselmus ibi: *Quæritur dispensator fidelis, qui bene dispenset, neque enim omnes fideliter agunt, sed plerique fraude faciunt dum quæ sua sunt, quærunt, non quæ Jesu Christi, &c.* Quod prosequitur graves defectus aliquorum ministrorum declarando. Et idem habent D. Thomas, Chrysost. & Theophylact. Neque aliud habetur in commentariis Ambrosii, sed solum quod Paulus non distinguit tantum fideles dispensatores a Pseudoapostolis errores docentibus, sed etiam ab infideliter dispensantibus, licet in doctrina non errent, quod verissimum est, & nihilominus non reputatur infidelis dispensator, nisi qui graviter suo munere abutitur: ergo e contrario fidelis dispensator dicetur, qui in suo ministerio graviter non offendit, ergo cum Paulus subiungit: *Neque me ipsum judico, & nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, intelligit, non me ita iudico fidelem, ut in meo munere sim fidelis, gravem nimirum defectum non committendo, nam licet nihil mihi conscius sim, non in hoc iustificatus sum, nam Dei est hoc iudicium, ergo loquitur etiam de peccato mortali, & de iustificatione, quæ illud excludat. Accedit, quod de peccato veniali satis dubitari potest, an dicturus esset Paulus: *Nihil mihi conscius sum*, & an vellet ita se iustificare in suo munere, ut nec venialiter in illo interdum deficeret. Optime ergo ex illa Pauli sententia colligimus, numquam esse posse hominem certum de sua gratia, quia si posset

Stat adhuc locus Pauli pro assertione.

maxime ex testimonio conscientiæ, sed illud non sufficit, teste Paulo, ergo. Alia præterea sunt Scripturæ testimonia, quæ Bellarminus, & Vega late prosequuntur, & sunt valde probabilia, inutiliterque ab aliquibus refelluntur. Sed quia non sunt necessaria, propter maiorem prolixitatem vitandam, illa omitto. Et eadem ratione breviter perstringam testimonia Patrum, quæ iidem auctores late expendunt. Præcipui sunt, quos circa locum Pauli allegavimus, quibus addi potest Hieron. Jer. 13. citatur etiam Aug. in Ps. 41. circa id. *Ad me ipsum anima mea turbata est*. Reddens turbationis causam ait: *Novi quia justitia Dei manet, utrum mea maneat, nescio*. Hæc autem verba mihi probant magis incertitudinem perseverantiæ, quam gratiæ præsentis, ut sequentia verba declarant: *Terret enim me Apostolus dicens, qui se putat stare, videat ne cadat*: & addit: *Ergo quia non est firmitas mihi in me, neque est mihi spes in me, ad me ipsum turbata est anima mea*. Clarius testimonium est in Ps. 50. circa id: *Incerta, & occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi*. Ubi nihil tam incertum, & occultum esse ait, quam qui Deus ignoscit peccantibus, & infra, hoc incertum, & occultum revelasse Deum Davidi, cum illi Propheta dixit: *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*. In aliis etiam locis sæpe docet Augustinus testimonium conscientiæ esse incertum, & sæpe invenire culpam, ubi homo illam non invenit, sæpius tamen loquitur de culpis venialibus, ut in li. de Perf. just. circa finem, & serm. 23. de Verb. Domini, & serm. 16. de Verb. Apost. nihilominus tamen ex similitudine rationis optimum inde sumitur argumentum, præsertim cum in aliis locis absolute proferat neminem ex suæ conscientiæ testimonio posse judicium certum proferre, non solum qualis sit cras futurus, sed etiam qualis hodie sit, ut ait in dicta hom. 35. ex lib. 50. Homil. Expresse etiam tradunt eamdem veritatem Greg. l. 9. Moral. cap. 16. & 17. & l. 6. Epistol. in 22. Bernard. sermo. 3. de Advent. & 1. Septuag. & epistol. 107. Idiota lib. 5. Contempl. c. 11. in to. 5. Biblioth. & sumitur ex Innoc. in cap. ult. de Purgat. can. ut in cap. 11. ponderabimus.

Ultimum testimonium sit Concilii Trident. sess. 6. cap. 9. in fine dicentis: *Quilibet dum se ipsum suamque propriam infirmitatem, & indispositionem respicit, de sua gratia formidare, & timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consequutum*. Quæ verba non solum hæreticorum sententiam de privata, firmaque fiducia necessaria ad iustificationem, sed etiam omnem sententiam quocumque modo astruentem, certa fide cognosci posse propriam gratiam, condemnant. Est tamen notanda diversitas, nam postea in canonibus & definitionibus fidei Concilium solum dixit anathema in hæreticos exigentes hanc fidem ut necessariam ad iustificationem, & illi iustificationem tribuentes. can. 13. & 14. & in can. 15. & 16. etiam dicit anathema in eos, qui talem fidem prædestinationis, aut perseverantiæ propriæ necessariam esse dicunt, vel possibilem sine speciali revelatione. At vero nullam protulit Concilium definitionem contra eos, qui dicunt esse possibilem certam fidem de propria gratia, ab aliis erroribus abstrahendo. Et ideo licet aliæ sententiæ plane hæreticæ sint, hæc, quæ tribuitur Catherino, non videtur ut hæresis damnata a Concilio ex vi illorum verborum, tum quia abstinuit a definitione, & differentiam, quam notavi, inter illas sententias fecit, tum etiam quia non dixit illa verba ex professo tradens doctrinam per se intentam, sed quasi obiter rationem quandam explicando. Nihilominus tamen censeo sufficere verba illa Concilii ad dandam infallibilem certitudinem nostræ assertioni, & ut contraria erronea judicetur, etiamsi non sit ut aperta hæresis speciali definitione damnata. Nec audiendum est Catherini subterfugium dicentis, Concilium loquutum esse de fide catholica, non absolute de fide divina. Vana enim est talis interpretatio, & distinctio sic applicata, tum quia Concilium non addidit limitationem, sed absolute dixit: *Certitudine fidei*, tum etiam quia loquitur de omni fide, cui non possit subesse falsum, quia Deus non pot-

Ult. testimonium pro assert. ex Trid.

est mentiri. Unde e contrario si illi potest subesse falsum, non nititur testimonio Dei, & consequenter non est divina: tum præterea, quia loquitur Concilium de fide, quæ excludat omnem formidinem, hoc autem habet omnis fides divina propter rationem proxime factam; tum etiam quia quoad hoc impertinens est distinctio inter catholicam fidem, & divinam, quia illæ non distinguuntur in formali objecto, neque in habitu, sed in materiali objecto, hoc, vel illo modo uni, vel multis proposito, & ita neque certitudine, neque in infallibilitate distinguuntur: tum denique quia Concilium loquebatur de particulari fide propriæ gratiæ, ergo si solum excluderet universalitatem fidei, non certitudinem etiam particularem, & rem superfluam, & ipsis etiam hæreticis notissimam doceret, & ineptam rationem ad suam doctrinam confirmandam afferret: loquitur ergo de incertitudine privatæ fidei, & inde optime infert posse justum semper timere, ac formidare. Nec refert, quod Concilium non addiderit exceptionem de speciali revelatione, non enim erat ibi necessaria, quia ex discursu constabat sermonem esse de scientia, quam ex consideratione propriæ conscientiæ, & infirmitatis unusquisque comparare potest. Et hoc tandem confirmat idem Concilium in cap. 16. dicens: *Quia in multis offendimus omnes, unusquisque sicut misericordiam, & bonitatem, ita severitatem, & judicium præ oculis habere debet, neque se ipsum aliquis etiam si nihil sibi conscius fuerit, judicare, quoniam omnis hominum vita non humano judicio examinanda, & judicanda est sed Dei.* Quæ verba aliqui volunt de solis justis, & peccatis venialibus intelligi. Sed licet Concilium occasione operum justorum illa verba protulerit, tamen quia illa dicebat ad nimiam hominum confidentiam, vel gloriationem in suis operibus reprimendam, ideo ad omnium hominum vitam sermonem extendit, ut justi non solum timeant, ne forte venialia peccata, sed etiam mortalia interdum committant, ubi de suis operibus gloriantur.

Ratione confirmatur assertio.

24. Tandem possumus hanc sententiam ratione confirmare, quia hæc particularis propositio: Ego sum in gratia, vel mihi sunt remissa peccata, neque in se revelata est alicui particulari, ut supponitur, nec potest evidenter, vel sufficienter proponi, ut contenta in aliqua propositione universali a Deo revelata, & nobis per Ecclesiam proposita, ergo nullum superest medium ad credendam illam propositionem, ut a Deo immediate, & in se revelatam, quia necessarium est, ut aliquid certitudine fidei credi possit, ut ex tractatu de fide suppono. Minor propositio, sed posterior pars antecedentis, in qua est vis rationis, non potest melius probari, quam respondendo principali fundamento contrariæ sententiæ, quod faciemus commodius in capitibus sequentibus, & ex ibi dicendis hæc veritas a posteriori demonstrabitur. Nunc breviter probatur illa pars, quia omnes propositiones generales de justificatione hominis a Deo traditæ, & revelatæ sunt conditionales, & respectu adultorum nunquam certissime, & sine hæsitatione constat unicuique homini, in illo esse impletam conditionem, sub qua justificatio illi promissa est, ergo propositio absoluta, *ego sum iustificatus*, nunquam mihi, vel alteri proponitur sufficienter, ut contenta sub generali propositione fidei. Patet consequentia, quia absoluta propositio particularis non continetur sub universali conditionata, quamdiu non est certum, conditionem in hoc individuo esse impletam. Major autem in libr. 8. late probata est contra hæreticos, & a catholicis non negatur. Minor vero nunc sufficienter probatur, quia illa conditio posita est in actibus internis conscientiæ hominis, qui nec in se videntur, nec per experientiam sufficienter ipsimet homini innotescunt, ut testimonia Scripturæ confirmant, & experientia docet, & magis in sequenti cap. explicabitur.

Respondetur ad 1 fundamentum in n. 9. ex variis locis Scripturæ. Ad 1. locũ

25. Prius tamen fundamentis contrariæ sententiæ ab auctoritate sumptis satisfaciendum est. In primo ex Scriptura desumpto proponebantur in primis verba Joannis 14. *Vos autem cognoscetis eum*, id est, Spiritum Sanctum. Sed nihil probant, quia Christus non dixit, cognoscetis Spiritum Sanctum esse in vobis per gratiam, sed *cognoscetis eum*, id est, personam ejus, divinitatem, & sanctitatem *quia in vobis erit, & manebit*, id est, quia existens in vobis, illuminabit vos, & auxilia præbebit, quibus illum cognoscere valeatis, non quidem prout in se est, sed fide, & sapientia altiori, & magis explicita, quam antea cognoscebatur. Igitur non promittit Christus propriæ gratiæ cognitionem, sed cognitionem ipsius Spiritus Sancti. Sicut e contrario dicit: *Quem mundus non potest accipere, quia non videt eum, nec scit eum*, utique nescit, eum esse, vel quid sit. Et ita intellexerunt verba illa Augustin. Cyrillus, & alii Patres communiter. Addo vero ulterius, quod licet intelligantur illa verba de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret intelligi de singulis personis, sed de ipsa communitate, seu de ipsa Ecclesia, sic enim fide cognoscimus, Spiritum Sanctum habitare per gratiam in Ecclesia, licet non in hac, vel illa persona, vel licet daremus de singulis loqui, & de existentia Spiritus Sancti in ipsis per gratiam, non oporteret id intelligere de cognitione fidei, sed de cognitione quasi experimentali ex effectibus, & familiaritate, & præsertim ex divinis ejus inspirationibus, ut ibi indicat Cyril. libr. 9. capit. 44. & Gregor. 5. Moral. c. 19. alias 20. Illa autem cognitio non est fidei, sed conjecturalis. Denique si verba illa ad peculiarem adventum Spiritus Sancti in die Pentecostes referantur, admitti potest Apostolos tunc habuisse specialem revelationem, & cognitionem suæ sanctificationis, inde vero nullum ad cæteros justos argumentum desumi potest. Alia autem verba, *In illa die, &c.* & eodem capite desumpta non sunt ad rem, nam *illa dies* non est hujus vitæ, sed æternæ patriæ, ubi licebit videre, quod nunc credimus, vel ignoramus, ut exponit Aug. tr. 75. & Cyril. lib. 9. c. 47 Quod si dies illa de tempore post resurrectionem, & adventum Spiritus Sancti intelligatur, sic verba illa: *Vos in me, & ego in vobis*, ad totam Ecclesiam referenda sunt, cujus Christus est caput, quia omnes de fide credimus nos esse in ipso, tamquam palmites in vite, & ipsum in nobis tamquam caput in corpore.

26. Secundum testimonium erat ex verbis Rom. 8. *Ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei*: respondeo ad literam sermonem esse de testimonio Spiritus S. non per locutionem, sed per operationem, nec revelationem, qua unicuique testificetur, ipsum esse iustum, sed per inspirationem, qua faciat illum operari, vel sperare ut iustum, & filium Dei. Ait enim Paulus: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater*, & inde subinfert: *Ipse enim spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei.* Illud enim testimonium non est aliud, quam inspiratio, qua nos movet, & excitat ad Deum, ut Patrem invocandum. Quod recte declarat verbum Græcum, *contestificatur*, nam homo invocans Deum Patrem, testificatur se esse filium. Spiritus S. autem illud ipsum contestificatur, inspirando, & adiuvando ad illam invocationem. Hæc autem invocatio non procedit ex certa fide, quam unusquisque fidelis habeat de sua justitia, ut experientia ipsa manifestat, sed procedit vel ex certa fide, qua credimus, Deum esse Patrem, qui vult nos in filios adoptare, si per nos non steterit, vel ad summum ex certitudine spei, qua confidimus, iam nobis remisisse peccata, & in filios adoptasse. Et ideo invocatio Patris etiam peccatoribus communis est, ut exponentes orationem Dominicam Patres docent, quia omnibus dedit potestatem filios Dei fieri, ut ait Aug. serm. 126. Si ergo testimonium hujus invocationis generaliter ad omnes homines a Christo redemptos referatur, sic est testimonium fidei infallibilis, quod Deus adoptavit homines in filios, & unum quemque esse posse filium Dei, si velit, quod præsenti causæ nihil confert, ut per se patet. Si autem referatur ad singulos, sic vel nullum est testimonium, quia fidelis sciens se esse in peccato, potest sic Deum invocare, vel ad summum indicat certitudinem spei, & supponit probabilem coniecturam, quod invocans fecerit quod oportebat, ut adoptionem fuerit consequutus.

Ad 2. locũ

quibus. Tale autem testimonium nullo modo indicat homini fidem certam de sua justitia, quia nec illi est absolute revelata, neque illi compertum est invocationem illam cum illa cogitatione, vel existimatione de propria justitia esse a Spiritu Sancto inspiratam, licet de hoc etiam possit habere probabilem conjecturam ex effectibus internis Spiritus Sancti, ut sunt pax, & gaudium conscientiæ.

Ad 3. locū 27 Tertium testimonium erat 1. Corinth. 2. Sed nihil ad causam refert. Nam Paulus non loquitur de fide, aut cognitione particulari, quam unusquisque habere potest, aut debet de donis, quæ a Deo recepit, sed loquitur de doctrina cœlestium, & spiritualium bonorum, quæ Deus hominibus præparavit, & quantum in se est, donavit; de quibus bonis ante dixerat: *Oculus non vidit, neque auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus iis, qui diligunt illum nobis autem revelavit Deus per spiritum suum*; & de eisdem subjungit inferius verba, quæ allegantur: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, ut sciamus, quæ a Deo donata sunt nobis.* Hæc ergo scientia nulla alia est, nisi fides, qua credimus promissiones tam de cœlestibus bonis æternis, quam de spiritualibus donis gratiæ nobis in hac vita conferendis, & qua specialiter credimus omnia illa bona, quæ ad salutem animæ conferunt, dona esse Dei, & ipsius spiritus, per quem hanc fidem accipimus, ut specialiter notavit August. lib. 50. Homiliar. in 14. An vero talia dona jam sint huic, vel illi communicata usque ad sanctificationem per gratiam? hoc nec Paulus docebat, nec Deus per spiritum suum unicuique revelat. Quod si quis velit cum Cajetano verba illa: *Nos autem*, ad ipsum, & alios Apostolos referre, sic concedimus illam scientiam fuisse certam notitiam, quam Spiritus Sanctus tribuit Apostolis de divinis donis ipsis communicatis, sed non est eadem ratio de cæteris justis, quia non omnes per spiritum æqualem notitiam accipiunt donorum Dei, quæ ipsis communicantur, sed unusquisque quantum illi expedit, ut D. Thomas, ibi animadvertit.

28 Ad quartum ex verbis Joannis respondemus, Ad 4. locū posse in primis referri ad Ecclesiam Christi, & sic recte de certitudine fidei intelligitur, certa enim fide credimus, hanc solam Christi Ecclesiam esse in Deo fundatam, & habere in se habitatorem Deum, quam fidem habemus per spiritum, quem ipse Deus dedit nobis. Et sine dubio hic videtur sensus maxime proprius, nam in toto capite loquitur generatim de fidelibus, & donis, quæ Deus illis communicat, & in eodem sensu dixerat cap. 3. in fin. *In hoc scimus, quia manet in nobis de spiritu, quem dedit nobis*; & in cap. 5. *Scimus, quoniam ex Deo sumus, & mundus totus in maligno positus est.* Ubi cum se, & alios, de quibus dicit *scimus, &c.* a mundo distinguat, satis declarat de Ecclesia, seu fidelibus generatim loqui, & de fide, qua credimus, nos esse veros cultores Dei, in quibus ipse habitat, & extra hanc Ecclesiam non esse. Hæc autem fides non pertinet ad singulorum justitiam, ut per se patet. Quod si ad singulos applicetur, solum erit per conjecturas, ut postea dicemus.

29 Quintum testimonium erat ex verbis Petri: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem,* Ad 5. locū *& electionem faciatis*, in quibus primum advertimus non esse sermonem de certitudine justitiæ, sed vocationis, & electionis, quæ si intelligatur esse electio ad gloriam, multo difficilius est cum certitudine illam cognoscere per bona opera, donec perseverantia in illis cum vita consummetur. Unde necessarium non est illam certitudinem ad cognitionem referre, sed ad effectum, seu eventum, dicitur enim aliqua vocatio, seu electio certa fieri, cum ad effectum perducitur, sicut dicitur certa manus, vel jaculatio, quæ album attingit. Sic ergo bonis operibus certa redditur electio, quia per illa comparatur effectus, ad quem vocamur, seu electi sumus. Et hæc est expositio magis recepta. Gratis autem admittimus sensum esse, ut per bona opera certi efficiamini vestræ vocationis, & electionis. Nam ex hoc sensu nihil habent hæretici, quod opponant, quia potius ex ipso illi convincuntur, quod fides sola non reddat hominem certum suæ electionis, ut ipsi etiam dicunt, imo nec justificationis, cum ad illam necessaria esse opera, verba illa supponant, nam si ad perseverandum in gratia necessaria sunt, etiam ad gratiam obtinendam. Neque etiam Catherinus, vel quivis alius potest inde colligere certitudinem fidei, hæc enim non ex operibus, sed ex revelatione sumitur, sed colligi tantum potest certitudo aliqua conjecturalis, vel certitudo spei, quæ per bona opera multum augetur, & probabile satis est, de hac etiam Petrum fuisse loquutum. Ac si peccatori quis dicat: Satage, ut per tuam pœnitentiam certam tuam justificationem facias; eam certitudinem consulere censeretur, quæ ex diligentia adhibita ad veram contritionem, & optimam confessionem faciendam consurgere potest.

30 Ad secundum argumentum principale ex variis testimoniis compactum, respondemus uno verbo, Ad principale argumen. ex illo argumentandi genere ad summum concludi conjecturalem cognitionem, nullo autem modo certitudinem fidei. Quia ut homo impleat præcepta, id est, ut contra illa non peccet, satis est, ut moraliter sit certus, ea fecisse, quæ in ejus mentem venerunt, & eo modo, quem satis esse ad servanda præcepta probabiliter crediderit: neque a nobis exigitur, ut certitudine fidei credamus, omnia, & singula præcepta implevisse, nullumque per culpabilem negligentiam omisisse, quin potius nec talis certitudo possibilis est, cum in ea cognitione non revelatione, sed experientia, & vigilanti observatione nostrorum operum ducamur. Igitur moralis conjectura, & bona fides sufficit, ut homo dicere possit se fecisse omnia illi præcepta, & ut in suis operibus latebras non quærat, sed in clara luce, & coram aliis operetur, & ut probet se ipsum quando ad sacramentum accedere vult, si post probationem remorsum conscientiæ de gravi peccato non habet, ut cap. 11. magis explicabimus. Ex hac autem vel propriæ conscientiæ, vel observationis præceptorum cognitione non potest certa fides propriæ justificationis comparari: nam licet illationes, quæ in argumento fiunt, bonæ sint, semper certitudo antecedentis in altero principio claudicat, ut in nostra fundamentali ratione probavimus, & in capitibus sequentibus evidentius fiet, ostendimus enim ex illis testimoniis, & modo argumentandi non solum fidei certitudinem, verum etiam nec theologicam inferri.

Ad 2. principale fundamentum in num. 10.

31 Ad Chrysostomum in tertio fundamento allegatum respondetur, testimonium quidem Spiritus Ad 3. fundamentū in nu. 11. Sancti in se infallibile esse, & quatenus de illo nobis Exponitur Chrys. constiterit, nos etiam certos reddere de re, de qua testificatur, & ita sine ambiguitate ex ejus testimonio credimus debere nos fiducia filiorum Deum ut Patrem invocare, sic enim Chrysostomus Paulum exponit. Et simili modo credimus Deum per Christum nos in filios adoptasse, & gratiam contulisse, quia de hac Spiritus Sancti testificatione certi sumus. Quod autem huic, vel illi applicata jam sit, licet forte per signa, & effectus illis attestetur Spiritus Sanctus, non tamen huic, vel illi satis constat, Spiritum Sanctum esse, qui id testificatur, quia ut diximus, non revelando illud testimonium præbet, sed occulta operatione, & interna inspiratione, quam nos non ita certo cognoscimus esse a Spiritu Sancto. Similiter Cyrillus Explicatur D. Cyril. non loquitur de cognitione per fidem, sed per quandam experientiam effectuum Spiritus Sancti in nobis, de qua cogitatione, quam certa sit, in capitibus sequentibus videbimus: certum est autem non attingere certitudinem fidei. Unde quod Cyrillus ait viros perfectos oculis animi videre in se habitantem Deum, perinde est, ac si diceret, videre illum in effectibus, vel potius ex effectibus, quos intus in animo experiuntur. Et videtur sane loqui Cyrillus de speciali cognitione, quæ per donum sapientiæ datur justis, nam Spiritus Sanctus hoc donum perfectius operatur in his qui perfectius vivunt, & corde sunt puriores: nihilominus tamen donum illud minus perfectum est fide, & licet quandam certitudinem evidentiæ tribuat in ratione credibilis, non tamen absolutam certitudinem ipsius veritatis cognitæ, ut in libr. 2. & 7. attigimus. In testimonio Cypriani solum illud verbum: Cyprian. exponitur.

Se sanatam, & sanctificatam agnoscens, obscurum est. Sed vel intelligendum est, quantum est ex parte Sacramenti sicut prius dixerat: *Sacramenta hæc, quantum in se est sine propria virtute esse non possunt*, & huic expositioni consonant verba sequentia, nam hoc certa fide credens, qui digne communicare studet: *Fletibus se abluit, & lacrymis se baptizat*: vel si participium, *agnoscens*, de propria sanctificatione per sacramentum recepta intelligatur, exponenda est de agnitione comparata per effectus, & conjecturas, quæ certitudinem aliquam ab spe participet, a conjecturis autem pendeat, & ideo ad certitudinem fidei non perveniat.

32 Præterea Augustinus in priori loco solum laudat eum, qui prædicat beneficium baptismi, & sanctificationis ejus, quod a Deo accepit, nam in hoc non se ipsum, sed Deum laudat. Neque ad prædicandum hoc beneficium, necessarium est, ut quis sit fide certus, quod effectum acceperit, sed quod fide credat beneficium certissimum ex parte Dei, nam hoc solum prædicat. Potest autem etiam gratias agere de sanctificatione accepta ex quadam prudenti fiducia, quæ timorem propriæ infirmitatis, vel defectus non excludat. In altero vero loco vel loquitur Augustinus de generali fide, qua credimus, spiritum Dei esse in Christianis, vel si intelligatur in particulari loqui de se, & similibus, loquitur de conjecturali cognitione, quæ partim in dicta fide Catholica generali, partim in declaratione justitiæ, id est, in internis Spiritus Sancti effectibus fundatur. Ad Bernardum respondet late Bellarminus supra totam Bernardi mentem optime explicando. Et sine dubio in verbis citatis solum proponit credenda dogmata fidei, non particularis, seu propriæ justitiæ, nam ad consequendam remissionem peccatorum non satis est credere Deum solum posse peccata remittere, sed oportet etiam credere velle remittere, & non negare remissionem, debito modo illam postulanti. Et hoc est, quod in citatis verbis credendum proponit Bernardus, non vero quod oporteat credere, me esse dispositum, aut absolute quod mihi sint remissa peccata. Nam de hoc postea docet, quomodo signis, & conjecturis agnoscatur. Sicut etiam dicit oportere credere nos habituros vitam æternam, & merita ad illam utique quantum est ex parte Dei, & voluntatis ejus, nam de illa absolute futura non potest esse fides, sed conjecturæ, ut idem Bernardus tam ibi postea, quam in aliis locis supra citatis docet.

Declaratur mens D. August.

Ad Bern.

33 Ad rationem ultimo loco positam respondetur concedendo primam propositionem generalem, quod particularis propositio contenta sub universali propositione per fidem revelata de fide creditur si sufficienter proponatur, quamvis non omnia exempla, quæ ad illam confirmandam adducuntur admittenda videantur. Nam primum de hoc homine, quod sit Christi Vicarius, verum esse credimus, supposita Ecclesiæ acceptatione, & electione communi consensu probata. Secundum, etiam de baptismo infantis est satis probabile respectu baptizantis, & communiter admittitur, ut in Vega, & aliis videre, nam in illo exemplo cessant rationes formidandi, quæ sunt in aliis, quia in parvulo non potest esse obex, & in ministro non est necessarius ordo, vel consecratio aliqua, & de propria intentione ipsemet baptizans dubitare non potest. Tertium vero exemplum de hac hostia consecrata non videtur admittendum, etiam respectu consecrantis, quia licet de sua intentione certus sit, de sua ordinatione non potest esse ita certus, in quo est magna differentia inter baptismi, & Eucharistiæ effectionem. Exemplum denique de fide Messiæ, quam tenebantur Judæi huic homini Christo adhibere, non est ad rem; tum quia prædicto Messiæ non erat generalis, sed specialis de quodam singulari homine, qui per circumstantias, & quasi proprias conditiones satis determinabatur, & designabatur, quando de illis conditionibus publice, & evidenter constare poterat; tum etiam, quia sola Christi attestatio miraculis, & operibus confirmata poterat ad credendum obligare. Quicquid vero sit de exemplis, principium illud verissimum est, & optime probatur ratione ibi facta, & exemplo de fide Messiæ recte declaratur. Nihilominus tamen negamus ita accidere in præsenti, quia licet propositiones universales sint de fide, particularis sub illis contenta, nunquam proponitur sufficienter, ita ut de fide credi possit. Quia universales propositiones includunt conditionem, & ideo ex vi illarum solum creduntur particulares sub eadem conditione, non possunt autem credi absoluta fide, donec certissimum, & indubitabile sit, conditionem esse impletam, quod in sequentibus capitulis a fortiori probabimus.

Ad 4. fundamentu in nu. 2.

CAPUT X.

An possint justi esse certi saltem certitudine Theologica, sive hæc sit naturalis, sive supernaturalis?

1 Certitudo Theologica (ut nunc supponimus) distincta est a certitudine fidei, licet in multis illi similis sit, & proxime ad illam accedat. Differunt enim, quia certitudo Theologica non innitur revelationi divinæ immediate, sicut certitudo fidei, sed mediante discursu, qui ut veram certitudinem Theologicam inducat, niti debet in uno principio de fide certo, & alio saltem evidente naturaliter, vel experientia evidentissima, ac certissima secundum ordinem naturalem. Unde multi existimant illas certitudines differre plusquam specie, quia illa, quæ est fidei, supernaturalis est, & excedit naturalem certitudinem. Theologica autem certitudo est ordinis naturalis, quia sequitur debiliorem partem, & ita non excedit certitudinem principii, vel discursus naturalis. Alii vero existimant, etiam certitudinem Theologicam esse ordinis supernaturalis, quia non nititur naturali principio, tanquam causæ per se, & propriæ rationi assentiendi, sed ut proponenti, qui sub divina revelatione contineatur. Et nihilominus ajunt, hanc certitudinem esse specie distinctam, & inferiorem certitudine fidei, quia non assentitur ex testimonio Dei aliquid in se, ac explicite testificantis, sed tantum implicite, seu virtute in alio. De hac vero differentia in præsenti nihil curamus, sed solum supponimus, certitudinem Theologicam esse minorem & specie diversam a certitudine fidei, quicquid sit de aliis qualitatibus ejus, & modo distinctionis, ut in titulo quæstionis insinuavi. Hinc ergo fit, ut non obstante doctrina capitis præcedentis adhuc de certitudine Theologica dubitari possit.

Theologica certitudo est minor, specie diversa a fidei certitudine.

2 In hoc ergo puncto proprie locum habet opinio, quam Catherinus defendit in Apologia contra Soto, nam (ut dixi cap. præcedente num. 8.) licet erret in modo loquendi, vocando illam certitudinem fidei specialis, & non catholicæ, in re non ponit exactam fidei certitudinem, sed mediatam, ut alii vocant, quæ non excedit certitudinem Theologicam. Imo ita illam explicat Catherinus, ut nec gradus certitudinis attingat. Nam explicando Concilium Tridentinum, dicit, hanc certitudinem, quam ipse admittit in assensu de propria justitia, non esse tantam, ut ei non possit falsum subesse, quod certe, nec in certitudine Theologica admitti potest, nedum in certitudine fidei, ut ille loquitur. Nam quotiescunque assensus potest esse falsus, non potest intellectus in illo firmari sine formidine, quantum est ex vi medii assentiendi, nam si potest esse falsus, potest timeri, ne forte ita sit, & hoc est formidare, certitudo autem omnino absoluta, & simpliciter non est, nisi quæ formidinem excludit, & talis invenitur, non solum in assensu fidei supernaturali, sed etiam in assensu naturali scientiæ, & ideo etiam invenitur in assensu Theologico, ut suo modo scientificus est, sive naturalis sit, sive supernaturalis, includendo sub assensu scientifico, etiam assensum rei singularis in evidenti experientia fundatum. De hac ergo certitudine dicit opinio dicta, sive fuerit Cather. sive alterius, refertur Claud. Guill. in 2. Tim. ult. non repugnare hominem justum diu, & cum magna vigilantia, & perfectione Deo servientem pervenire ad statum, in quo per discursum Theologicum certissime judicet, se esse in gratia.

Opinio Cather.

Bun-

Probatur 1. auctoritate negativa. 1 Ex Trid.

3 Fundari potest hæc sententia in primis in auctoritate negativa, quæ saltem probat, illam non esse erroneam, nec contrariam principiis fidei, ac subinde rationis pondere præcipue expendendam esse. Probatur ex Concilio Tridentino, quia non sine causa limitavit suam doctrinam ad certitudinem fidei, nam per hoc tacite nos docuit de quacumque minori certitudine posse unumquemque opinari libere, & licentiam nobis tribuit de illa explicandi omnia Scripturæ, vel Patrum testimonia, quæ scientiam certam propriæ justitiæ ab omnibus removere videntur. Secundo adjungi potest argumentum positivum ab auctoritate in primis Scripturæ, in qua interdum hæc certitudo justis tribuitur, interdum aliqui justi, tanquam certi de sua justitia loquuntur. Utrumque patet ex illo 1. Joan. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*; & infra: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate*, & statim: *In hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, & in conspectu ejus suadebimus corda nostra*, utique quod a Deo diligimur, & in gratia ejus sumus. Confirmatur ex illo 2. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, non enim posset testimonium hoc gloriam quandam per participationem afferre, nisi esset saltem ad hanc certitudinem infallibilem sufficiens. Accedit illud Pauli ad Roman. 8. *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita poterit nos separare a charitate Dei, quæ est in Christo JESU Domino nostro*, ubi cum dicat, *nos*, non de se tantum, sed etiam de aliis loqui videtur, & certitudinem, ac efficaciam charitatis explicare. Et similiter loca superiori capite tractata, saltem hanc certitudinem suadere videntur.

2. Auctoritate positiva ex Scriptura

3. Ex Patribus.

4 Tertio adducuntur etiam testimonia Patrum, & in primis Cyrillus Alexandr. & Augustin. superiori capite citati de hac saltem certitudine loqui videntur. Et illis addi potest Ambrosius lib. 5. de Sacramen. cap. 2. *Anima tua, vel Ecclesia videt se ab omnibus mundatam esse peccatis, & dignam, quæ ad altera possit accedere.* Et serm. 5. *Quisquis fermento Christi adhæserit, efficitur & ipse fermentum, de sua certus salute, & de aliorum acquisitione securus.* Item Hieronymus ad Galat. 6. circa illud: *Vos, qui spirituales estis, &c.* sic objicit: *Ergo justus, qui de sua certus est mente, & scit, se non posse labi, &c.* ubi hoc assumit, verum esse supponens. Tandem Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 8. *Qui diligit fratrem*, (ait) *magis novit dilectionem, quam fratrem, quem diligit*, sed, *qui diligit fratrem non manet in morte*, teste Joanne; ergo qui diligit fratrem, evidentissime, teste Augustino, scit se esse justum, saltem scientia Theologica, ex una propositione de fide, & altera evidente se esse justum inferendo. Unde in tract. 5. super Epist. Joan. *Redeat* (inquit) *unusquisque ad cor suum, si ibi inveniet charitatem, securus sit, quia transit a morte ad vitam.* Omitto alia, quę de alio genere certitudinis facile possunt explicari.

Ultimo ratione.

5 Ultimo suadetur ratione hæc opinio, quia certitudo Theologica causatur ex uno principio de fide, & altero evidente, cum evidente illatione, sed isto modo potest quis cognoscere se esse in gratia; ergo potest id cognoscere, & judicare cum certitudine Theologica. Minor solum indiget probatione quoad illam partem de altera præmissa evidente, hæc autem potissimum probanda est rationibus adductis in præcedenti capite in secunda, & in ultima probatione primæ sententiæ, & in sequenti capite repetenda est ejusdem confirmatio. Ac denique in sequenti discursu totam vim probationis attingemus, & expendemus.

Assertio Catholica.

Probatur ex Scriptura.

6 Dicendum ergo est, justum de lege communi, & seclusa speciali revelatione, aut instinctu illi æquivalente, non posse certo judicare se esse justum, etiam Theologica certitudine. Ita sentiunt omnes fere catholici Doctores, ex quibus aliquos in capite præcedenti allegavimus, & in sequentibus etiam referemus: parum enim inter hanc, & fidei certitudinem distinguunt. Probarique potest ex aliquibus testimoniis Scripturæ supra citatis, præsertim ex illo Proverb. 20. *Quis potest dicere, mundum est cor meum.* Nam qui est certus Theologice de aliqua veritate, sine temeritate, vel arrogantia potest illam affirmare, imo, & cum merito, si per justam occasionem fuerit conveniens, ut sancti interdum fuerunt certi de sua justitia ex speciali revelatione, ut de Paulo supra vidimus, & constat de Job 6. 13. & 27. Ergo si nullus potest dicere, mundum est cor meum, ut sapiens interrogando significat, profecto neque id potest scire Theologica certitudine. Neque obstabit, siquis dicat, id intelligi de corde mundo simpliciter etiam a venialibus; tum quia ut supra dicebamus, justus simpliciter vocatur mundus in Scriptura, etiam si venialibus non careat; tum maxime, quia si quis posset dicere, mundus sum a peccatis mortalibus, posset, aliquando eadem certitudine dicere, mundus sum a venialibus, ut adultus baptizatus statim post baptismum, vel vir valde perfectus statim, ac absolvitur cum magno dolore, & amore. Induci etiam possunt verba Pauli: *Non in hoc justificatus sum*, & Davidis: *Delicta quis intelligit*? Et Ecclesiastici: *Non te justifices apud Deum, quia agnitor cordis ipse est.* Nam intentio Spiritus Sancti in his verbis est, neminem posse se ita exacte cognoscere, ut non timeat, an aliquid ipsum lateat; ergo nunquam potest tam certum judicium de statu consciẽtiæ suæ proferre, ac proinde neque de sua gratia.

2 Ex Trid.

7 Secundo potest ad hoc ipsum induci Concilium Tridentinum, quia non solum docuit neminem posse fide credere se esse justum, sed addidit: *Cui non potest subesse falsum*. At vero certitudo Theologica talis est, ut ei non possit subesse falsum, vel certitudo simpliciter, & Theologica non est, ut supra dicebam; ergo hæc etiam excluditur ex vi verborum Concilii: nam licet Concilium loquatur de hac cognitione sub nomine fidei, & Theologica cognitio soleat scientia vocari, re vera quatenus est obscura, & revelationi divinæ, saltem mediante discursu, innititur, quædam fides est, cui falsum subesse non potest. Item, addit Concilium, ununquemque, si ad propriam infirmitatem, & indispositione respiciat, posse de sua gratia formidare. At qui habet certitudinem Theologicam non potest formidare de veritate rei, quam judicat, alias non esset scientia Theologiæ sed opinio; ergo ex mente Concilii nunquam potest tanta certitudo gratiæ comparari.

3 Ex Patribus.

8 Tertio possunt testimonia Patrum ad hanc certitudinem applicari, quatenus judicium certum humani cordis soli Deo attribuunt, & ipsimet homini denegant, ut in supra allegatis, & aliis, quæ Bellarminus adducit, videri potest, hoc autem judicium, de quo tractamus, simpliciter certum esset, si daretur. Specialiter autem notari possunt verba Gregorii libr. 6. Epist. 22. alias cap. 186. ubi scribens ad quandam fæminam, quæ de sua justificatione solicita securitatem ex revelatione aliqua ipsi Gregorio facta desiderabat ipse respondit: *Inutilem rem postulasti, quia secura de peccatis fieri non debes, nisi cum jam in die vitæ tuæ ultimo plangere eadem peccata minime valebis. Quæ dies quoad usque venerit, semper suspecta, semper metuere culpas debes.* Et infra adduxit illud Proverbiorum 8. *Beatus vir, qui semper est pavidus.* Quibus verbis consonant illa Augustin. serm. 23. de Verb. Domini: *Tu non vides in te peccatum, forte Deus videt, qui melius videt.* Imo Basil. regul. 301. ex brevioribus, non solum ait Deum videre sæpe in conscientia nostra, quæ nos non videmus, sed etiam posse idem alteri homini contingere. Et egregie Bernard. Epist. 42. post medium: *Non ex toto credo me, vel ipsi conscientiæ meæ, quippe qui nec ipsa quidem queat me comprehendere totum, &c.*

4. Ex fundamentali ratione sumpta a causis, & effectis justificationis.

9 Quarto ex his concluditur fundamentalis hujus veritatis ratio, quæ in hunc modum explicari potest. Hæc Theologica certitudo, vel potest esse ex principiis quasi a priori ex causis nostræ justificationis, vel quasi a posteriori ex effectibus ejus, sed neutro modo haberi potest; ergo simpliciter est impossibilis sine speciali revelatione. Minor quoad priorem partem probatur, quia principia fidei, ex quibus hæc certitudo potest desumi, omnia sunt conditionalia, ut Sacramentum dat gratiam, si rite ministretur, & suscipiens non ponat obicem, vel homini diligenti Deum, vel pœnitentiam agenti, sicut oportet, Deus remit-

remittit peccata, vel si quod aliud simile est, sed ex tali principio non potest colligi absolutum judicium, quo quis certo cognoscat, se esse justum; ergo. Major supponitur ex dictis in lib. 8. Minor probatur, quia semper conditio illa, sub qua remissio peccatorum promittitur, talis est, ut per fidem infusam non cognoscatur uti in particulari existens, quia supponimus non esse revelatam, neque etiam cognoscitur evidenter; ergo nec certo cognosci potest, quia seclusa fide non est certitudo simpliciter sine evidentia. Quod autem evidenter non cognoscatur, probatur inductione quadam. Et primo in justificatione, quæ fit per sacramentum, duplex conditio intervenit, una est, quod sacramentum rite, & valide ministretur, alia, ut ex parte suscipientis sit conveniens dispositio, qualis esse oportet, loquimur enim in adultis, nam parvuli licet dispositione non indigeant, nec possint obicem ponere, ignorant prorsus receptionem sacramenti quando illis confertur, & postea in ætate adulta sola fide humana, & fallibili scire possunt. At vero adulti scire quidem possunt, exterius sibi applicari res illas, quæ sunt materia, & forma sacramenti, an vero rite, & valide conficiatur circa eos sacramentum, scire non possunt cum absoluta certitudine. Quod universaliter in omni sacramento probatur, quia saltem intentio conferentis non potest ipsis esse evidens, sed ipsius tantum testimonio tacito, vel expresso innotescit, quod licet multis, & evidentibus signis credibilitatis munitum sit, semper est fallibile, & fidem humanam, cui possit falsum subesse, non transcendit. In sacramento vero confessionis additur alia incertitudo, quia non est certum, hunc ministrum sacramenti esse verum sacerdotem, potuit enim habere defectum essentialem in ordinatione sua, & illud ignorare.

Valor sacramenti cujuslibet semper est incertus.

10 Præterea ex parte alterius conditionis, scilicet, necessariæ dispositionis, evidentia semper deficit, quia illa dispositio posita est in aliqua hominis actione, quam homo in se non intuetur, nec per evidentiam rei in se quidditative cognoscit, qualis sit, nec etiam per experientiam aliquam, vel effectum potest evidenter cognoscere, an sufficiens sit. Probatur, quia illa dispositio non est actus, v. g. amoris, vel doloris absolute sumptus, sed cum hoc addito *sicut oportet*, sicut Concilia loquuntur, in quo autem illud *sicut oportet*, positum sit, vix a sapientibus cognoscitur, nam ipsi etiam eruditissimi Theologi in eo explicando non conveniunt, nec sub experientiam cadit, nec per effectum sensibilem evidenter manifestatur, ut ex dictis supra de actibus gratiæ, & ex materia de pœnitentia notum est. Ergo ex vi sanctificationis per sacramentum nunquam potest recipiens certitudinem Theologicam susceptæ gratiæ comparare. Neque obstat, quod sacramentum possit gratiam cum sola attritione conferre, saltem in baptismo, & pœnitentia; tum quia licet hoc sit verum, non est tamen de fide certum, etiam in his sacramentis; tum etiam, quia semper claudicat certitudo ex alio capite intentionis ministri; tum maxime, quia etiam ipsa attritio requirit suum modum, ut sit, *sicut oportet*, qui modus nunquam est evidenter notus, licet intra latitudinem conjecturæ magis possit innotescere attritio, quam contritio. Unde obiter intelligitur, quamvis nec justificatio per baptismum, nec per pœnitentiam possit esset absolute certa, nihilominus intra latitudinem conjecturæ majorem esse in baptismo, quam in pœnitentia, quia de sufficientia, & veritate ministri certius in baptismo constat, quia non requiritur minister ordinatus, sicut in pœnitentia. Item ex parte materiæ est etiam major certitudo in baptismo, quia est simplex, & naturalis aqua, in pœnitentia vero confessio integra formaliter, quæ difficilius multo cognoscitur.

In certum quoque an dispositio requisita ad effectum sacramenti intervenerit.

11 Atque hinc facile colligitur, multo minus posse hominem, qui extra sacramentum justificatur, certo scire certitudine Theologica, gratiam, vel remissionem peccatorum fuisse consequutum, quia non potest absoluta certitudine etiam naturali, ac physica, seu metaphysica cognoscere, se dilexisse, aut diligere Deum ex vero, & puro amore charitatis, seu benevolentiæ propter ipsum, vel detestari peccatum propter Deum sicut oportet, ut probatum est; ergo non habet duo principia certa, ex quibus absolutam conclusionem inferat, se esse justificatum: nam ut hic effectus absolute, & in re ipsa sequatur, necessaria est talis dispositio, ut ex libr. 8. constat. Accedit, quod propter supernaturalitatem, & perfectionem essentialem talis actus, quæ satis occulta nobis est, sunt inter Theologos opiniones de modis accidentalibus, ut de intensione, ac duratione, in quibus licet intra latitudinem opinionis satis cognita si veritas, nihilominus non est in eis certitudo fidei, nec physica, seu naturalis, & hoc satis est, ut hoc judicium, ego sum sufficienter dispositus ad justificationem, & remissionem peccatorum, non sit satis certum ad inferendum aliud judicium Theologice certum, mihi sunt remissa peccata, & sum justus.

Multoque magis incerta prædicta dispositio extra sacramentū.

12 Superest alius modus certitudinis ex effectibus desumptus. Posset enim quis dicere quod licet in ipso puncto justificationis, vel susceptionis sacramenti non statim acquiratur tanta certitudo, ex effectibus postea subsequutis, & cum indiciis primæ justificationis conjunctis illam certitudinem posse compleri, ut si post primam justificationem statim cœpit prompte, ac delectabiliter præcepta servare, & deinde per multum tempus in illa observatione mandatorum sine gravi lapsu perseveravit, & addi ulterius potest, quod non solum præcepta, sed etiam consilia servaverit, & non solum mortalia peccata evitaverit, sed etiam venialia vitare studuerit. Quibus adjungi possunt spirituales consolationes, & favores interni, quos Deus non nisi amicis communicat. Ex his ergo omnibus simul sumptis prout in multis justis solent concurrere, poterit ab effectu cum Theologica certitudine inferri, talem hominem primam justitiam, & remissionem peccatorum consequutum fuisse, quia sine gratia habituali non servantur diu omnia præcepta, ut in libro 1. diximus: tum etiam, quia ut ait Paul. 2. Corinth. 7. *Tristitia, quæ secundum Deum est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*; ergo a contrario pœnitentia, quæ salutem stabilem operata est, ab effectu ipso vera fuisse cognoscitur, & consequenter certum erit, hominem justificasse, ac proinde etiam nunc justificatum esse, quia postea non peccasse mortaliter compertum esse supponitur. Sed totam hanc certitudinem enervat sententia Pauli: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Nam hinc habetur de ipsamet perseverantia non dari talem absolutam certitudinem. Aliud enim est, non habere conscientiam peccati, quod tantum ignorationem, vel nescientiam lapsus significat, aliud est, positive, ac certo scire me toto hoc tempore moraliter non peccasse: testimonium autem conscientiæ tantum potest haberi priori modo, nec ex illo sequitur secundum; quia ex negatione scientiæ, quod res sit, non sequitur scientia quod vere non sit, ut per se patet, quia aliquid potuit committi cum gravi etiam culpa, quod postea ipsummet peccatorem lateat, propter quod scriptum est: *Ab occultis meis munda me Domine;* ergo in diuturna perseverantia non satis fundatur illa certitudo justitiæ, cum ipsa perseverantia incerta sit.

Quoad effectus.

13 Accedit quod licet sit certum ad vitandum peccatum mortale longo tempore esse necessariam gratiam auxiliantem, quod autem sit necessaria gratia habitualis non est certum, sed tantum est probabilior opinio Theologica, ut libr. 1. cap. 26. visum est; ergo etiam quoad illationem non sequitur certa cognitio propriæ gratiæ ex illo effectu. Atque hoc maxime verum est, si loquamur de observatione præceptorum tantum naturalium, illa tamen observatio non sufficit ad justitiam, nam oportet etiam supernaturalia præcepta servare, & præcipue charitatis, nunquam autem potest homo esse certus, quod illud servaverit, propter rationem factam, quod modus ille, *sicut oportet*, occultissimus est. Unde oportet plurimum advertere, aliud esse non peccare contra præceptum, aliud, illud implere, hæc enim duo in præceptis maxime affirmativis distinctissima sunt: nam potest quis non peccare contra præceptum putans illud implere ex ignorantia inculpabili, cum tamen re vera

Evitatio peccatorū non est certus effectus gratię habitualis, cum possit contingere per actualia auxilia.

non

non impleat, ut si putet se habere contritionem, cum illam habere debet, eam tamen re vera non habeat, ille enim non peccat, & tamen non implet præceptum. In illo ergo perseverantiæ signo, vel sumitur pro signo quod omnia præcepta, tam naturalia, quam supernaturalia fuerint diu observata, & sic negamus esse posse certo cognitum, quia saltem de præcepto charitatis est incertum, ut ostendi, & idem est de præcepto pœnitentiæ, & idem dicam de præcepto fidei, & spei; si autem tantum pro signo sumitur, non peccasse denuo graviter contra aliquod præceptum, non est solum incertum signum, ut dixi, sed etiam insufficiens, quia sunt aliqua præcepta, quæ non satis est non violare per culpam, sed etiam necesse est positive illa implere, ut gratia obtineatur, quia sunt de mediis ad consequendam justitiam necessariis, sine quibus in re impletis non obtinetur, etiam si per ignorantiam inculpabiliter omittantur. Denique reliqua indicia incerta, & lubrica sunt, quia possunt ex aliis causis provenire, & Angelus Satanæ transfigurat se in Angelum lucis, & aliquid simile interdum procurat, ut hominem in peccato jacentem securum reddat, Deus etiam interdum similia beneficia confert peccatori, ut illum a peccatis multiplicandis contineat, & sic tandem illum ad meliorem mentem convertat; ergo etiam ex effectibus non potest talis certitudo comparari.

Nec de augmento gratiæ potest homo reddi certus theologice.

14 Tandem hinc obiter colligimus, multo minus posse hominem esse certum dicto modo de augmento suæ justitiæ. Probatur generali ratione, quia augmentum formæ supponit formam; ergo qui non potest esse certus de forma gratiæ, multo minus poterit esse certus de illius augmento. Item distinguendo duplex augmentum gratiæ, per sacramentum, vel sine illo, probantur in particulari singula membra. Nam sicut recipiendo sacramenta mortuorum nemo potest certo scire, se consequi vitam, ita nec recipiendo sacramenta vivorum, potest quis certo cognoscere, se recipere augmentum vitæ, sicut nec potest certo cognoscere se per accidens justificari, si fortasse erat in peccato. Probatur æquiparatio; tum quia, etiam in his sacramentis intervenit illa incertitudo sacramenti, quæ pendet ex intentione ministrii. Solus enim sacerdos recipiens sacramentum a se consecratum potest esse de sua intentione securus, non est tamen certus de sua ordinatione, nec de intentione ordinantis, nec de suo baptismo, sine quo non tenet ordinatio. Et hæc incertitudo ex parte ordinationis, vel consecrationis ministri in cæteris sacramentis vivorum invenitur. Præter quam in matrimonio, in quo necessarius, & quasi essentialis minister sunt ipsi contrahentes, in eis vero, & est incertitudo tum ex parte baptismi, quia si baptizati vere non sint, matrimonium eorum non erit sacramentum: tum ex parte intentionis, quia licet unusquisque de sua intentione certus esse possit, non tamen unus de intentione alterius, cum tamen utraque sit ad sacramentum constituendum necessaria. Præterea in his omnibus invenitur incertitudo ex parte obicis suscipientis, nam dispositio per se requisita ad recipiendum effectum horum sacramentorum, est esse in gratia, unde qui illa caret, per se ponit obicem effectui sacramenti, sed non potest homo esse certus, quod sit in gratia; ergo nec certus, quod non ponat obicem effectui sacramenti. Quod si ad tollendam hanc incertitudinem aliquis studeat contritus accedere, & bona fide accedat tantum attritus: tunc aliunde intervenit & incertitudo juris (ut sic dicam) id est, an talia sacramenta faciant de attrito contritum, etiam si bona fide accedat, & incertitudo facti, quia etiam est incertum, an illa, quæ putatur contritio, sit vera attritio, & *sicut oportet*. Jam vero augmentum gratiæ, quod fit per opera hominis justi, non minus incertum est. Primum, quia re vera non est certitudo, quod illa opera sint hominis justi. Deinde, quia de ipsis operibus non est satis certum, an sint talia, qualia ad augendam gratiam esse oportet, ut ex supra tractatis de augmento gratiæ per opera justorum manifestum est. Atque ita consequenter concluditur, nec per usum sacramentorum, nec per diuturnam operationem justitiæ ad certitudinem Theologicam de propria justitia perveniri posse.

Ad arg. autoritate negativa in n.3.

15 Ad primum ergo argumentum ex auctoritate negativa desumptum respondetur in primis, debilem esse illationem, quia potuisset Concilium loqui de certitudine fidei, & tacere de Theologica, non quia verum non sit, hanc etiam haberi non posse, sed quia non est æque certum, & ad causam non ita referebat. Deinde falsum est, quod assumitur, nam licet Concilium expresse loquatur de certitudine fidei, aliqua tamen addidit ita, per quæ certitudinem etiam Theologicam exclusit, ut declaravi. Ad secundum ab auctoritate positiva Scripturæ, negamus tribui alicubi in Scriptura Sacra talem certitudinem justis. Et ad verba 1. Joan. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*, respondeo verba illa explicanda esse per illa Christi (a quo Joannes sua desumpsit) Joan. 13. *In hoc cognoscent omnes, si discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem*. Ubi Christus aperte loquitur de cognitione conjecturali ex quodam potissimo signo ex quo non sumitur cognitio certa fidei, vel Theologiæ, sed conjecturalis, quam potest non solum unusquisque de se habere, sed etiam unus de alio, imo, & infidelis de fidelibus. De simili ergo cognitione loquitur Joannes, cum dixit: *Nos scimus, &c.* morali, scilicet modo loquendo, & conjectando, quia qui veram dilectionem charitatis proximi habet, sine dubio justus est, & qui diligit proximum conjectare potest, & confidere, ex vera charitate illum diligere, & eodem modo scit, se translatum esse de morte ad vitam. Adde, verba illa & similia posse referri non ad singulas personas, sed ad Ecclesiam, in qua vera charitas proximorum viget, & ideo est certum, inter fideles, absolute loquendo, esse verum dilectionis divinæ vinculum, ita etiam inter illos esse multos justos, in particulari vero de unoquoque dilectio quidem erit signum justitiæ, non tamen certius, quam fuerit certum dilectionem illam esse, sicut oportet, quod tamen conjectare possumus, non tamen certo scire, ut ostendimus.

Ad 2. ex positiva.

Ex loco D. Joannis potius confirmatur Assertio.

16 Posteriora autem verba Joannis hunc potius sensum confirmant, monet enim Joannes, ut in conspectu Dei opera nostra, & dilectionem nostram consideremus, ut inde corda nostra suadeamus, quia videlicet cum non possimus esse omnino certi de nostræ conscientiæ statu, saltem ex modo operandi, & diligendi, aliquam conjecturam, quæ ad suadendam, & pacificandam conscientiam sufficiat, accipiamus. Quæ est Augustini, & Bedæ, aliorumque communior expositio. Eandemque sententiam continent verba Pauli in illo argumento addita: *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, non enim id dixit Paulus, quia testimonium conscientiæ omnem metum, vel formidinem expellat, cum contrarium alio loco ipse docuerit, sed quia quando cum sufficienti diligentia, & humilitate concipitur; potest & pacem animi & spem gloriæ suo modo certam generare. Et præcipue id dixit, ut doceret nos de aliorum judiciis non esse nimium solicitos, sed testimonium nostræ conscientiæ præcipue consulamus, non ut regulam infallibilem, sed ut nobis præcipue certam, si diligenter procuretur. Et ideo cum dixisset: *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, adjungit, *quod in simplicitate cordis, & in synceritate Dei, & non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo.* Ecce quibus indiciis utebatur ad formandam conscientiam, quam gloriam suam appellavit, quæ etiam Corinthiis nota erant, & per eandem cognoscere poterant, non vanam, sed veram fuisse illam gloriam Pauli, ut in sequentibus subjungit. Et ita exponuntur communiter illa verba, quæ late tractat Bernard. in sermon. 1. de Annunciat. & dict. Epistol. 24.

Neque recte, neque ad expediendum argumentum Paulus a quibusdam exponitur.

17 Circa ultima verba Pauli: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita poterunt nos separare a charitate Dei*, quidam respondent, Paulum non loqui de charitate sua, vel nostra erga ipsum, sed de charitate Dei erga ipsum. Sed contraria expositio est communis, ut ibi

ibi ex Patribus refert Toletus estque satis probabilis, & consentanea contextui. Sed quicquid de hoc sit non expenditur illo modo difficultas, quia si sit sermo de amore Dei, quo prædestinatos dilexit, quomodo potuit Paulus dicere: *Certus sum, &c.* Si vero sit sermo de amore amicitiæ Dei ad hominem secundum præsentem justitiam, id est, quo Deus hominem actu justificat, & in justitia conservat, hic amor Dei ad nos est connexus cum amore nostri ad ipsum, nam si justus deserat Deum, deseretur ab ipso; ergo si Paulus dicere non potuit, certus sum enim, quia nulla tentatio me separabit a charitate, quam in Deum habeo, nec potuit dicere certus sum, quia nihil me excludet a charitate, qua Deus me amat. Igitur difficultas eadem est, non tamen est propria, quam nunc tractamus de certitudine gratiæ, quia potius est de certitudine prædestinationis, quia Paulus loquitur de perseverantia, quæ cum prædestinatione conjuncta est. Possunt ergo dupliciter exponi. Primo si Paulus de se solo loquatur, & sic loquutus est ex scientia specialis revelationis, quam habuit, ut supra dixi. Secundo accipi possunt illa verba generalius, ut ab aliis etiam justis interdum dici possunt, & sic non significant absolutam cognitionem, & certitudinem futuri eventus, sed certitudinem confidentiæ. Unde Ambr. ibi, & Hieron. Epist. ad Algas. quæst. 9. juxta Græcum textum legunt: *Confide*, & sumitur clare ex Liberio Papa Epist. 2. circa fin. Et confirmari potest, quia simile verbum, *certus sum*, sæpe apud eundem Paulum solum significat vehementem conjecturam, & fiduciam, ut in eadem Epist. cap. 15. *Certus sum fratres mei & ego ipse de vobis*, 2. Timot. 1. *Certus sum autem, quod & in te*. Et similis modus loquendi vulgaris est. Aliter vero August. lib. de Correct. & grat. cap. 7. verba illa ad omnes prædestinatos refert, sic autem dicendum est certitudinem illam intelligendam esse respectu prædestinatorum formaliter, non materialiter, id est, certum fuisse Paulum, & nos etiam esse, prædestinatos non posse separari finaliter a charitate Dei. Licet nemo certo sciat, se esse ex illis, nisi de hoc specialem revelationem habeat, sine qua etiam nemo scit se perseveraturum esse in gratia. Aliter Bernard. sermon. de Duplici Baptismo, exponit de certitudine conditionata, seu ex parte charitatis, scilicet, certus sum, quia nihil nos separabit, si nolimus, non enim separabimur coacti, nisi libere consentiamus. Et prius indicavit illam Cyprian. Epist. 8.

18 Ad tertium ex Patribus respondeo. Ambrosius in priori loco de morali certitudine loquitur, quam baptizatus habere potest de mundatione a peccatis per sacramentum, utitur autem Ambros. verbo, *videndi*, cum dicit se videre mundatum, tum propter certitudinem de efficacia sacramenti, & quia aliquo modo videt, vel experitur dispositionem suam, tamen ex utroque simul solum resultat quædam magna conjectura, quæ verbo videndi solet communiter, & moraliter explicari. Et eodem modo dicit in alio loco: *Certus sum, &c.* cujus evidens argumentum est, quia non solum de se, sed etiam de aliis, & non solum de præsenti, sed etiam de futuro effectu dicit se esse certum, loquitur ergo de certitudine conjecturali, seu fiduciæ. Et de eadem certitudine loquitur Hieronym. quia etiam loquitur de effectu futuro sine culpa faciendo, non de præsenti justitia, & vere dicit, aliquem virum posse esse ita perfectum, ut certo confidat, posse sine timore proprii lapsus, aut culpæ alium reprehendere. Augustini verba in lib. 8. de Trinit. cap. 8. facilia sunt, quia solum dicit, eum qui diligit Deum, aut proximum evidenter, nosse se diligere, & amare ipsam dilectionem, qua diligit, hoc tamen non satis est, ut certo judicet, se esse justum, quia non evidenter cognoscit, qualis sit illa dilectio, neque an sit, sicut oportet, ut vel ad justitiam proxime disponat, vel ut sit proprius justitiæ fructus; in alio vero testimonio non dicit, posse justum, redeundo ad cor suum, ibi intueri, aut evidenter cognoscere charitatem, sed conditionaliter loquitur: *Si ibi charitatem invenerit*, eo videlicet modo, quo inveniri potest per testimonium conscientiæ, & probabilem conjecturam, & tunc etiam locum habet, quod subdit, dicens, si invenerit, securus sit, quia transiit a morte ad vitam, *securus*, utique securitate confidentiæ, quæ ad pacem conscientiæ sufficiat.

Ad 3. ex Patribus.

19 Ad rationem illius sententiæ jam tacite responsum est, negando minorem, nunquam enim aliud principium naturale, vel (ut ita dicam) experimentale, quod cum principio fidei conjungitur, ad demonstrandam propriam justitiam, est evidens, aut satis certum, ut in discursu facto ostensum est, & in sequenti capite iterum dicetur. Ad ultimum ex ratione.

CAPUT XI.

An ex perfectione vitæ, ac operum justitiæ possit interdum justus esse moraliter certus de sua gratia, & in quo gradu?

1 IN hoc puncto varie loquuntur, tam Scholastici, quam moderni, qui contra hæreticos accuratius de certitudine gratiæ scripserunt. Nam aliqui nullam certitudinem esse admittendam opinantur, in quam sententiam allegantur antiqui Scholastici, quia solam conjecturalem cognitionem dicunt esse possibilem. Ita enim loquitur D. Thomas dicto art. 5. Bonavent. in 1. d. 17. art. unic. q. 3. Richard. etiam q. 3. alias art. 1. q. 5. Durand. q. 4. Scot. in 4. d. 9. q. unic. Gabr. in 2. d. 27. artic. 5. dub. 5. Gerson. 4. tract. de signis, & malis lit. F & multi moderni ita loquuntur, & specialiter Medina dicto art. 5. negat moralem certitudinem, Fundamentum est, quia certitudo excludit dubium, & formidinem, sed non potest quis ita cognoscere, se esse in gratia, ut non formidet, ut in præcedenti capite ex Concil. Triden. ostensum est; ergo non potest esse vera certitudo in tali cognitionem. Alii vero auctores absolute affirmant, posse in hac vita sanctum aliquem ex effectibus, & signis divinæ gratiæ fieri simpliciter certum de sua gratia, ita ut nihil debitet, nec formidet. Solet hæc sententia tribui Alens. 3. p. q. 61. mem. 7. art. 3. §. 1. & 2. Sed ille lubrice loquitur, & varie, nam in §. 1. licet referat ut probabilem opinionem asserentem posse aliquem habere scientiam, quod sit in gratia, per effectus certissimos, ut sunt frequens dilectio Dei toto conatu, odium peccati magna, & longa experientia confirmatum, tanta pax animi, ut vix motus fomitis sentiat, contemplatio assidua cum magno spirituali gaudio, & alia, quæ §. 2. reducit ad illa tria, quæ David Psalm. 4. attigit, respondendo illi interrogationi: *Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, dedisti lætitiam in corde meo*; & infra: *In pace in id ipsum dormiam, & requiescam*. Nihilominus tandem in illo §. 1. ait hæc omnia non sufficere, ut gratiæ præsentia, *certitudinaliter sciatur*: rursus vero in §. 2. dicit, quando in anima sunt illa signa, *vere certum experimentum esse, quod anima habeat gratiam*. Postea vero ad ultimum, quatenus gratia includit acceptionem divinam, eatenus experimentum illud a certitudine deficere dicit. Unde Gabriel supra Alensem pro sua sententia allegat, ipse autem tandem dicit posse haberi, *pene*, certitudinem. Sine illo autem addito absolute illam admittit Carthus. in 1. d. 17. q. 5. & 10. Vega lib. 9. c. 46. & 47. Sot. lib. 3. de Natura, & gratia, c. 10. & in Apolog. contra Cather. c. 2. & Valent. disput. 8. q. 5. punct. 4. in 2. tom. Ruard. art. 9. §. *Quamvis necessarium*, Bened. autem Pereir. ad Rom. 8. controversiam sub problemate relinquit.

1. Opinio.

2. Opinio.

2 Fortasse contentio hæc magna ex parte in verborum usu, vel acceptione consistit, quamvis etiam orta videatur ex eo, quod admittendo aliquam certitudinem in hac cognitione, non apparet certa regula ad gradum illius explicandum, vel assignandum, & ideo quidam excedunt illum omnino negando, ut Medina, & alii non nulli; alii vero excedunt in illo exaggerando, ut si quis alius. Ut ergo tollamus quæstionem de nomine supponimus infra duos gradus certitudinis, quos jam exclusimus, posse dari aliquem gradum firmitatis in assensu intellectus, qui proprio, & usitato modo loquendi certitudo vocetur, non solum quia excludit dubitationem negativam, seu suspensivam assensus intellectus, hoc enim (ut supra dixi) non est certitudo, nam in quacumque humana fide, & assensu opina-

Modus certitudinis moralis varios complectens gradus.

opinativo invenitur, sed quæ prudentem, seu moralem suspicionem falsitatis excludat. In hoc vero certitudinis modo plures sunt gradus. Quidam & supremus esse videtur de his rebus, quæ constanti assertione, & testificatione gentium, & populorum, & rationum omnium ut olim, & nunc etiam ab innumeris visa, & ab omnibus humana fide credita sunt, ut Romam esse, & similia. Alius gradus, & infimus est, quod a multis, vel a pluribus oculatis testibus fide dignis, & omni exceptione majoribus asseritur, maxime quando non occurrit probabilis ratio dubitandi, aut suspicandi mendacium, vel quando ex qualitatibus personarum ratio credibilitatis crescit. Unde fit, ut inter hos gradus possint esse plures gradus majoris, vel minoris certitudinis, ut per se notum est. Duo ergo breviter explicanda sunt. Unum est, an cognitio propriæ gratiæ possit pervenire ad aliquem gradum certitudinis hujus tertii ordinis, qui non sit fidei divinæ, nec Theologicæ, seu evidentiæ mistæ cum fide? & ut habeamus nomen, quo breviter loquamur, certitudinem moralem illam appellabimus. Aliud est, si dari potest hæc certitudo, ad quem gradum in illo ordine ascendere possit?

3 Dico ergo primo. Non repugnat justum aliquem pervenire in hac vita ad habendam moralem certitudinem gratiæ suæ. In hac assertione convenio cum auctoribus secundæ opinionis, inter quos Valentia optime illam prosequitur. Qui merito advertit D. Thom. vel antiquos Scholasticos ab illa non dissentire, cum enim solam conjecturalem cognitionem gratiæ admittunt, tantum intendunt duos gradus primos certitudinis excludere, non tamen negant, in hoc tertio modo conjecturalis cognitionis posse esse gradus, & aliquem habere rationem aliquam certitudinis, neque illam negant in gratia posse reperiri. Imo qui in particulari illam attingunt, non illam excludunt, ut Alensis, Gabr.& Carthus. Ut autem illam probemus, advertendum est, in ea non esse sermonem de omnibus justis, sed de possibilitate in aliquibus sanctioribus, perfectissime, & perseveranter Deo servientibus, & familiariter cum Deo agentibus. Nam in genere loquendo de justis, sufficit probabilis conjectura, & existimatio, quia absolute possint humano modo credere, & definite judicare, se esse in statu gratiæ. Hæc enim omnibus possibilis est, si moralem diligentiam adhibeant ad consequendam veniam præteritorum peccatorum, & postea ad vitanda futura, ita ut licet formident, & timeant, nihilominus ex conjecturis probabilioribus bona fide, & prudenter judicent se ita esse dispositos. Quoad hoc enim locum habet quod Cathe. objiciebat, neminem esse ita stolidum, quin de se hoc judicium ferre possit. Est enim hoc verum de judicio humano probabili, & prudenti. Imo tale judicium sæpe est hominibus necessarium ad suas actiones recte instituendas. Sic enim de sumptione Eucharist. ait Apost. 1.Corinth.11. *Probet autem se ipsum homo*, nam ex illa probatione debet saltem ea cognitio resultare, qua homo judicet probabiliter, & prudenter, se esse dispositum, licet non sit ita certus, quin possit decipi, & consequenter dubitare. Unde distingui solet duplex certitudo, una speculativa, alia practica, prior est de ipsa re, & veritate, prout in se est, & hanc dicemus, non esse in omnibus justis, nec esse necessariam, alia est practica, quæ est de rectitudine operationis, supposita alia probabili cognitione speculativa, & hæc necessaria est justis, quando ea opera faciunt, quæ in peccato licite exercere non possunt, illam autem habet, qui dicto modo se probat, quia ut practice certo judicet, se digne accedere ad Eucharistiam, v.g.vel aliud simile opus, satis est, quod examinata conscientia, non inveniat in se novum peccatum, & de præteritis probabiliter judicet, fecisse diligentiam necessariam, & sufficientem, ut sibi dimitterentur. Generaliter ergo loquendo de justis, ordinarie non est necessaria, nec reperitur in eis major certitudo, licet in illomet justificandi modo possit esse major, vel minor conjectura. Et de hac communitate justorum possent admitti, quæ Medina de incertitudine gratiæ exaggerat, licet ipse universalius loqui videatur.

Assertio 1 Non repugnat, justum habere moralem certitudinem de sua gratia

4 Sic ergo explicata assertio quoad possibilitatem, & raritatem (ut sic dicam) hujus certitudinis, probatur primo, quia est consentanea aliquibus modis loquendi Scripturæ in præcedentibus capitulis allegatis, ut est illud 1. Joan. 3. *In hoc cognoscimus, quoniam ex veritate sumus, & in conspectu ejus suadebimus corda nostra*; & illud 2. Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est testimonium conscientiæ nostræ*, & addit specialissima signa, *quod simplicitate cordis, & sinceritate Dei, & non in sapientia carnali, sed in gratia Dei conversati sumus*; & illud Isai. 32. *Erit opus justitiæ pax, &c.* & ad Galat. 5. *Fructus Spiritus est Gaudium, pax, &c.* & Apocal. 2 *Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo scit, nisi qui accipit*, quod D. Thomas allegat, alludens ad exceptionem Bernardi in libr. de Conversi. ad Clericos cap. 21. ubi ait, manna illud esse sapientiam, & suavitatem Domini, *quam non eruditio, sed unctio docet, nec scientia, sed conscientia comprehendit.*

Assertio probatur 1. ex Scriptura.

5 Secundo ita Patres loquuntur, nec est cur non illos imitari timeamus. Citavimus jam Ambrosium in serm. 5. utentem illis verbis: *De sua certus salute*, & Cyrillum utentem verbo, *videndi in se Deum habitantem*, & Cyprianum dicentem, *Sanctificatam se agnoscens*, & Augustinum absolute dicentem, *Ex ipso, delectatione justitiæ Spiritum Dei in nobis esse cognoscimus*. Addere nunc possumus Leonem Papam in serm. 8. Epiph. *Qui experiri cupit, an in ipso Deus homo sit, syncero examine cordis sui interiora discutiat*, & explicato modo examinis concludit: *Quisquis hujusmodi est, Deum habitatorem, & rectorem suum esse non dubitet, &c.* Et Augustinum tract. 5. in Epist. 1. Joan. dicentem: *Nemo interroget hominem, redeat unusquisque ad cor suum, si ibi videt charitatem fraternam securus sit, quia transit de morte ad vitam.* Supponit certe Augustinus, esse possibile, illam sic invenire, ut securitas illa inde oriri possit, alioqui consilium daret de re impossibili, & Gregor. lib. 2. Dialog. cap. 2. *Mens, quæ divino Spiritu impletur, habet evidentissima signa sua*, quibus enumeratis concludit: *Liquet, quod de præsentia Sancti Spiritus testimonium ferat.* Si ergo signa sunt evidentissima, profecto sentit Gregorius per illa reddi testimonium aliquo modo certum. Et lib. 6. Epistol. in 23. alias cap. 187. *Cum longa* (inquit) *mœroris anxietate fuerit formido consumpta, quædam jam de præsumptione securitas nascitur.* Denique Bernardus variis in locis multipliciter explicat hoc genus certitudinis, & quasi securitatis, nam serm. 6. in Cantic. in principio dicit esse in Ecclesia quosdam spirituales, *cum Deo fiducialiter, & quasi cum amico loquentes*, & statim illos describit, & de anima, quæ talis fuerit, concludit: *Si voluerit gloriari, non erit insipiens, tantum ut qui gloriatur, in Domino glorietur.* Et infra circa finem postquam specialissima signa præsentiæ divini Spiritus descripsit, concludit: *Si hæc sensero, non ambigo sponsum adesse, verbi siquidem hæ copiæ sunt, & de plenitudine ejus ista accipimus, &c.*

2. Ex Patribus.

6 Ratione, tandem declaratur assertio; explicando amplius, & ponderando breviter signa, a quibus desumi potest, suppositis principiis fidei. Reducuntur enim illa signa ad duo capita, scilicet ad primas causas gratiæ, & ad effectus divini Spiritus per gratiam inhabitantis. Inter causas in primis considerantur sacramenta, quæ ad dandam primam gratiam sunt instituta, baptismus, scilicet, & pœnitentia. De baptismo quoad hoc, ut quis credat, se esse baptizatum, omnes admittunt eam certitudinem moralem, quæ solet esse in illis rebus humanis, quæ licet nitantur hominum testimonio, vel auctoritate, tanquam certa habentur, & ab omnibus ita creduntur, eo quod & magna, ac communi auctoritate nitantur, & nulla sit ratio suspicandi falsum, & me natum esse in tali civitate, & ex talibus parentibus, &c. Potest ergo qui de parentibus Christianis, & inter Catholicos ordinario modo natus, & educatus est, fide quadam humana credere se esse baptizatum, & rite baptizatum, quando nullam habet rationem male suspicandi de intentione ministri, & ita plane sumitur ex his, quæ tradit Innocent. 3. in cap. *Veniens*, de Presbytero non baptizato. Ex quo fit ulterius, ut qui in infantia baptizatus est, eandem certi-

Tandem ratione probatur; tum ex causis primæ gratiæ nempe ex Baptismo

certitudinem habeat, quod aliquando fuerit justificatus, & quod sibi remissum sit originale peccatum. Unde si contingat, aliquem post baptismum non habuisse conscientiam, neque certam, neque dubiam peccati mortalis, quod in confessione aperire potuerit, illum posse pro toto illo tempore retinere fidem humanam de justitia sua non parum firmam, & quæ morali modo possit dici certa, & quia hoc non contingit longo tempore sine magna gratia, & multa diligentia in divino servitio, si hæc circumstantiæ adjunguntur cum experientia interni affectus quasi continui ad Deum, cum efficaci proposito nunquam offendendi illum, & cum orationis assiduitate, & exercitio sanctarum operationum, & frequenti sacramentorum usu, nimirum, pœnitentiæ, confitendo venialia, & procurando contritionem, ac si haberet mortalia, & Eucharistiæ cum diligenti præparatione, & devotione. Profecto his omnibus pensatis, non parum crescere potest cognitio, & moralis certitudo gratiæ.

Et ex pœnitentia.

7 Præterea in eo qui lapsus est, & baptismalem gratiam amisisse certus sit, minus certa erit postea alia prima justificatio propter rationes supra factas; nihilominus tamen poterit magna ex parte diminui timor nullitatis, seu defectus sacramenti. Primo ex parte ministri, si quis in discursu longi temporis variis, multisque sacerdotibus confessus est, & de nullo illorum habet rationem, vel occasionem suspicandi, vel quod rite ordinatus non sit, vel quod intentionem absolvendi non habuerit, tunc enim licet generatim loquendo, in uno, vel in alio possit defectus, seu deceptio timeri, tamen moraliter videtur impossibilis, quod inter tot ministros nullus fuerit, & verus sacerdos, & fidelis in ministrando. Est ergo tunc moralis certitudo de validitate sacramenti ex parte ministri in aliqua absolutione, licet in particulari in hac, vel illa determinate non sit tanta certitudo. Idemque considerari potest de dispositione, & integritate requisita ex parte pœnitentis. Pono enim per multum tempus frequenter, & bona fide confessum esse, adhibendo magnam moralem diligentiam ad accusationem omni ex parte legitimam faciendam, tunc enim licet talis homo in una, vel altera confessione hæsitare possit; tamen in confuso moraliter est valde certus, aliquando rite confessum esse: ergo hoc satis est, ut talis homo cum magna fide morali judicet, se aliquando gratiam amissam recuperasse. Ponamus ergo ulterius, per multum tempus non habuisse remorsum peccati mortalis, & per illud idem sacramentum frequentasse cum eadem diligentia confitendo venialia cum magno dolore, etiam mortalium, & desiderio confitendi illa, si occurrerent, & cum varietate ministrorum, aliisque circumstantiis propositis. Igitur poterit tandem assignari præsens instans, vel tempus, in quo talis homo determinate credat cum eadem morali securitate, se obtinuisse remissionem omnium præcedentium peccatorum mortalium. Et similis discursus fieri potest de contritione, quæ est altera causa interdum sufficiens ad justificationem, nam si ponamus hujusmodi hominem sæpius in vita, vel quotidie per multum tempus iterare actus contritionis, faciendo, quantum in se est, & quantum ipse assequi potest, perseverando diu sine conscientia mortalis peccati, non videtur possibile, quin aliquando veram contritionem eliciat, suppositis principiis certis de gratia Dei, & promissionibus ejus, quas habemus.

Tum ex augentib. ipsam primam gratiam.

8 Semel autem concepta hac morali fide de justificatione cum remissione omnium præcedentium peccatorum, poterit illa perseverare, & crescere discursu temporis, tum ex eadem causa gratiæ, frequentando actus contritionis toto conatu, & cum eadem, vel majori diligentia confessionem, & addendo Eucharistiæ communionem, eandem curam, & devotionem observando. Et his causis addi possunt signa ex effectibus, inter quos unus, & præcipuus est diuturna perseverantia sine peccato mortali, de qua per singulos dies cum diligenti examinatione bona fide talis conscientia formetur. Alius est internus affectus ad Deum cum magno desiderio placendi illi, & proposito efficaci nunquam offendendi illum, & cum effectu evidenti moraliter, vitandi per multum tempus peccata mortalia, qui propositi efficaciam ostendit. Hisque accedere possunt alii nobiliores effectus divini spiritus, quos Bernardus attigit, qui sunt magna devotio in Deum, contemptus rerum temporalium, animus nihil præter Deum, vel non nisi propter Deum amans: *Cui* (ait Bernardus) *vivere Christus non tantum sit, sed & diu jam fuerit*. Quæ particula omnibus his effectibus adjuncta multum auget veritatem, quia perseverantia diuturna in perfectæ vitæ studio, signum magnum est veri amoris, & auxilii divini. Ut omittam alia extraordinaria signa benevolentiæ, quam Deus erga sanctos suos singulariter electos habet, quæ idem Sanctus prosequitur. His ergo omnibus inspectis non videtur dubium, quin ad aliquem gradum moralis certitudinis judicium de propria justitia pervenire possit.

Tum denique ex effectibus seu signis ejusdem gratiæ.

Assertio 2. De gradu in quo hæc certitudo haberi possit.

9 Secundo dico, quanta, seu in quo gradu possit esse hæc certitudo, non potest a nobis omnino determinari; videtur autem neque in summo, neque in infimo, sed in medio quodam gradu esse collocandam. Ratio prioris partis est, quia nos non cognoscimus hos actus nostros prout in se sunt, sed per conjecturas, & ideo non possumus conditiones, & proprietates eorum indivisibiliter (ut sic dicam) attingere. Altera vero pars per quasdam comparationes, vel ad alias proprietates certitudini oppositas, vel ad similes cognitiones moraliter certas ostendi potest, simulque prior pars magis declarabitur. Potest enim inprimis dubitari, an hæc certitudo tanta sit, ut ei falsum subesse non possit? Ad quod breviter dicendum est simpliciter non esse tantam. Ita enim omnes Catholici Doctores docent, ita ut nec Catherinus id de sua certitudine asserere ausus fuerit, incidens in aliud non minus absurdum, scilicet certitudini fidei divinæ falsum subesse posse, ut supra notavimus. Ex Concilio etiam Tridentino partem hanc supra probavimus, quia hæc cognitio non est certa ex testimonio Dei, neque ex evidentia rei. Dici tamen potest, etiam dari evidentiam signorum, & testimoniorum humanorum, cui non possit falsum subesse, ut est in hac propositione *Roma est*, & similibus. Respondeo inprimis, hæc etiam non esse ita certa, quin eis possit subesse falsum, loquendo de potentia physica, licet de potentia morali non possit. Deinde dico hanc ita certitudinem gratiæ non posse ad illum gradum pervenire, ut jam dicam.

Dubium 1 circa hanc certitudinem deciditur.

Evasioni respondetur.

Dubium 2 Opinio 1.

10 Deinde interrogari potest, an hæc certitudo tanta sit, ut omnem formidinem excludat? Aliqui enim doctissimi viri simpliciter affirmare videntur, præsertim Vega dicto cap. 46. dum dicit, *sine ulla mentis hæsitatione*, nam per hæsitationem formidinem intellexisse videtur, & pro eadem sententia citantur Soto, & Ruardus, quos vide. Oppositum vero docet Medina, & frequentius sequuntur moderni. Dicendum tamen est, non posse hanc certitudinem esse tantam, ut cum illa repugnet formido, si homo velit reflecti, & totam rationem assentiendi, quæ in hoc negotio intervenit considerare. Hoc sequitur ex præcedenti, quia nunquam judicium hoc potest esse tam certum, quin ei possit subesse falsum; ergo si homo attente hoc consideret, potest formidare, ne forte aliter sit, quam ipse credat. Item hoc videtur probari ex Concilio Tridentino dicente, quemlibet justum suam infirmitatem, & indispositionem considerans formidare, & timere posse; & rationem subdit, quia nunquam potest tanta esse certitudo, ut attingat fidem, cui non possit falsum subesse. Et hanc rationem statim amplius explicabimus. Nihilominus tamen addendum est, tantam esse posse hanc certitudinem, ut regulariter, ac moraliter excludat actualem formidinem. Hoc bene notavit Valentia, & sequitur Vazquez, & declaratur, ac probatur. Nam aliud est, non posse formidare, quod in priori dicto negamus; aliud non formidare, quod nunc affirmamus, nam formidare actu non est necessitatis, sed libertatis, & ideo licet quis possit formidare, nihilominus etiam potest non formidare, & ita assentire absque evidentia sine actuali formidine. Hoc autem duobus modis contingit, primo, ex affectu tantum assentientis ultra exigentiam, & dignitatem

Citantur supra n. 1.
2. Opinio Medinæ.
1 Pars dubii resolvitur.

2. Pars resolvitur, ac intelligitur de certitudine ex parte motivorum, non subjecti.

tem motivorum, & hoc est valde accidentarium, & in falsis etiam opinionibus, & erroribus contingit, licet imprudenter. Unde non est vera certitudo cognitionis, sed protervia, vel temeritas cognoscentis. Alio vero modo contingit non formidare actu ex efficacia motivorum, quæ valde determinant intellectum & ita pacificant mentem, ut moraliter, ac frequentius excludant aliquem actualem considerationem de possibilitate falsitatis, & ideo regulariter, & sine temeritate excludant actualem formidinem. Et hoc modo dicimus, posse certitudinem gratiæ actualem formidinem excludere, idque satis persuadent omnia, quæ in propria assertione proposuimus. Et hoc solum videtur voluisse Vega, & fortasse alii.

3. Dubium & illius resolutio. 11 Tertio interrogari potest an possit justus tam certo credere se esse in gratia, quam credit Romam esse? Soto enim hanc comparationem faciens affirmat, Medina vero negat, & hoc magis amplexi sunt noviores Theologi, & mihi magis placet. Nam fides illius propositionis, *Roma est*, & similium, talis est, ut illi humano modo non possit subesse falsum; at vero fidei de propria gratia absolute potest subesse falsum. Item de veritate prioris fidei nemo potest prudenter dubitare, de posteriori autem potest. Ratio autem discriminis esse videtur, quia illud objectum, *Roma est*, & similia, est sensibile, & oculis visibile, quod evidenter ab asserentibus cognitum sit, item testimonium illorum sensibile etiam est, & evidenter a credente præcipitur, & auditur. Unde etiam est evidens illud testimonium non posse esse falsum ex ignorantia testificantium, cum de re visa, & quæ illis potuit esse evidens, testificentur: solum ergo ex malitia potest ibi timeri mendacium; hæc autem malitia licet de quolibet homine timeri possit, non tamen de magna hominum multitudine, nisi in casu, in quo aut unus, vel pauci de re, ut a se visa testificantur, a quibus alii fuerint decepti, & sic fama percrebuerit, vel si primi assertores plures fuerint, omnes ad confingendum mendacium inter se convenerint: neuter autem modus mendacii formalis potest in illa assertione, *Roma est*, timeri, quia est infinita multitudo hominum diversorum locorum, & temporum, ac ætatum, qui de re a se visa testificantur, nec potuerunt ad confingendum mendacium inter se convenire propter multitudinem, & diversitatem attestantium. Et ideo ille videtur esse summus gradus certitudinis humanæ: de qua simpliciter dici potest, non posse illi falsum subesse, nec formidinem admittere. Et ideo diximus, certitudinem gratiæ non attingere summum gradum moralis certitudinis humanæ, quia revera non est æqualis illi propter contrariam rationem, quia objectum illud, *Sum in gratia*, in se invisibile est homini, & signa etiam, per quæ cognoscitur, sunt magna ex parte invisibilia, & licet experimento cognoscantur, non tamen secundum proprias, & specificas rationes suas, quia ut sic excedunt vires humanas; item nullum ex illis signis per se sumptum clare, & aperte testificatur, gratiam inesse, neque illam satis ostendit, omnia autem simul considerare, & sine deceptione concipere difficillimum est, & ideo non sufficiunt hæc signa tantam certitudinem efficere, quanta in illo supremo gradu fidei humanæ invenitur.

Dubium 4. 12 Ultimo vero interrogari potest, an possit aliquis justus tam firmiter credere se esse justum, sicut credit, se esse baptizatum, vel esse sacerdotem, si ordinatus sit, vel hanc hostiam consecratam vere esse consecratam, & in ea esse Christum? Medina absolute negat; (Opinio Medinæ.) tum quia in his exemplis nulla potest esse rationalis causa dubitandi: eo quod tota incertitudo eorum sit ex sola intentione ministri; at licet illa non sit evidens, nulla est ratio probabilis de illis dubitandi; at vero certitudo gratiæ pendet ex multis, ut quod nulla homo habeat peccata occulta, quod peccata illi sint remissa, quod omnia præcepta impleverit, de quibus semper potest unusquisque rationabiliter dubitare. Sed hæc probatio non mihi satisfacit. Cum enim in prioribus assensibus negatur esse rationem dubitandi, & affirmatur in gratia, vel verbum dubitandi sumitur proprie, & rigorose pro vera dubitatione, quæ suspendit definitum assensum, & sic falsa est posterior; nam etiam in cognitione determinata, & suo modo certa propriæ gratiæ, quando dicta signa illius concurrunt, nulla est rationabilis causa dubitandi, ut omnes fatentur, & est per se evidens, satisque probatum ex dictis, vel verbum dubitandi confunditur, vel conjungitur cum verbo formidandi, ut ille auctor aperte sentit. Sic falsa est prior pars, nam licet quis frequenter non formidet, an sit sacerdos, vel baptizatus, potest tamen dubitare, si velit, & ex reflexione faciat; & habet sufficientem causam, eo quod illi fidei potest subesse falsum.

Amplius superior opinio infirmatur. 13 Deinde quod in baptismo, & aliis defectus perfectæ certitudinis proveniat ex sola intentione ministri latente, non juvat; tum quia inde potius videtur augeri incertitudo baptismi, cum tota illa fides pendeat ex alterius hominis libera voluntate, & consequenter ex solo illius testimonio, seu fidelitate, certitudo autem justitiæ partim pendet ex voluntate hominis se disponentis, partim ex Dei adjutorio, & quoad priorem partem notior est homini, quoad posteriorem vero magna ex parte nititur verbo Dei dicentis, per ipsum nunquam stare quominus homo justificetur; tum etiam quia si aliquo modo est certior intentio alterius, quam propria dispositio, aliunde potest compensari, quia fides de propria dispositione non limitatur ad unum actum, sed potest esse sæpius repetita, & cum variis circumstantiis, & signis illam manifestantibus, ita ut incredibile sit, non esse aliquando sicut oportet; tum denique quia etiam in baptismo dependentia non est a sola intentione, nam etiam pendet ex applicatione formæ, & materiæ, de qua non nisi per fidem mere humanam constare potest ei, qui in infantia fuit baptizatus. Et in sacerdotio etiam pendet ex vera consecratione ordinantis, & ab intentione alterius, qui illum consecravit, & ex baptismo utriusque, & similibus. Et præterea in his ordinarie ratio, quæ maxime juvat ad illum modum certitudinis, est (ut ita dicam) negativa, quia non invenitur ratio dubitandi; in gratia vero, etiam potest hæc ratio intercedere quoad propriam dubitationem, & adjungi possunt plures rationes positivæ, quæ magis animum confirment. Quapropter valde probabile censeo, posse aliquem justum ad illum statum virtutis ascendere, in quo non minus certo credat, remissa esse sibi peccata actualia, quam originale, seu non minus certo credat aliquam sacramentalem absolutionem validam in se fuisse, & habuisse effectum, quam baptismum, vel ordinationem. (Vera decisio dubii.)

Contr. illam objectio dissolvitur. 14 Sed objici potest, quia sequitur posse aliquem hominem sine temeritate jurare, sibi esse remissa peccata, quia res credita cum tanta certitudine sine temeritate jurari potest, consequens est falsum, & contra Innocent. 3, in cap. *Veniens* de Presbyt. non bapt. Respondeo, testimonium hoc Innocentii esse optimum ad confirmandam superiorem resolutionem contra Sotum, & aliam de formidine, & de possibilitate deceptionis, vel falsitatis. In præsenti autem nihil probare, quia etiam esset temerarium jurare se esse baptizatum, aut esse sacerdotem, nisi subintelligatur vel explicetur quoad exteriorem ritum sacramenti, quo modo etiam potest quis jurare se esse confessum, vel absolutum, vel etiam potest quis jurare, se credere, verum recepisse baptismum, & effectum ejus, & idem poterit jurare de ordinatione, & aliquando de effectu ejus, & similiter de absolutione. Neque in hac æquiparatione ullum inconveniens, vel difficultatem alicujus momenti invenio. Solum censeo verum, ordinarie, & regulariter loquendo, firmius nos credere propositiones, cum quibus fit comparatio, quam propriam justificationem, quia motiva illa, quæ solent tantam certitudinem de propria gratia conferre, rariora sunt. (Firmiores de baptismo & sacerdotio, quam de statu gratiæ reddimur ordinarie.) Et præterea juvat; quod in judicando, & cogitando de proprio baptismate, vel sacerdotio nihil est periculi, & potest esse multum utilitatis, judicium autem de propria justitia, quia pendet ex cogitatione, & recognitione propriorum operum laudabilium, habet aliquid periculi, ne homo in se potius, quam in alio glorietur, & ideo justi avertentes oculos a suis operibus bonis, & potius propriam infirmitatem, & indispositionem considerantes, ut loquitur Conci-

Concilium Tridentinum ordinarie magis formidant, & timent de propria justitia, quam de baptismo, & similibus. Accedit denique quod justi nullum bonum in majori pretio habent, quam divinam gratiam, res autem, quæ plurimum æstimantur, & amantur, ac desiderantur, nisi omnia præsentia habeantur, semper cum quodam timore, seu formidine possidentur, ne forte non obtineantur. Et hoc securius, & melius, ut gratia cum majori sollicitudine quæratur, & custodiatur, & ideo scriptum est: *Beatus vir qui semper est pavidus*. Prover. 28. licet hoc præcipue dictum videatur de timore cadendi, & perdendi gratiam, juxta illud Rom. 11. *Tu autem fide stas, noli altum sapere sed time*. Nihilominus etiam potest intelligi, estque verissimum de timore proprietati peccati, & ideo monemur semper *cum timore, & tremore* nostram salutem operari ad Philip. 2.

Certitudo de futura perseverãtia gratiæ minor est, quam de ejus præsentia.

15 Ultimo intelligitur ex dictis, multo minorem certitudinem esse posse de futura perseverantia, quam præsenti gratia. Conveniunt enim, quia etiam de perseverantia esse non potest absoluta certitudo, ut docuit Conc. Trid. sess. 6. c. 13. & id definit in can. 15. cum illa limitatione: *Nisi ex speciali revelatione*. Conveniunt præterea, quia etiam de perseverantia possunt esse aliquæ conjecturæ, & signa, quæ possunt aliqualem opinionem futuræ perseverantiæ inducere, ut est per se clarum. Differunt autem, quia multo magis determinatus assensus, & cum majori, vel probabilitate, vel morali firmitate haberi potest de præsenti gratia, quam de futura perseverantia, nam hoc posterius addit specialem difficultatem, quæ est in cognitione futurorum contingentium, & ad id cognoscendum multo minora indicia regulariter inveniri possunt. Et ideo vix credo posse inveniri justum, qui de futura perseverantia certum, & definitum assensum habeat, & si aliquando illum habet, est potius cum illo magno timore, & tremore, quo nostram salutem operari Apostolus præcipit, & ideo alibi ait: *Qui stat, videat ne cadat*, 1. Corinth. 10. Denique idem dicendum est de prædestinatione, de qua etiam Concilium c. 12. docet, non posse sine revelatione certo cognosci, est enim eadem ratio, quia prædestinatio, & perseverantia omnino conjuncta sunt. Et in prædestinatione est peculiaris ratio, quia latet in altissima mente Dei, & non manifestatur, nisi per effectus, nunquam autem possunt effectus certo indicare prædestinationem, donec perseverantia consummetur. Et ideo justo quamdiu hic vivit, semper dicitur: *Tene, quod habes, ne forte alius accipiat coronam tuam*. Et 2. ad Timot. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, novit Deus, qui sunt ejus*. Et ita docent communiter Patres, Hieron. l. 2. contra Pelag. August. de Bono perseverant. c. 13. & l. 11. de Civit. c. 12. Prosper. l. 2. de Vocat. gent. c. 8. Bernard. Epist. 107. ser. 1. Septuages. & serm. 2. in Octav. Paschæ, ubi plura probabilia signa prædestinationis assignat, quæ magis probabilem spem gignunt, quam definitum judicium, nedum certum. Et quamvis moderni hæretici contrarios errores tam de prædestinatione, quam de perseverantia pertinaciter asseruerint, non est, quod cum illis immoretur, quia res non solum certa, sed etiam evidens videtur, & nihil difficile objiciunt, & fundantur in aliis erroribus, nam supponunt justificationem esse ex sola fide, quod jam impugnatum est, & addunt, justitiam semel habitam amitti non posse, vel per solam infidelitatem, quod in l. 11. impugnabimus. Et plura contra dictos errores in citatis auctoribus videri possunt.

Quid de certitudine prædestinationis dicendum.

CAPUT XII.

Utrum homo fidelis possit vel teneatur certa fide credere se veram fidem, ac spem habere?

Titulus quæstionis explicatur.

1 De aliis virtutibus, vel donis, quæ gratiam consequuntur, specialem movere quæstionem non est necessarium, quia charitas, & gratia quoad hoc quasi unum censentur, quia unum amicitiæ vinculum inseparabiliter constituunt. De aliis aut virtutibus, & donis minor est certitudo, an sint per se infusa, & distincta a charitate, & gratia, & ideo minor est de illis certitudo in generali, & a fortiori in particulari. Eo ergo modo, quo aliquis credit, se esse in gratia, credit, se habere alia dona, non absolute, sed quasi ex hypothesi, scilicet, si illa confunduntur cum gratia. De fide autem, & spe, quia est certum gratiam non esse sine illis, & illas cum gratia esse vivas, seu formatas; ideo qui aliquo modo credit se esse in gratia, consequenter eodem modo credit, se habere fidem, & spem, quia sine illis nemo est justus: & e contrario sicut non potest quis absoluta certitudine, cui non possit subesse falsum, credere se esse in gratia, ita non potest simili certitudine credere se habere fidem, aut spem vivam, ut est per se notum. Solum ergo superest quæstio de fide, & spe, quatenus possunt esse informes, & sine charitate. Et dicemus prius de fide, de qua frequentius, & latius a Doctoribus hoc disputatur, deinde pauca de spe addemus. Ut autem non misceamus nunc quæstionem de habitibus infusis, an sit certum in doctrina fidei illos infundi, nec ne? suppono, quæstionem præsentem de actibus per se primo tractari, nam de habitibus per se infusis certum est non posse a nobis speciali experientia certo cognosci immediate, & in se, sed solum mediante experimento ipsorum actuum, supposita aliunde doctrina revelata de habitibus infusis. Unde qui opinantur, non esse definitum de fide, infundi nobis habitum fidei, etiam si dicant hominem credere certo, aut scire se habere verum actum supernaturalis fidei, nihilominus negant se scire, aut credere certo, se habere habitum fidei infusæ: ego vero quia existimo esse de fide infundi hos habitus, non constituo discrimen inter habitum, & actum, nam supposita illa definitione, unum sequitur ex alio.

Opinio 1. quæ uno e tribus modis potest intelligi.

2 Igitur de actu fidei multi, & graves Theologi docuerunt unumquemque fidelem posse, & debere certa fide credere non solum rem creditam directe, sed etiam suum actum reflexe, si ad illam reflexionem attendat, scilicet credendo actum, quo credit, esse actum supernaturalis fidei, qui necessarius ad salutem, & ex parte intellectus sufficiens est. Hæc autem sententia non uno, sed tribus modis intelligi potest, & quantum ex actoribus colligere possum, eisdem tribus modis varie asserta est. Primum modus est, ut fidelis ex vi ejusdem fidei divinæ, & catholicæ, qua credit v. g. Deum esse trinum, & unum, credit etiam illum assensum, quod illud mysterium credit, esse fidei divinæ infusæ. Ita tenet expresse Cajet. 1. 2. q. 112. art. 5. & ita interpretatur D. Th. ibi ad 2. & sequitur Medina ibi dub. 2. conclus. 3. Conradus ibi, loquens de actu cognitivæ partis in genere. Sequitur item Soto l. 3. de Natur. & grat. c. 10. arg. 8. & in Apolog. contra Cather. c. 5. Inclinat Scot. in 3. d. 23. q. unic. §. *Sed quid dicis*? ille autem loquitur de habitu fide infusæ, & solum dicit non posse evidenter sciri, sed fide tantum teneri, quod detur: videtur tamen loqui in genere, quod talis habitus infundatur fidelibus, non vero, quod sit in me, vel in alio. Suadetur primo ex illo Pauli 2. ad Corinth. ult. *Vosmetipsos tentate si estis in fide, ipsi vos probate*. Secundo ex D. Th. dicto art. 5. ad 2. æquiparante scientiam fidei in hoc, quod *sicut is, qui habet scientiam certitudinem habet eorum, quorum scientiam habet, ita qui habet fidem, certitudinem habet eorum, quæ credit*. Additque inferius: *Et ideo quicunque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere*. Et in hoc differentiam assignat inter dona, quæ intellectum, vel voluntatem perficiunt.

Modus 1.

Suadetur 1. ex 2. Corinth. ult. 2. ex s. Th.

3 Tertio argumentantur ab inconvenienti, quia alias posset fidelis dubitare, an esset fidelis, seu Christianus, hoc autem est contra mentem omnium Christianorum, & qui hoc dubium admitteret, dubius in fide censeretur; ergo. Sequela probatur, quia qui non credit certitudine fidei, se habere supernaturalem fidem, potest dubitare, an illam habeat; ergo potest dubitare, an sit Christianus, quia non est Christianus, nisi qui fide divina credit. Quarto, qui credit ut Christianus, certus est se credere quadam fide, in quam conveniunt omnia, quæ in solam fidem divinam convenire possunt; ergo eadem fide, qua credit, certus sit se credere fide divina. Consequentia videtur per se no-

3. ab incommodo.

4 ratione.

se no-

se nota, quia est fere a definitione ad definitum, nam fides divina est, quæ habet omnes conditiones ad veram fidem divinam requisitas, & impossibile est aliquem esse certum de definitione, & non de definito. Primum autem antecedens probatur, quia omnis fidelis ita credit, ut paratus sit omnia negare potius, quam ea, quæ credit. Unde credit (ut ita dicam) supra omne credibile, & hinc sequitur, quod etiam credit se credere ex testimonio Dei, & illi soli inniti in credendo, quia illa certitudo non potest ex alio objecto oriri. Item credit veritatem, quam credit, esse infallibilem, & consequenter suam etiam fidem esse infallibilem, ac proinde in divino testimonio fundatam. Ex quo ulterius necesse est ut credat suam fidem esse ex auxilio gratiæ Dei, quia fides infallibilis omnium mysteriorum non potest haberi sine gratia Dei, ut in l. 2. dictum est: ex quibus sic concluditur, proprietates veræ, & supernaturalis fidei sunt, esse omnino certam, infallibilem, & universalem de omnibus revelatis, & ex gratia Dei profectam, sed qui credit, ut fidelis, certissime credit has omnes propositiones de sua fide; ergo vel non est fidelis vel credendo tales veritates, æque credit illas credere supernaturali fide.

4 Secundus modus asserendi hanc certitudinem pro-

3. modus. priæ fidei est, ut illa non sit certitudo ejusdem divinæ fidei, sed solius evidentiæ experimentalis, qua videt se credere. Hunc modum sequuntur quidam moderni, & pro ea referunt Bonaven. Vegam, & Sotum. Fundantur primo in verbis August. l. 13. de Trinit. cap. 1. *Video me credere, si credo.* Et infra - *Fidem, quam videt quisque in corde suo esse si credit, velit non esse si non credit.* Et infra ait, non sic videri fidem in corde, in quo est, sicut anima alterius ex corporis motibus videtur, *Sed eam* (inquit) *tenet certissima scientia, clamatque conscientia*, significans per se evidenter videri, & non per signa. Quem locum tractans D. Th. 1. p. q. 87. art. 2. ad 1. dicit, quod licet fides, utique quoad habitum (de hoc enim ibi tractat) non cognoscatur per motus corporis, nihilominus *percipitur ab eo, in quo est, per interiorem actum cordis*, significans ipsum fidei actum per se percipi, unde addit: *Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc, quod se credere percipit.* Secundo probatur ratione, quia quando credimus, non aliter cognoscimus nos credere, quam per evidentem experientiam internorum actuum, quia neque nobis per fidem revelatum est, quod credamus, neque id nobis est obscurum, sed per evidens. At vero æque experimur hanc fidem, qua credimus, esse firmiorem, & certiorem omni fide humana, nam hoc etiam cognoscimus certissime, ut probant argumenta prioris sententiæ, & non cognoscimus per revelationem divinam, quia licet in genere revelatum sit fidem divinam esse certiorem humana, & absolute certissimam, non est tamen revelatum in particulari, quod ego credam illa firmiori fide; ergo hoc sola evidenti experientia percipitur, atque ita sola evidentia experimentalis est tota ratio hujus certitudinis. Tertio redditur ratio a priori, quia fides est actus intellectus, intellectus autem cum sit potentia cognoscens, & supra se ipsam reflectens, non potest non percipere suam cognitionem, & qualis sit. Unde sicut assentiendo, evidenter experitur se assentire, ita hoc, vel illo modo assentiendo, evidenter experitur modum sui assensus, & ita sciendo evidenter experitur se scire vel a priori, vel a posteriori; ergo similiter credendo cum tanta certitudine, evidenter & assensum, & gradum certitudinis ejus cognoscit, ac subinde quod sit fidei divinæ, seu supra naturam, quam etiam evidenter experitur, quando talis est. Nam sicut evidentia est proprietas intellectus, & probabilitas opinionis, similiter est in intellectu, ita etiam certitudo fidei; ergo sicut illæ proprietates non possunt latere intellectum, ita neque hæc certitudo.

Vazq. disp. 201. in 1. 2. Lorca disp. 39 de Grat. Fundantur 1. in verbis August.

2. affertur ratio.

5 Tertius modus asserendi hanc certitudinem de

4. modus. propria fide esse potest, ut illa certitudo sit Theologica, id est, non puræ, & propriæ fidei, nec solius evidentiæ, sed utriusque mistim, quia videlicet ex uno principio fidei, & altero evidente per experientiam, sequitur judicium simpliciter certum certitudine Theologica, quod sic credens habeat supernaturalem fidem. Et pro hac sententia potest cum majori fundamento citari Bonav. in dist. 23. dub. 4. literali, quamvis fortasse neque hoc asserat de propria fide secundum specificam rationem ejus, ut mox dicam. Fundamentum hujus sententiæ contra utramque præcedentem est, quia fundamentum secundæ sententiæ probat, solam revelationem fidei non sufficere ad hanc certitudinem, nisi aliqua evidentia interveniat, & e contrario fundamentum primæ sententiæ probat contra secundam, solam evidentiam sine aliquo generali principio, ac fundamento fidei non sufficere ad hujusmodi judicium ferendum. E contrario vero utriusque sententiæ fundamentum simul sumptum probat in hoc judicio de propria fide concurrere aliquid creditum, & aliquid evidens, quæ duo simul sufficere solent ad certitudinem theologicam, quia concurrunt tanquam duo principia, quæ per formalem illationem inferunt dictum judicium de propria fide; ergo tale judicium est certum theologice ex dictis principiis. Solet hæc sententia confirmari ex eo, quod fidelis non petit a Deo veram fidem, sed petit fidei augmentum, sicut Apostoli dixerunt Domino, *Adauge nobis fidem*, non da nobis fidem; ergo non formidant fideles, an fidem divinam habeant, alioqui illam peterent, quod tamen non faciunt, juxta Ecclesiæ usum, imo male audirent fideles, tanquam in sua fide incerti, si id peterent. Quæ confirmatio generalis est de certitudine, & consequenter communis omnibus modis prædictis.

6 Nihilominus est secunda principalis opinio, seu quartus dicendi modus, nullum fidelem seclusa speciali gratia, seu revelatione cognoscere absoluta certitudine se credere per supernaturalem fidem, ita ut de hoc formidare nullo modo possit, nec tali assensui possit falsum subesse, sed solum id credere certitudine morali, de qua non possit prudenter cum anxietate, & solicitudine formidare. Hanc sententiam præsertim quoad priorem partem, quæ prioribus opponitur, tenet Durandus in primo distinct. 17. q. 4. n. 11. Richard. in tertio dist. 23. in fine expositionis literæ post omnes quæstiones. Et licet hi principaliter loquantur de habitu fidei infusæ, tamen ideo dicunt, de illo non dari certam cognitionem ex vi experientiæ, quia hæc solum habetur mediis actibus, & de actibus non potest homo per experientiam evidenter discernere, an sint fidei acquisitæ, vel infusæ. Et revera hoc ipsum sentit Scotus, & Bonav. solum declarat, quæ perfectiones habituales animæ possint per experientiam cognosci, & dicit solas illas posse certitudinaliter cognosci, quæ sunt operativæ, quia experientia ex actibus sumi debet. Et ita dicit cognosci fidem, nunquam tamen loquitur in specie de fide infusa, neque in hoc distinguit inter fidem, & dilectionem. Citatur etiam pro hac sententia Vega l. 9. in Trid. c. 37. re tamen vera de habitu fidei infusæ loquitur, ut ex argumentis, totoque illius discursu manifestum est. De actu vero lubrice loquitur, & videtur certe inclinare in secundum modum supra relatum, quamvis nunquam dicat hominem evidenter se experiri actum fidei supernaturalis, ut talis est. Hanc etiam opinionem tenet Roffens. art. 14. contra Luther. in ultimis paragraphis, & Ayala de Tradit. p. 1. assertio 4. ubi tamen magis impugnat internum illum spiritum, quem ponunt hæretici ad cognoscendas evidenter omnes fidei veritates. Et hæc sententia mihi semper visa est vera, quia tamen ab auctoribus, quos pro illa citavimus, non satis distincte tractatur, & auctores aliarum opinionum in rationibus suis in æquivoco sæpe laborant, & (nisi ego fallor) in quatuor terminis omnia argumenta conficiunt, ideo punctum quæstionis prius est accurate distinguendum, & verbis certis, ac præscriptis utendum, ut sublata e medio omni æquivocatione veritas, & efficacia rationum clarius concipiatur.

2. opinio seu quartus modus verus

7 Adverto igitur, in actu fidei distinguendas esse quasdam proprietates quæ sumuntur ab objecto materiali, seu ex habitudine ad illam; aliæ vero esse possunt, quæ specialiter desumuntur ex proprio objecto formali, aliqua item proprietas esse potest, quæ ex operantis libertate, aut affectu nascatur. In primo ordine pono veritatem assensus, est enim verus, quia est conformis rei creditæ, & ideo hæc proprietas, & scien-

Triplex ordo proprietatũ actus fidei. 1. ordo.

scientiæ, & fidei infusæ, & alicui fidei humanæ, vel opinioni communis esse potest. In eodem ordine pono aliquam infallibilitatem assensus, quæ materialis certitudo ab aliquibus vocatur, quæ nihil aliud est, quam immutabilitas veritatis, quia ita est verus, ut de tali materia nunquam falsus esse possit: hanc enim immutabilitatem assensus habere potest ex immutabilitate rei creditæ in eo, quod de illa creditur. Unde hæc proprietas inveniri potest non tantum in scientia, & in fide infusa, sed etiam in aliqua fide humana, ut fides, quam habet hæreticus de hac veritate Deus est trinus non solum vera est, sed etiam infallibilis, quia sicut veritas credita necessaria est, & immutabilis, ita assensus illius ex quocunque motivo habeatur, non potest non esse verus, & hoc est esse infallibilem. In secundo ordine pono has conditiones actus fidei infusæ, scilicet, quod sit obscurus propter modum revelationis divinæ, item quod nitatur in solo divino testimonio, tanquam in ratione formali assentiendi, item quod sit essentialiter certissimus, quod alii appellant esse formaliter infallibilem, utique ex vi sui objecti formalis. Ac denique ad has consequitur, quod talis actus supernaturalis sit. Atque has omnes conditiones intelligo includi a Conciliis in illa particula *sicut oportet*, quando dicunt, ad credendum sicut oportet ad salutem; vel justificationem, necessarium esse gratiæ auxilium. In tertio ordine pono quasdam conditiones pertinentes ad modum operandi liberum, & voluntarium operanti, ut firmiter assentire sine formidine, vel firmius hoc credere, quam illud. Hujusmodi autem conditiones interdum sunt conformes motivo credendi, & objecto formali, & sic reducuntur ad alias in secundo ordine positas: aliquando vero sunt ultra exigentiam formalis objecti qualis est firmissima adhæsio in judicio opinativo, vel fidei humanæ, illa enim nascitur ex sola voluntate sine sufficienti fundamento in motivo, seu ratione credendi, quæ vocari solet certitudo ex parte subjecti tantum, vel potius pertinacia. In præsenti ergo certum videtur, quod ut aliquis certo cognoscat se habere fidem divinam, quatenus ad salutem necessaria est, non satis esse cognoscere certo, se habere quandam fidem, quæ habet omnes proprietates primi, & tertii ordinis, quia omnes illæ in aliqua fide inquisita inveniri possunt, ut obiter attigimus, & statim infusius probabimus, ex solis autem communibus proprietatibus non potest certo cognosci id, quod est speciale, ut per se notum est. Tota ergo controversia revocatur ad proprietates secundi generis, quas sub illa particula *sicut oportet*, concludemus.

2. ordo. 3. ordo.

8 In hoc ergo sensu dico primo. Nemo fidelis potest credere per fidem infusam se cedere mysteria fidei, sicut ad salutem oportet, etiamsi in re ipsa ita illa mysteria credat. Probatur, quia solum potest quis fide infusa credere quæ Deus revelavit, & testificatus est, sed licet Deus revelaverit illa mysteria, & ideo credi debeant modo debito, nemini tamen revelavit, se illa credere eo modo, quo tenetur, vel quo ad salutem necessarium est; ergo nemo potest hoc de se ipso credere per fidem supernaturalem, seu ex illius certitudine. Secundo quoad hoc eadem est ratio de fide, quæ de charitate, quia licet fortasse aliunde differant in cognitione experimentali, quod postea videbimus, in habitudine ad revelationem divinam non differunt, quia utramque Deus revelavit in generali, scilicet, amandum, & credendum esse, sicut oportet ad justitiam, seu salutem obtinendam, & ex auxilio divino ita amari, vel credi, & sine auxilio nec amari posse nec credi sicut oportet. At vero in particulari sicut nemini revelatur se amare, sicut oportet, ita nec credere, vel ostendatur revelatio una potius, quam alia. Ergo sicut ob hanc causam nemo potest certitudine fidei credere, se amare, sicut oportet, ita nec credere, sicut oportet. Tertio si esset necessarius, vel possibilis talis assensus de fide certus, maxime quia fidelis credens mysteria fidei, credit, & credere debet talem fidem esse infallibilem, & certissimam, & præferendam omni rationi, vel contrariæ opinioni, & ad hoc debet esse paratus in omni eventu; sed per hoc non creditur eum, qui omnia hæc credit, credere, sicut oportet; ergo. Major patet ex rationibus primæ sententiæ, & quia nulla alia causa probabilis reddi potest. Minor probatur, quia illa omnia possunt oriri ex sola materia talis fidei cum voluntate credentis, etiam si actus fidei in intellectu non sit, sicut oportet. Probatur, quia ut credam meum assensum esse verum, satis est, ut credam esse conformem rei creditæ, & ut credam esse infallibilem, satis est, ut credam, rem creditam esse necessariam, seu immutabilem, idemque satis est, ut credam, esse præferendam contrariæ opinioni, esse autem paratum ad id præstandum, est credentis. Unde fit, ut hæreticus credens Deum esse trinum, credat, illam suam fidem esse veram & infallibilem, & sibi certissimam, & quod paratus sit omnia perpeti potius, quam illam negare. Et nihilominus si putet credere, sicut oportet, fallitur; ergo illa non sufficiunt, ut quis eadem fide credat se credere, sicut oportet, qua res ipsas directe credit. Atque hæc assertio ex sequentibus evidentior fiet.

Assertio 1 Nemo fide infusa potest credere quod mysteria fidei credat sicut oportet.

9 Dico ergo secundo. Nemo fidelis potest evidenter scire, se credere mysteria fidei sicut ad salutem oportet, ita ut illud judicium, quo id cognoscit, sit absolute, & simpliciter evidens. Hoc existimo non minus: imo magis certum. Et probatur primo ratione tacta a Scoto, quia nullus fidelis credens potest evidenter scire suam fidem esse veram; ergo nec evidenter scire suam fidem esse divinam, aut infusam; ergo neque quod sit, sicut oportet. Consequentiæ sunt evidentes, quia credere sicut oportet, non fit nisi fide divina, & infusa, nec potest fides esse divina, & infusa, nisi sit vera, utrumque enim horum omnis fidelis credere debet ex eadem fide infusa, ut sit fidelis. Probatur ergo primum antecedens, quia cum veritas consistat in relatione, seu conformitate, impossibile est evidenter cognoscere assensum fidei esse verum, nisi evidenter cognoscatur, rem ita se habere in se, sicut creditur: sed credens mysteria fidei non cognoscit evidenter res creditas ita se habere, sicut esse creduntur; ergo non potest evidenter scire suam fidem esse veram; ergo nec potest scire, quod sit fides divina, & infallibilis.

Assertio 2 Nemo potest evidenter scire credere mysteria fidei sicut oportet. Probatur primo.

10 Secundo probatur assertio, quia si evidentia illa esset possibilis, maxime per experientiam intimam ipsius fidei; at vero experientia non evidenter ostendit illam fidem esse sicut oportet, sed tantum esse fidem quoad genus, vel (ut multi loquuntur) quoad substantiam fidei; ergo per illam experientiam non cognoscit aliquis evidenter se credere per actum supernaturalem fidei infusæ. Minor in qua est vis rationis, multipliciter probari potest; in primis enim illa experientia non est per quidditativam cognitionem ipsius actus fidei, prout in se est; ergo per illam non cognoscitur evidenter ultima differentia propria, & constitutiva illius fidei; ergo nec cognoscitur evidenter, quod illa fides sit, sicut oportet. Probatur hæc ultima consequentia, quia secundum veriorem doctrinam, quod illa fides sicut oportet, in eo consistit, quod sit talis speciei, & essentiæ, seu quod perinde est, per talem differentiam constituta. Quod si quis dicat illam doctrinam non esse certam. Respondeo in primis satis esse, quod sit probabilis, ut non cognita illa specifica differentia intuitive, non possit cognosci evidenter per experientiam solam, fidem illam esse, sicut oportet. Eo vel maxime, quod in omni alia sententia id obscurius est. Nam si consistit in intensione, ut alii dicunt minus potest per experientiam evidenter cognosci, an tanta sit intensio, quanta exigitur. Si vero in alio modo extrinseco dependente a Dei voluntate, multo minus poterit per experientiam evidenter percipi; ergo licet aliquis experiatur se credere, non cognoscit evidenter per talem experientiam, an illa fides sit, sicut oportet. Rursum prædicta minor suadetur secundo, quia id videtur convincere fides hæretici credentis Christum esse Deum, nam ille evidenter videt se credere, neque in hoc falli potest, & ulterius credit, fidem illam, quam de illo mysterio in se videt, esse sicut oportet ad salutem, & esse actum supernaturalem ex gratia factum, & infusum, & tamen in hoc fallitur; ergo hoc inde provenit, quod non ita experitur modum credendi, vel speciem actus, sicut absolutam rationem fidei; ergo idem in catholico contingit, tum

Secundo.

tum quia eſt in utroque idem modus experiendi, tum etiam quia difficilius eſt experiri modum ſupernaturalem, quam naturalem, qualis eſt in fide hæretici mere acquiſita.

Evidētia credendi non oſtendit modū credendi ſicut oportet.

11 Præterea eſt ejuſdem minoris ratio a priori, quia ſupernaturalitas fidei ex eo provenit, quam fidelis credit ex ſolo teſtimonio Dei, ut ratione credendi, & formali motivo, & rationibus, & motivis humanis ſolum utitur, ut applicantibus Dei teſtimonium, & credibilitatem ejus oſtendentibus; at vero ſola experientia credendi non oſtendit evidenter talem modum credendi; ergo. Majorem ſuppono ex vera doctrina de fide Chriſtiana. Minorem autem oſtendit comparatio hæretici cum catholico, quia hæreticus etiam dicit, ſe credere propter teſtimonium ut propter unicam rationem formalem ſuæ fidei, & nihilominus in illa ſua exiſtimatione fallitur, nam revera illam ſuam fidem in proprium judicium, vel aliam humanam rationem revocat, quia purum motivum credendi per experientiam ſolam non eſſe evidenter manifeſtat; ergo idem eſt cum proportione in homine fideli. Eo vel maxime, quod fideles credendo myſteria fidei eliciunt actus fidei acquiſitæ, ut ſuperius l.2.c.10. oſtendimus, & nihilominus non valent evidenter diſcernere, quando hoc vel illo modo credant, ut experientia ipſa oſtendit; ergo ſignum eſt purum motivum credendi non cadere ſub experientiam evidentem; ergo neque conditio illa fidei, ut ſit ſicut oportet, quia ex illo motivo pendet. Ultimo addi poteſt ratio a ſimili pro eadem minore, quia ſæpe contingit etiam in experientia ſenſuum, ut aliquid evidenter percipiatur quoad genus per experientiam, & non quoad ſpeciem, ut patet, quia ſæpe experimur evidenter a longe illud, quod videtur, eſſe animal, & non percipitur evidenter, an ſit homo, vel brutum, & interdum evidenter experior illud eſſe coloratum, non eſſe viride, aut nigrum; ergo ita etiam poteſt accidere in intellectu, quod experiatur evidenter ſe credere, & non modum, ſeu ſpeciem fidei, qua credit; ergo de facto ita accidit. Probatur hæc poſterior conſequentia; tum quia ſi hoc eſt poſſibile, rationes hactenus factæ probant ita eſſe; tum etiam quia ſicut in ſenſibilibus id provenit ex eo, quod objectum diſtans imperfecte ſenſum immutat, ita in præſenti provenit ex eo, quod actus internus fidei licet per ſe inſit intellectui in ratione accidentalis formæ, nihilominus in ratione objecti non perfecte illud immutat, quia non ita illi unitur, ut poſſit illud, prout in ſe eſt, videre, imo nec independenter a phantaſmatibus illud cognoſcere. Hæc eſt ergo ſufficiens ratio, ob quam talem actum ſecundum ſpecificam rationem evidenter non experiatur: non datur ergo experimentalis cognitio evidens in aliquo fideli, quod fidei actus, quem elicit, eſt, ſicut oportet ad placendum Deo.

Aſſert. 3. Nullus fidelis ſcire poteſt certitudine theologica ſe credere ſicut oportet. Probatur

12 Dico tertio. Nullus fidelis ſcire, aut judicare poteſt abſoluta ſcientia, ſeu certitudine theologica, ſe credere, ſicut oportet, ſeu (quod idem eſt) ſe credere per actum ſupernaturalem, & qui in ſolo Dei teſtimonio pure nitatur. Hæc aſſertio ſequitur ex rationibus factis pro ſecunda aſſertione, & oſtenditur breviter. Quia ſi talis ſcientia eſſet poſſibilis, ſumenda eſſet ex uno principio de fide, & alio evidente ſimpliciter, cum evidente illatione; ſed non poteſt ita deduci hæc ſcientia; ergo neque eſſe poteſt. Major cum conſequentia notæ ſunt: Minor autem probatur, quia omnia principia fidei, in quibus hæc ſcientia fundari poteſt, ſunt generalia, & quæ conditionem includunt, ut ſunt, actus credendi Deo propter ſolam ejus veritatem, eſt actus veræ fidei ſupernaturalis: in quo principio includitur hæc conditio, ſi fidei actus in ſola Dei veritate teſtificante nitatur: vel eſſe poteſt hoc principium, ſi aſſenſus credendi ſit ſupernaturalis, & ex gratia, erit ſicut oportet ad ſalutem: vel e contrario ſi actus credendi ſit, ſicut oportet, erit ſupernaturalis, & veræ fidei infuſæ. At vero conditio incluſa in quolibet ex his principiis non poteſt per evidentiam cognoſci: ergo nemo poteſt ex illo principio fidei, quodcumque illorum ſumatur, per ſcientiam Theologiæ, ſeu certitudine theologica cognoſcere ſuum actum fidei, eſſe veræ fidei infuſæ. Major ut clara ſupponitur, & conſequentia eſt clara, quia ex conditionata propoſitione certa non poteſt abſoluta concluſio certa colligi, niſi ſubſumendo cum evidentia, vel abſoluta certitudine, conditionem eſſe impletam. Minor autem diffuſe probata eſt in ſecunda aſſertione; oſtendimus enim per experientiam credendi non cognoſci evidenter, an ſit actus ſicut oportet, & neceſſarium eſt ad ſalutem, neque an ſit ſupernaturalis, vel ex gratia, quod videtur etiam per ſe manifeſtum. Item oſtenſum eſt per eandem experientiam credentem non diſcernere evidenter an in ſuo aſſenſu nitatur in ſola divina auctoritate: vel conjungat humanam, vel ſuum arbitrium, ut propriam rationem aſſentiendi totalem, aut partialem.

Confirmatur a paritate rationis de ſupernaturali actu amoris.

13 Et poteſt hoc confirmari, quia quoad hoc videtur eſſe eadem ratio de actu fidei, & amoris, ſed de actu amoris Dei non poteſt per experientiam evidenter cognoſci, an ſit ſupernaturalis, vel ex gratia, vel ſicut oportet, vel an ſit pura benevolentia Dei propter ſe ipſum, & ideo non poteſt certitudine theologica cognoſci, an ſit actus charitatis inſeparabilis a gratia; ergo eadem ratione non cognoſcitur de actu fidei cum certitudine Theologica, quod ſit talis, qualis ex parte intellectus ad juſtificationem neceſſarius eſt. Reſpondetur communiter actum credendi notiorem eſſe intellectui, & experientiam ejus evidentiorem eſſe, quam actum amandi, quia prior ſit ab intellectu, & inhæret illi, non vero poſterior. Sed ut verum fatear, nunquam ſatis rationem hanc intellexi; tum quia intellectus non cognoſcit evidentius ſe ipſum, quam voluntatem licet a voluntate diſtinguatur: & non a ſe, ergo neque evidentius cognoſcit ſuum actum, quam voluntatis, quia illum facit, & recipit, & non iſtum: tum etiam quia non eſt evidens, an intellectus, & voluntas ſint diſtinctæ potentiæ, necne; ergo non experitur intellectus evidenter, quod ipſe magis efficiat, & recipiat actum cognoſcendi, quam actum amandi; ergo illa phyſica differentia, etiam ſi vere, & in re ipſa intercedat, non videtur conferre quicquam ad evidentius experiendum conditionem unius actus, quam alterius; tum denique quia ſi intellectus indiget ſpecie diſtincta ab actu, ad cognoſcendum illum reflexe, non minus habebit in ſe receptam ſpeciem amoris, quam fidei, etiamſi ipſi actus ſint in diſtinctis potentiis, ergo hæc evidentia nihil conferet ad certiorem, vel evidentiorem experientiam, ſeu cognitionem, quia hæc immediate oritur ex ſpecie, & lumine intellectus: ſpecies autem utriuſque actus ineſt intellectui, & lumen intellectus non minus proportionatum eſt ad cognoſcendum actum voluntatis, quam ſuum. Si vero in illa cognitione reflexa non ſunt neceſſariæ ſpecies, ſed ipſemet actus uniuntur per modum objecti, ſeu principii ad cognitionem ſui, ſic etiam videtur impertinens differentia in efficientia, & inhærentia unius actus, & non alterius, reſpectu intellectus: quia objectum ſpirituale, & per ſe intelligibile, & per ſe indiſtans ab intellectu, poteſt æque bene illi uniri per modum objecti intelligibilis, etiamſi illi non inhæreat, nec ab illo fiat, ut patet in eſſentia divina, reſpectu beatorum, & in ſubſtantia angeli, vel animæ ſeparatæ reſpectu intellectus; ergo etiam iſto modo illa differentia videtur parum ad majorem experientiam conferre. Accedit tandem, quod ipſa fides a voluntate pendet; ergo non poteſt intellectus perfectius experiri aſſenſum ſuum, quam voluntatem credendi. Hæ igitur rationes mihi certe probant, aut nullum, aut nimis parvum eſſe diſcrimen, vel quod certus eſt, non poſſe eſſe tam magnum, ut intellectus in ſuo actu evidenter experiatur conditiones ad ſupernaturalitatem ejus pertinentes, quas in actu amoris non niſi per indicia, & ſigna conjectari poteſt. Quare cenſeo, quod ſicut de noſtro amore Dei non poſſumus Theologica certitudine aſſequi, quod ſit charitatis infuſæ, ita neque de noſtro credere poſſumus ſimili certitudine quod ſit actus infuſæ fidei, cognoſcere.

Aſſert. 4. Fidelis certitudine morali, & conjecturali ſcire poteſt ſe credere ſicut oportet.

14 Dico ergo quarto; fideles magna quadam certitudine morali, & conjecturali ſcire poſſunt, ſe credere fide ſupernaturali, & infuſæ, & ſicut ad ſalutem oportet: quæ certitudo licet eſſentialiter non ſit diverſæ ſpeciei ab ea, qua credit ſibi eſſe remiſſa peccata, vel quid ſimile, nihilominus in gradu, & indiciis poteſt

test esse major. Hæc assertio sequitur ex præcedentibus Nam prima ejus pars, quæ est absoluta de aliquo gradu certitudinis moralis, a fortiori probatur ex dictis de certitudine gratiæ, secunda vero pars, quæ est comparativa in gradu essentiali, seu specifico probatur facile ex præcedentibus capitibus, quia hæc certitudo non est fidei, nec evidentiæ solius, nec Theologiæ; ergo est ex aliquo principio fidei cum conjecturis humanis, & naturaliter cognitis; sed hæc certitudo semper est evidens ejusdem rationis, sive conjecturæ plures sint, sive pauciores, quia medium cognoscendi formaliter ejusdem rationis est, & magis, ac minus non variant speciem; ergo. Tertia vero pars etiam comparativa, & præferens certitudinem hanc fidei, in accidentali excessu, probari potest fundamentis positis pro tribus primis dicendi modis allatis. Et potest ita declarari, quia fides plura habet indicia, & pauciora contraria; ergo major esse poterit de illa certitudo, quæ ex conjecturis sumitur. Consequentia per se est evidens. Antecedens autem quoad priorem partem patet, quia omnia indicia charitatis, & justitiæ a fortiori sunt indicia fidei suppositis principiis fidei, tum quia fides est fundamentum justitiæ: ergo quæ indicant justitiam, a fortiori indicant fidem: tum quia illa omnia indicia sunt fructus fidei aliquo modo: ergo indicant illam. Aliunde vero multa sunt quæ indicant fidem, quæ non indicant charitatem, vel alia necessaria ad justitiam, ut sunt illa, quæ indicant cognitionem, & perfectionem, & vel firmitatem ejus, & non indicant alia, quæ ad mores, & operationes pertinent. Altera vero pars de contrariis, manifesta est, quia gratia per omnia peccata mortalia expellitur, fides autem per solam hæresim. Unde facilius potest cognosci cum evidentia morali fidem semel conceptam non esse amissam, quam de gratia id cognoscitur. Et e contrario si contingat fidem per hæresim amitti simul cum gratia, postea facilius redditur ad fidem, quam ad gratiam, quia potest quis iterum ex animo vero credere, & gratiam per hæresim amissam non recuperare, quia cum fide pœnitentia perfecta culpæ non statim habetur. Hoc ergo discursu recte ostenditur, certius fidelem cognoscere se credere, sicut oportet, quam amare Deum, vel detestari peccatum, sicut oportet, ac proinde quam esse justum.

Signum optimum credendi sicut oportet, est omnia credere quæ Ecclesia proponit credenda, ut revelata,

15 Denique optimum, & efficacissimum signum fidei debitæ, & ex parte credentis est, omnia credere, quæ Ecclesia credenda proponit, ut revelata a Deo, quia tunc ex parte objecti materialis, & propositionis ejus concurrit optimus modus credendi fideliter, qui inveniri potest, & ex parte objecti formalis est maxima conjectura, quæ esse potest, quod homo solo testimonio Dei in credendo ducitur, quia omnino quasi denudatur proprio arbitrio; ergo ex hac parte illud est maximum indicium debitæ fidei, etiam ex parte credentis. Et præterea illud est etiam maximum signum gratiæ Dei in credendo, quia ad credendum omnia, & vitandum omnem errorem, necessaria est Dei gratia. Dices; imo ex hoc signo probari etiam certitudinem theologicam, argumentando hoc modo. Ad credendum omnia sine errore est necessaria fides supernaturalis, seu (quod idem est) procedens ex auxilio gratiæ: sed mihi est evidens per experientiam, me credere omnia, quæ Ecclesia Romana proponit, vel in generali, & implicite: vel etiam explicite quantum ad notitiam meam devenerunt, & nullum errorem contrarium admittere; ergo certissimus sum, meam fidem esse supernaturalem, seu sicut oportet, & sic falsa erit tertia conclusio. Respondetur, licet hoc signum sit magnum, quam in suo esse evidentius cognoscitur, & in judicando habet magnum fundamentum in doctrina de gratia, nihilominus non sufficere ad certitudinem Theologicam, quia id quod assumitur, scil. universalem fidem datam Ecclesiæ, & omnibus, quæ ab illa proponuntur, non posse esse acquisitam, & separatim ab infusa, non est de fide, nec Theologice certum, sed tantum verisimilius, ut supra l. 2. c. 10. late dixi. Unde non video, quo fundamento asseveret Vazquez 1. 2. disp. 201. c. 2. n. 9. certum esse fide Catholica, hoc ipso, quod aliquis credit mysteria nostræ religionis prudenter proposita, ipsum esse fidelem fide requisita ad justificationem. Ubi enim hoc in Scriptura legitur? aut ubi est ab Ecclesia definitum? vel a Deo revelatum? Profecto nullibi: & ita a prædicto auctore sine probatione id asseritur. Ideoque a nobis non admittitur, quia nihil est fide credendum, nisi quod revelatum est. Item potest aliquis humana fide credere omnia mysteria religionis Christianæ prudenter proposita, & nihilominus certissimum est, illam fidem non sufficere ad salutem, quia necessarium est credere, sicut oportet: & de hac sola definitum est, esse sufficiens fundamentum justitiæ; non est autem revelatum, aut definitum, omnem illum, qui hæc omnia credit, illa credere sicut oportet, licet hoc valde verisimile sit, ut dixi supra l. 2. c. 10.

Quid de certitudine habitus fidei dicendum.

16 Atque ex his facile intelligitur quid dicendum sit de habitu fidei, nam licet juxta nostram sententiam certum sit de fide infundi fidelibus habitum fidei, nihilominus non est de fide absolute certum dari huic, vel illi, sed dari omnibus, qui se ad illum recipiendum præparant, si sint adulti, vel quibus causa efficax ejus applicatur, ut fit in parvulis cum baptizantur. Hinc ergo est ut adultus non sit certus de suo habitu fidei, sicut nec de actu; interdum vero potest habere majorem certitudinem de habitu, quam de actu, interdum e contrario. Utrumque breviter declaro: nam si adultus fuit baptizatus in infantia, potest facile tanta certitudine credere, se habere habitum infusum fidei, quanta credit, se esse baptizatum, quia potest evidenter scire, se nunquam incidisse in hæresim, ac proinde nunquam amisisse habitum fidei, quem in baptismo accepit: quod autem actus fidei, quos exercet, sint ab illo habitu eliciti, & vere supernaturales fortasse non tanta certitudine potest conjectare, quantam habet quod fuerit baptizatus. E contrario vero si quis, vel post baptismum amisit fidem, vel non fuit in infantia baptizatus, & nunc incipit credere, fieri potest, ut de suo actu fidei habeat magnam certitudinem moralem, quod sit sicut oportet, & tamen de habitu non sit ita certus, quia pœnitentiam omnium peccatorum non egit, vel de illa minus certus est: & sub opinione versatur, an infundantur habitus fidei sine gratia illi, qui per solam informem fidem credere incipit. In reliquis vero eadem ratio est de habitu, quæ de actu, supposita certitudine habitibus infusis.

Quid de certitudine spei.

17 Ultimo ex dictis colligitur, quid dicendum est de certitudine spei, ubi non tractamus de certitudine, quam habet spes in suis actibus, per quos directe tendit in objectum, hæc enim non est proprietas cognitionis, sed affectus, in quo formaliter spes consistit, & ideo sine causa Medina de hac certitudine disputationem in præsenti miscet, cum ad 2. 2. qu. 17. pertineat. Tractamus ergo de certitudine reflexæ cognitionis, quam unusquisque habet de sua spe, quod sit supernaturalis, sicut oportet. In hoc ergo sensu non dubitavit P. Vazquez dicere, eandem certitudinem posse nos habere de nostra spe, quam de nostra fide, de qua dixerat, certa fide unumquemque cognoscere se habere debitam fidem, unde idem sentit ille de spe. Movetur autem solum propter maximam connexionem, quam habet spes cum fide. At vero huic æquiparationi videtur obstare, quod idem auctor paulo antea dixerat, intellectum certius cognoscere suum actum, quam actum voluntatis. Item obstat, quod spes non est ita connexa cum fide, quin fides possit esse sine illa, licet non e contrario. Mihi ergo longe certius est, neminem certa fide teneri, aut posse credere spem, quam exercet, esse talem, qualem esse oportet: imo nec certitudine Theologica, aut per evidentiam id posse cognosci, posse tamen certitudine conjecturali proxima illi certitudini, qua fides ipsa dignoscitur, quod facile est ex dictis intelligere, & probare, & ideo non est necesse plura de spe dicere.

Opinio Vazquezi

Ejus obstaculum.

Verior resolutio.

Ad fundamenta 1. opinionis in num 2. Ad 1.

18 Superest, ut fundamentis aliarum opinionum satisfaciamus. In primo proponebantur in primis verba Pauli: *Vos ipsos tentatis, si estis de fide*, ad quæ respondemus, etiam dixisse Paulum, *Probet autem se ipsum homo:* sicut ergo hoc intelligendum est de probatione morali, & humana, ita & illud. Deinde dicimus posse hominem certissime scire, an sit infidelis, necne, item posse certa fide cognoscere, & adhærere, & se-

& sequi veram religionem, & fidem, & hoc satis esse, ut possit se ipsum tentare, & probare, etiam si non possit tanta certitudine scire, se credere sicut oportet, quamvis de hoc etiam possit se ipsum probare, & approbare majori certitudine, quam cum se probat ad Eucharistiam sumendam, & hoc voluit D.Thom. in illum locum, & nihil aliud. Secundo objiciuntur verba D. Th. in 1. 2. Sed priora verba clarissima sunt, solum enim ait, sicut habens scientiam habet certitudinem eorum, quæ scit, ita fidelem habere certitudinem eorum, quæ credit, quod nullus potest dubitare: sed illud non est certo scire, vel credere se habere fidem, qualem esse oportet in modo credendi, quia ad hoc non est satis credere, certa esse, quæ credit. Cum vero in posterioribus verbis ait, qui habet scientiam, vel fidem, certum esse se habere, vel non est intelligendum de fide secundum specialem modum credendi, sicut oportet, sed absolute de fide generatim, vel si extendatur ad specificam fidem, intelligendum erit de certitudine abstracte, non de eodem modo certitudinis: una enim est certitudo evidentiæ, ac physica, alia est certitudo conjecturalis, ac proinde moralis. Ad tertium in quo infertur, posse fidelem dubitare, an sit Christianus; respondetur, si dubitare proprie sumatur, nullam esse illationem, quia certitudo moralis omnem propriam dubitationem excludit. Si vero dubitare pro formidare positum sit, sicut potest quis formidare, an sit baptizatus, ita potest formidare, an sit Christianus, nam proprie Christianus juxta usum loquendi Ecclesiæ per baptismum constituitur. Si vero Christianus pro fideli sumatur, cavenda est æquivocatio verborum, quia non potest quis formidare, an sit fidelis quoad veritatem, & certitudinem, quam profitetur. Potest autem formidare, an debito modo illam credat; & in hoc vero sensu potest formidare, an sit fidelis, ut constituitur per habitum infusum fidei, vel ejus proprium actum. Ad quartum cavenda etiam est æquivocatio nominis fidei, nam aliquando sumitur pro doctrina fidei, aliquando pro actu, vel habitu credentis. Et de fide in priori sensu verum est omnem fidelem certissime credere se habere fidem, id est, doctrinam, in qua concurrunt omnia, quæ in doctrina aliqua, ut sit divina, desiderari possunt. In altero vero sensu, qui ad rem spectat, & in quo argumentum loquitur, falsa est major, si intelligatur de majori certitudine, quam a nobis explicata est. Ad probationem autem respondetur, insufficientem esse, quia solum ostendit esse in omni credente infallibilem certitudinem fidei quoad proprietates ejus, quæ vel ex materia, vel ex voluntate operantis ortum habent, & communes esse possunt fidei humanæ, quam de eadem materia habere quis potest, ut in hæretico manifestum est. De proprietatibus pertinentibus ad modum assentiendi ex parte objecti formalis, nihil probat illa ratio, quia quod in re ipsa assensus, qui elicitur, nitatur in sola Dei auctoritate, & supra omne credibile, non est evidens operanti, nec certum majori certitudine, quam explicuimus. Unde nec absolute est mihi certum actum meum esse ex auxilio supernaturali, sed tantum sub illa conditione, si est, sicut oportet.

(margin: Ad 2. — Ad 3. — Ad quartum. — Ad fundamenta 2. opinionis in n. 4 Ad 1. ex Aug.)

19 In secunda sententia allegantur primo verba Augustini ad quem respondemus, loqui de fide sub generali ratione fidei, vel quoad substantiam, vel quoad modum specialem constituentem propriam infusam fidem. Nam paulo inferius addit, etiam ad res falsas interdum accommodari fidem. Et eodem fere modo loquitur de amore in l.8. de Trinit. c.8. ubi ita exponitur, ut supra vidimus, & eodem modo exponendus est D. Th. ibi citatus. Nec refert quod c.2. ejusdem lib. 13. de Trinit. ait August. vocari fideles qui fidem habent: nam hoc etiam cum proportione accipiendum est. Posset etiam responderi, interdum dici sciri, & videri, quæ per evidentem experientiam cum morali certitudine conjectantur. Sed prior sensus maxime proprius videtur. Ad secundam rationem ejusdem sententiæ respondetur, optime probare contra primam sententiam neminem cognoscere certitudine fidei infusæ se habere fidem infusam, non tamen probare, quod id cognoscitur certitudine propriæ evidentiæ experimentalis, quia illæ proprietates talis fidei, quæ per experientiam evidenter percipi possunt, non sunt proprie fidei divinæ, sed inveniri possunt in fide humana, de eadem materia, ut probatum est. Ad tertiam respondetur, concedendo evidenter cognoscere credentem se assentiri firmiter, quantum ex determinatione voluntatis suæ cognosci potest, non autem ita cognoscit evidenter suum assensum esse verum, vel infallibilem, vel niti in sola divina auctoritate; istæ enim sunt proprietates valde occultæ, quæ per experientiam non manifestantur evidenter. Nec est simile de scientia, quia cum sit lux clara, se ipsam evidenter manifestat: opinio etiam cum naturalis sit, & in defectu consistat, facilius potest evidenter percipi quoad incertitudinem, & obscuritatem suam, quamvis interdum etiam latere possit, ut patet in hæretico, qui non credit, sed ignorat suam fidem esse humanam opinionem, quod tamen ignorare non posset, si evidenter, & intuitive, ut sic dicam, cognosceret qualis esset ejus assensus, & quo motivo in illo duceretur: majori ergo ratione proprius modus supernaturalis fidei altior, & occultior est, quam ut possit evidenti experimento cognosci.

(margin: Ad 2. — Ad 3.)

20 Fundamentum tertiæ sententiæ, seu modi explicandi certitudinem cognitionis propriæ fidei eversum est, destructis fundamentis aliorum modorum, præsertim secundi. Nam inde constat nullum principium simpliciter evidens conjungi posse cum alio principio fidei ad inferendum cum certitudine theologica, quod assensus, quo ego credo, sit propriæ fidei divinæ, seu, sicut oportet. Quia omnes conditiones cognitionis, quæ per vim experientiæ evidenter cognoscuntur, non sufficiunt ad inferendum cum formali, & evidenti illatione, meum assensum esse, qualem esse oportet, ut sit propria fides, quæ est salutis fundamentum. Ad confirmationem patet etiam responsio ex dictis: nam si sit sermo de vera fide ratione objecti, nemo potest de veritate suæ fidei dubitare, nisi deficiendo in fide. Si autem sit sermo, ut esse debet, de fide ratione ipsius actus, & modi assentiendi, formidare quis potest an credat sicut oportet, & petere potest a Deo, ut si forte in hoc deficit aliquo modo det illi perfectum, & necessarium modum credendi sicut oportet. Nec in hoc modo petitionis est aliqua ratio scrupuli, aut periculi, imo est pia, & humilis ratio. Et nihilominus illa etiam comprehenditur sub illa petitione, *Adauge nobis fidem*. Nam qui sic orat, necessario habet jam aliquam fidem, & ejus augmentum postulat, prout necessarium fuerit, id est, sive per intensionem actus, si sufficiens fuerit, sive per altiorem modum credendi: uterque enim modus mutationis solet vocari augmentum fidei: sicut etiam dici potest augeri amor, cum de concupiscentia in benevolentiam transit. Atque ita relinquitur sufficienter confirmata.

(margin: Ad fundamentum tertiæ opinionis in n. 5 — Ad confirmationem.)

FINIS LIBRI NONI.

LIBER DECIMUS
DE CONSERVATIONE GRATIÆ HABITUALIS, AC PERSEVERANTIÆ DONO.

PRÆLUDIUM.



Eclaravimus in proxime præcedentibus quatuor libris naturam, seu essentiam, generationem, causas, & augmentum, seu perfectionem gratiæ habitualis; solum nobis superest, ut de conservatione illius, vel diuturna, vel usque ad finem vitæ, quæ proprie perseverantia dicitur, differamus. Et in primis supponimus gratiam habitualem conservari posse, quod quidem absolute sumptum, est per se notum, tum quia gratia est res permanens, & omnis res permanens aliquandium conservari potest; tum etiam quia in ipsamet differentia gratiæ, cum habitualis dicitur, includitur, quod ex se sit durabilis, & perseverans in homine, etiam dum non operatur, quod sine alicujus temporis conservatione intelligi non potest: tum denique quia ostensum est gratiam hanc perfici, & augeri posse; ergo multo magis conservari. Et auctoritate sacra idem ex sequentibus confirmabitur. Addimus vero, etiamsi sermo sit de conservatione gratiæ diuturna, seu longi temporis, vel etiam usque ad finem vitæ, certum est, immo, supposita natura talis gratiæ evidens, etiam hoc modo posse gratiam diu conservari, tum quia in multis ita conservata est, ut in Angelis, multisque electis hominibus; tum etiam quia gratiæ semel infusæ per se convenit esse, & conservari, quatenus id ex natura sua postulat, solumque per accidens, extrinsece corrumpitur, ut in sequenti libro ostendemus; ergo non habet absolutam necessitatem suæ corruptionis, ac proinde usque ad finem conservari poterit; tum denique quia potens est Deus statuere justum, ne cadat, ut in simili dicitur Rom. 4. Sit ergo certum, gratiam conservari posse.

Gratia habitualis conservari potest.

2 Solum superest nobis explicandum a quibus causis, vel mediis hæc conservatio, vel perseverantia pendeat. In quo ulterius supponimus, duplicem esse causam, a qua gratia in conservari pendere potest, Deum scilicet, & hominem ipsum justum, nam ab aliis hominibus, & causis certum est non pendere. Rursus hæc dependentia duplex cogitari potest, physica scilicet, & moralis, & de utraque dicemus. Et licet Deus sit causa prior, & præcipua, dicemus prius de homine, quia est propinquior, & quia ad rem explicandam hic ordo est aptior. De homine vero habente gratiam, clarum est gratiam non pendere ab ipso physice, seu in suo esse, seu in conservari, nisi fortasse in genere causæ materialis tanquam a subjecto, cui gratia necessario inhæret ut esse possit, de qua dependentia supra libro septimo dictum est. At vero non habet homo in gratiam suam physicum aliquem, seu per se influxum effectivum ad illius conservationem necessarium, ut per se notum est. Solum ergo potest intelligi aliqua dependentia moralis gratiæ e bonis operibus hominis justificati per illam, hæc ergo est in hoc libro præcipue explicanda, & consequenter dicendum erit de his, quæ ex parte Dei ad eadem opera, & consequenter ad gratiæ conservationem necessaria sunt.

Gratiæ conservatio a Deo pendet, & ab homine justo.

Materia hujus libri.

CAPUT I.

Utrum ad conservationem gratiæ ex parte hominis bona opera necessaria sint?

1 QUamvis in superioribus dictum sit de necessitate operum ad justificationem præter fidem: nihilominus præsens quæstio in rigore ab illa diversa est. Nam perseverantia in gratia, ejusque conservatio aliquid est ab ejus infusione, vel remissione peccatorum distinctum; possetque intelligi, opera esse ad conservationem gratiæ necessaria, etiamsi absque illis sola Dei gratuita voluntate infunderetur. Et ideo præter superius dicta de necessitate operum ad primam justificationem, aliquid in præsenti de operum necessitate ad gratiæ conservationem addendum est. Unde sicut prior quæstio de prima justificatione non habet locum in parvulis, sed tantum in adultis, ita neque præsens, quia sicut parvuli non indigent proprio actu, ut justificentur, ita postquam per sacramentum justificati sunt, sine bonis operibus usque ad adultam ætatem, in qua ratione uti valeant, illam conservant, imo illam amittere non possunt, quia neque peccare valent, & gratia sine peccato non amittitur, ut videbimus.

Quæstio de parvulis non procedit.

2 In hac ergo quæstione antiqua hæresis fuit, non esse necessaria opera ad perseverandum in justitia, sed perseverantiam in fide satis esse. Quam hæresim jam impugnatam a Patribus, & antiquatam, & explosam ab Ecclesia Novatores excitarunt. Lutherus lib. de Libert. Christian. Calvinus lib. 3. Institutio capite undecimo, Melanct. in locis de Lege, & Evangel. Kemnit. in exam. Concilii Tridentini circa caput undecimum, sessionis sextæ, quæstione prima de bonis operibus. Fundantur primo in alio errore supra tractato, quod ad primam justificationem adultorum non requiruntur alii actus, vel opera præter fidem: nam eadem est ratio de prima justificatione, quæ de perseverantia in illa. Quod suaderi potest tum ex Philosophico principio, quia dispositio, quæ sufficit ad introductionem formæ, sufficit etiam ad conservationem ejus, si eadem dispositio perseveret. Imo major dispositio solet requiri ad introductionem formæ, quam ut semel introducta in materiam, in ea perseveret. Non enim statim, ac ultima dispositio, quæ fuit ad generationem necessaria, incipit remitti, forma expellitur: ergo si per solam fidem sine operibus apprehenditur justitia, per eandem fidem retinebitur, licet opera non adjungantur: tum etiam ratione Theologica, quia si ad primam justificationem non sunt necessaria opera, ideo est, quia remissio peccatorum præteritorum non fit, nisi per non imputationem ratione fidei, nec justitia confertur, quia infundatur, sed quia imputatur, sed æque efficax est fides, ut peccatum præsens non imputetur, neque impediat quominus Christi justitia potius imputetur; ergo æque sufficit fides ad conservationem justitiæ sine operibus.

Heresis a Novatoribus excitata.

1. Fundamentum.

3 Fundantur secundo in alio principio erroneo, quod justo non est lex posita, id est, (ut ipsi interpretantur) quod homo semel justificatus per fidem non obligatur legibus, seu præceptis. Ex quo principio evidens argumentum fit: nam si opera sunt necessaria ad conservandam gratiam, maxime illa, quæ sunt sub præcepto, nimirum, ut per illa evitetur præcepti transgressio, quæ possit esse peccatum gratiæ contrarium, & illam expellens; at nulla talia opera sunt in justis suppo-

ſuppoſito illo principio, quod non obligantur præceptis; utique præter præceptum fidei, quia ſi præcepta illos non obligant, nulla opera ſunt illis præcepta: ergo nulla erunt illis ad conſervandã gratiã neceſſaria.

4 Tertio addunt aliud principium erroneum, quod homini lapſo quantumvis iuſtificato, & gratia adiuto impoſſibile eſt in hac vita ſervare præcepta, ut aliis locis conſequenter contendunt ex illo fundamento, quod homo lapſus ratione fomitis, & corruptionis, ſemper, ac neceſsario deficit ab eo, quod præceptum eſt. Ex quo etiam inferunt iuſtum in omnibus ſuis operibus peccare. Unde tandem recte inferunt, obſervationem præceptorum non eſse neceſsariam ad iuſtitiam conſervandam, quia alias impoſſibilis eſset perſeverantia in iuſtitia, ſicut impoſſibilis eſt præceptorum obſervatio: ergo e contrario ut ſit poſſibilis perſeverantia, oportet ut obſervatio præceptorum non ſit neceſsaria. At ſi obſervatio præceptorum neceſsaria non eſt, opera non præcepta, non ſunt ſimpliciter neceſsaria, ut nos etiam fatebimur; ergo abſolute, & ſimpliciter non ſunt opera ad iuſtitiam conſervandam.

3 Fundamentum.

5 Ultimo argumentantur, quia hoc tempore legis gratiæ opera non ſunt neceſsaria ad vitam æternam conſequendam; ergo neque ad perſeverandum in gratia, & iuſtitia. Conſequentia evidens eſt, quia nemo vitam æternam conſequitur, niſi qui perſeveraverit uſque in finem, utique in iuſtitia. Antecedens autem probatur ex illo Matth.ult. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, ſalvus erit;* & ex illo Joan. 3. *Ut omnis, qui credit in illum non pereat, ſed habeat vitam æternam.* Ex quibus, & ſimilibus teſtimoniis colligunt diſcrimen inter veterem, & novam legem, ſeu Evangelium, quod ante Chriſti adventum erant neceſsaria opera legis, quia tunc non promittebatur ſalus, aut vita ſine conditione operum iuxta illud ad Rom. 10. *Qui fecerit ea, vivet ex illis,* ex c.18. Exodi, & ideo Deut. 27. *Maledictus* dicitur *omnis, qui non permanſerit in omnibus, quæ ſcripta ſunt in libro legis, ut faciat ea.* At vero poſt Chriſti adventum promiſſio vitæ æternæ eſt omnino abſoluta reſpectu credentium, & ideo non ſunt neceſsaria opera, ſed tantum fides, qua Chriſti opera ut noſtra apprehendamus. Sic intelligentes illud ad Rom. 3. *Quem propoſuit Deus propitiatorem per fidem in ſanguine ipſius.*

Ult. fundamentū.

6 Doctrina vero fidei Catholicæ eſt, hominibus juſtificatis duo eſse neceſsaria ad perſeverandum in gratia, ſeu juſtitia. Unum eſt cavere mala opera, aliud eſt opera bona facere. Utrumque probabimus breviter, primo recte, ac per ſe, ſecundo deſtruendo hæreticorum falſa dogmata, & ex principiis contrariis veram doctrinam inferendo. Prior ergo pars de malis operibus cavendis expreſse traditur a Paulo ad Galat. 5. *Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum ſervitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, ſectæ, invidiæ; homicidia, ebrietates, comeſſationes, & ſimilia, quæ prædico vobis, ſicut prædixi:* & concludit. *Quoniam qui talia agunt, regnum Dei non conſequentur.* Ergo ex ſententia Pauli ad conſequendum regnum cœlorum neceſsarium eſt mala vitare: ergo idem eſt neceſsarium ad gratiam conſervandam, quia ſine gratia, & iuſtitia regnum Dei non obtinetur. Simile teſtimonium Pauli eſt 1. Corinthior. 6. *Nolite errare, neque fornicari, neque idolis ſervientes, neque adulteri, &c. Regnum Dei poſſidebunt;* ergo neceſsarium eſt fidelibus hæc vitia cavere, ut regnum Dei, ac ſubinde gratiam poſſideant. Dicent fortaſse hæretici, Paulum loqui de his, qui non ſolum hæc peccata faciunt, ſed ita faciunt, ut eis imputetur, i. ſine fide, quia propter Chriſtum non imputantur. Sed hoc vanum ſubterfugium evidenter refellit Paulus ad Epheſios 5. dicens: *Fornicatio aut omnis immunditia nec nominetur in vobis;* & infra: *Hoc enim ſcitote intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod eſt idolorum ſervitus, non habet hæreditatem in regno Chriſti, & Dei.* Et adiungit quaſi prævidens dictas hæreticorum fabulas: *Nemo vos ſeducat inanibus verbis.* Et cætera, quæ tam evidentia ſunt, ut nullam poſſint calumniam pati.

Iuſtis duo ſunt neceſſaria ut in gratia perſeverent. 1. Probatur ex Scriptura

7 Eſtque maxime in his locis conſiderandum, Paulum ad homines fideles loqui. Ad eos enim dicit: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate, fructus enim lucis eſt in bonitate, &c.* Et in alio loco eos reprehendens ait: *Vos injuriam facitis, & fraudatis, & hoc fratribus,* loquitur ergo ad fideles: & adjungit: *An neſcitis, quia iniqui regnum Dei non poſſidebunt.* At vero ſi hæc propter fidem non imputarentur, potius dicere debuiſset Paulus fornicarios, adulteros, & ſimiles iniquos recte credentes, regnum Dei eſse conſequuturos, quia licet illa peccata non imputarentur, nihilominus illa facientes vere eſsent iniqui, fornicarii, raptores, &c. Unde cum Paulus abſolute doceat etiam credentes expelli a regno propter hæc vitia, potius docet talia peccata in eis imputari, & impedimento eis eſse, ne cum eis ſalvetur. Et ideo in altero loco ad Gal. 5. ait: *Vos in libertatem vocati eſtis, tantum ne libertatem in occaſionem detis carnis.* Nulla tamen pernicioſior occaſio abutendi gratia, & fide Chriſti ad multiplicanda vitia carnis, dari fidelibus poſset, quam ſi cogitare, aut credere cum aliquo fundamento poſsent, talia vitia propter ſolam fidem eis non imputari. Et ideo in c. 6. iterum dicit: *Nolite errare Deus non irridetur, quæ enim ſeminaverit homo, hæc & metet quoniam qui ſeminat in carne metet corruptionem.* Similia ſunt verba 1. Joan. 3. *Qui facit peccatum, ex diabolo eſt;* & infra: *Qui non diligit, manet in morte. Omnis, qui odit fratrem ſuum homicida eſt, & ſcitis, quoniam omnis homicidia non habet vitam æternam in ſemetipſo manentem.* Et ſimilia teſtimonia paſſim in Scriptura occurrunt, hæc tamen ſufficiunt, cum expreſſiſſima ſint. Et ideo etiam Patres omitto, videri tamen poteſt Chryſoſt. optime loquens hom. 6. in 2. ad Timoth. in fine literæ.

8 Altera item pars de neceſſitate faciendi bonum, non minus evidens eſt in Scripturis, ſufficereque poſſet forma univerſalis iudicii Mat. 25. in quo damnantur reprobi, non tantum propter mala opera, ſed etiam propter omiſſiones bonorum operum: *Eſurivi, & non dediſtis mihi manducare, &c.* Ergo ſupponuntur contraria opera eſse ad ſalutem neceſsaria. Unde eſt illud primæ Joanois 3. *Qui habuerit ſubſtantiam hujus mundi, & viderit fratrem ſuum neceſſitatem habere & clauſerit viſcera ſua ab eo, quomodo charitas Dei manet in eo?* Præterea Matthæi 19. interroganti, *quid boni faciam, ut habeam vitam æternam?* Reſpondit Dominus, *Si vis ad vitam ingredi ſerva mandata,* ubi profecto interrogans ſupponebat, neceſsarium eſse ad ſalutem aliquid boni facere, interrogabat autem quodnam illud eſset, Chriſtus ſua reſponſione, & approbavit priorem exiſtimationem, & bonum illud oſtendit, abſoluteque obſervationem mandatorum neceſsariam docuit, ſub quibus non minus affirmativa, quam negativa præcepta complectitur. Quorum obſervationem neceſsariam eſse docuit Paulus ad Galat. 6. dicens: *Alter alterius onera portate, & ſic adimplebitis legem Chriſti,* legem ſive charitatis a Chriſto ſpecialiter latam, & innovatam, dum Joann. 14. dixit: *Hoc eſt præceptum meum, ut diligatis invicem,* ſive mandatorum Dei, de qua dicit Paulus 1. Corinth. 7. *Circumciſio nihil eſt, & præputium nihil eſt, ſed obſervatio mandatorum Dei.* Cum ergo mandata ſint de bonis operibus, ſaltem illa ſunt ad conſervationem gratiæ neceſsaria, quæ præcepta ſunt. Et plura ſimilia Scripturarum teſtimonia ad hanc partem confirmandam congerit Auguſtinus libro de Fide, & operibus per totum, præſertim capit. 13. 14. & ſequentibus, & libr. Quæſtionum ad Dulcit. quæſtione 1. ubi maxime urget neceſſitatem charitatis ex 1. Corinthior. 13. & neceſſitate operum ex tota Epiſtola Jacobi. Idem in libr. 83. Quæſtionum, qu. 76. & brevius lib. de Gratia, & liber. arbit. cap. 7. in fine. Et optime ad idem expendit verba Joannis 1. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri,* Chryſ. ibi hom. 9.

2. Probatur.

9 Denique utramque partem egregie confirmat David Pſalm. 14. ubi interrogat: *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requieſcet in monte ſancto tuo:* Et reſpondet: *Qui ingreditur ſine macula, & operatur juſtitiam, qui loquitur veritatem in corde ſuo, qui non egit dolum in lingua ſua;* & concludit: *Qui facit*

Utraque pars reſolutionis probatur.

X

hæc,

hæc, *non movebitur in æternum*, nimirum a divina gratia, & justitia, sed in ea perseverabit. Quæ quidem non tantum de hominibus, qui in veteri tabernaculo Deum colebant, sed etiam de nobis, qui corpore, & sanguine Christi pascimur, scripta sunt; ut notavit Ambros.libr.de 42. Mansion. in decima Similis sententia est in Psalm.56. *Declina a malo, & fac bonum, & inhabita in seculum seculi.* Hic enim fructus ex illis duabus partibus justitiæ sequitur, & utriusque observatio ad gratiam conservandam necessaria est. Unde addit ibi Ambrosius: *Ne bona, malaque confundas, prius est, ut crimine careas, postea ut innocentiæ fructum deferas, quo possis esse perpetuus.* Redditque Psalmista optimam rationem, fidei veritatem demonstrans; *Quia Dominus amat judicium*, utique in servanda æquitate, & justitia providentiæ suæ, & *quia nihil sine judicio agit*, inquit Ambrosius, *ideo malos, & bonis actus judicio discernit:* nihil enim magis contra judicium, & prudentiam esse posset, quam æque malos, & bonos contra justitiam salvare. Unde subiungit David; *Quia Dominus amat judicium, non derelinquet sanctos suos, & in æternum conservabuntur*, utique si ipsi in declinando a malo, & faciendo bonum perseveraverint.

Fundamenta hæreticorũ evertuntur. 1. A contrario fundamẽto.

10. Secundo principaliter probatur catholica veritas, destruendo errores hæreticorum, & ex contrariis principiis eandem veritatem demonstrando. Primo quidem, quia ad obtinendam iustitiam, seu gratiam & remissionem peccatorum, non sufficit sola fides sine aliis actibus. Unde e contrario bona opera erunt ad conservandam justitiam necessaria. Antecedens in libr.8. late contra eosdem hæreticos probatum est, ubi etiam eorum argumentis est satisfactum. Consequentia vero etiam ab eisdem hæreticis non negatur, quia, & divina Scriptura eodem modo de utraque re loquitur, & ratio eadem est. Solum potest obiici illa Philosophica conjectura, quia minus solet requiri ad conservationem, quam ad productionem, & ita licet aliqua opera ex gratia facta, sint necessaria ad infusionem gratiæ, non sequitur esse necessaria ad conservationem. Sed respondemus etiam in præsenti esse aliquo modo verum opera, seu positivos actus gratiæ magis necessarios esse ad infusionem gratiæ, quam ad conservationem, & nihilominus simpliciter, & absolute verum esse, etiam ad conservationem requiri. Declaratur utrumque, nam ut homo adultus justificetur a peccato, necesse est, ut in Deum per proprios actus convertatur, ut supra ostensum est, id autem non est simpliciter necessarium ut gratia semel infusa conservetur, nam transactis actibus pœnitentiæ, seu conversionis, gratia in homine dormiente, vel nihil operante conservatur. Itaque in adulto ad infusionem gratiæ per se necessarius est positivus concursus hominis actualiter operantis, ad conservationem autem gratiæ non est necessarius actualis influxus ex parte hominis, sed satis est, ut a contrario, id est, a peccato mortali abstineat. Quia vero ad abstinendum a peccato mortali necessarium est interdum bene operari, ideo bona opera debitis temporibus facta ad gratiam conservandam necessaria sunt.

Tria corollaria. Primum.

11. Ergo obiter colligitur primo, quod licet ad utrumque, scilicet infusionem gratiæ, & conservationem sint necessaria opera, non tamen eadem, sed ea, quæ unicuique proportionata sunt. Nam ad iustificationem ordinarie necessaria est pœnitentiæ operatio, quæ tamen post remissum peccatum non est jam simpliciter necessaria. Item ad primam gratiæ infusionem est necessarius actus charitatis Dei per se loquendo, & extra sacramentum, fieri autem potest, ut ad conservationem, etiam per totam vitam, non sit amplius necessarius. E contrario vero multa opera præceptorum post justificationem obligantium erunt necessaria ad conservationem gratiæ, quæ ad primam justificationem necessaria non fuerunt, nisi fortasse in generali proposito. Secundo colligitur, quod licet

Secundũ.

ad infusionem, & conservationem gratiæ sint necessaria opera, non tamen eodem modo: nam ad infusionem requiruntur ut causa per se in suo genere, scilicet, dispositionis ultimæ, ad conservationem autem tantum sunt necessaria quasi per accidens ad removendum peccatum, saltem omissionis, quod intercederet, si tale opus non fieret, & ad destruendam gratiam sufficeret. Loquor autem præcise de conservatione gratiæ, quia in illam nullum alium influxum habere possunt bona opera, secus vero est, si conservationi addatur augmentum, nam in illud habent opera influxum per se, vel meritoriæ causæ, vel etiam dispositivæ, ut in libro duodecimo videbimus.

12 Tertio sequitur, sola opera præcepta esse simpliciter necessaria ad gratiæ conservationem: quia sola illa sunt necessaria ad vitanda omnia peccata omissionis, peccata autem commissionis sine operibus bonis vitari possunt per solam carentiam malorum operum, quæ esse potest, vel sine positivis actibus, non cogitando de tali materia, sed ad res alias mentem divertendo, vel saltem sine actibus simpliciter bonis, vel per actus consentaneos naturæ, & indifferentes, si dari possunt, vel per actus habentes levem defectum ex aliqua circumstantia levi, quæ ad mortale peccatum non sufficiat. Dices; etiam possunt præcepta affirmativa observari per actus non undique bonos, sed ex aliqua circumstantia defectuosos leviter, ergo hac ratione non erunt bona opera ad conservandam gratiam necessaria. Respondeo in primis nobis satis esse, quod ad perseverandum, in gratia sint necessaria opera ex genere suo bona, qualia sunt, quæ divinis, & naturalibus legibus præcipiuntur. Deinde dicimus, quod licet ad servandum hoc, vel illud præceptum, non semper sit necessarium opus undique bonum, nihilominus ad servandam totam præceptorum collectionem necessarium est opus aliquod simpliciter bonum, quia necessarius est actus charitatis, qui male fieri non potest. Dixi autem sola opera præcepti esse simpliciter necessaria ad gratiæ conservationem, quia si loquamur de necessitate morali & ad melius esse, etiam opera non præcepta, vel supererogationis dici possunt simpliciter necessaria, tum quia moraliter loquendo, nullus observabit diu omnia præcepta affirmativa, quia non habuerit consuetudinem aliquam bene operandi sine obligatione præcepti: tum etiam quia ad vitandos omnes pravos actus præceptis negativis contrarios, necessarium moraliter est juvari bonis actibus etiam non præceptis, ut oratione, actibus patientiæ, pœnitentiæ, charitatis proximi, & similibus.

Tertium.

Instantia.

1. Eius solutio.

Secunda.

13 Unde formari etiam potest altera ratio ex duobus aliis principiis contrariis secundo, & tertio hæreticorum principio. Quia homo justificatus obligatur præceptis tam divinis, quam humanis etiam gravibus, quæ sub mortali obligant, ergo potest illa implere, ergo illa saltem opera quibus implenda sunt, justa, & necessaria sunt ad gratiam conservandam. Secunda consequentia certissima est, quia obligatus talibus præceptis, si vel unum non impleat, peccat mortaliter, & consequenter gratiam amittit juxta illud: *Qui in uno offendit, factus est omnium reus.* Jacob.2. & illud 1.Joan.3. *Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ejus in eo manet, & non potest peccare quoniam ex Deo natus est*, utique unum cum alio componendo, quia non potest peccare, & semen divinum, quod est gratia, retinere, & communis est expositio Augustini, & cæterorum. Prima vero consequentia evidens etiam est, & consequens in ea illatum tertium erroneum fundamentum, quod præceptorum observatio iustis impossibilis sit, destruit. Sicut etiam illud damnavit Concil.Trid.sess.6.c.11.& can.6.22. & 15.anathematizando eos, qui Deum impossibilia præcipere, vel quod proinde est, justis impossibilem esse observationem mandatorum affirmant.

2. Fundamentum hæreticorum destruitur etiam a contrario. Probatur consequentia.

14 Nam in primis contraria veritas expresse traditur in Scriptura, ut idem Concilium ostendit ex verbis Christi Matt.11. *jugum meum suave est, & onus meum leve*, utique ratione dilectionis, ut ait Gregor.lib.5.in 1.Reg.c.2. Estque consonum aliis Christi verbis Joan.14. *Qui diligit me, sermonem meum servabit.* Quibus consentanea sunt verba David Ps. 118. *Viam mandato-*

1. Ex sacra pagina.

to-

torum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum. Item ex verbis 1.Jo.5. *Mandata ejus gravia non sunt,* quod multo minus est quam impossibile, nam præcepta impossibilia potius importabilia, quam gravia dicenda essent. Non sunt autem gravia, quia charitas illa facit suavia, ut dixit Aug.de Natur.& grat.c.69. Quod insinuavit idem Joan. ibid. dicens. *Hæc est charitas Dei, ut mandata ejus custodiamus.* Secundo Patres sæpe docent, impium esse cogitare, Deum impossibilia præcipere, Basil.homil.3.in illud: *Attende tibi,* non longe à principio, Cyril.l.3.contr. Julian. ante medium, loquens in speciali de præcepto a Christo renovato: *Non concupisces.* Matt.5. & inducens optime illud Pauli ad Rom.8. *Quod impossibile erat lege, in quo infirmabatur per carnem: Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum.* Et ideo cum in fine c.7. dixisset: *Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati,* infert in initio cap.8. *Nihil ergo damnationis nunc est in his qui sunt in Christo JESU, qui non secundum carnem ambulant.* Quibus verbis evidenter constat, fomitis concupiscentiam non impedire, quominus justi legem Dei sine ullo peccato, præsertim damnabili, impleant. Eamdem doctrinam optime prosequitur Chrys. homilia 8. de Pœnit.a medio, & Hieronym.Dialog.3.contra Pelag.& in cap.5.Matth.& nomine ejus in tomo 9.Epist. 17. ad Damas.de expositione symboli dicitur, tam eos errare, qui cum Manichæo dicunt, hominem peccatum vitare non posse, quam illos, qui cum Joviniano hominem non posse peccare asserunt. Item August. libr.de Natur.& grat.c.43.& 69. & de Grat.& lib. arb. cap.16.& lib.3.contr. duas epistol.Pelag. capit.5. ubi respondendo Pelagianis Lutheranorum calumnias ostendit, ac evertit, & libro 2.de Peccator. merit. & remiss.c.3.& 6.& serm 61.& 191.de Tempor. Solent autem hæretici contra hæc testimonia Augustini alia ejusdem objicere, in quibus negat posse hominem in hac vita sine peccato vivere, ut lib.1.contr. duas epist.Pelag.c.14.& lib.de Perfect.justit.& sæpe alias, ut vidimus in lib.8.Sed hæc alia quæstio longe diversa est. Nam aliud est loqui de singulis actibus, aliud de toto vitæ discursu. Dari enim potest gratia, & facultas ad servanda præcepta, per quam non evitentur cum effectu peccata per totam vitam, licet in multis actibus caveantur, ut in lib.1.late dictum est de peccatis mortalibus & de venialibus in lib.8. & circa donum perseverantiæ in discursu hujus libri amplius explicabitur.

3. Ex triplici ratione.

15. Tertio est etiam hoc ratione evidens, primo quia de ratione legis est, ut sit de re possibili, quia quod impossibile est, non cadit sub libertatem, quod autem non cadit sub libertatem, nec sub legem cadere potest, ut ostendi lib.1.de Legib.cap.9.a num.15. Secundo quicquid per legem Dei præcipitur, per gratiam Dei, quæ nemini denegatur, est possibile. Quod significavit Christus Marc. 9. *Omnia possibilia sunt credenti,* &, *Quæ impossibilia sunt apud homines, possibilia sunt apud Deum.* Luc.18. Unde ajebat Paulus ad Philippens.4. *Omnia possum in eo qui me confortat.* Et supra lib.2. latissime ostensum est, per gratiam posse hominem servare mandata, quæ non potest per solum liberum arbitrium, & de præceptis supernaturalibus idem late ostensum est toto libr.2.& in tribus sequentibus de Auxiliis. Tertia ratio sumi potest ex efficacia redemptionis Christi, mortuus enim est, *ut justificatio legis impleretur in nobis,* ut ex ad Roma.8.allegavimus, & *ut dissolvat opera diaboli.* 1.Joan.3.Ergo in virtute gratiæ, quam ex illo habeamus, possumus implere legem, bene operando. Unde Exechiel.36.promittit Deus per Christum: *Faciam, ut in præceptis meis ambuletis.*

Confirmatur idē institutū ex orationis efficacia,

16. Quarto potest idem probari ex efficacia orationis, quæ semper esse debet de re possibili, docemur autem ab ipso Christo petere a Deo, ut ejus voluntatem faciamus: *Fiat voluntas tua,* & Paulus orabat Deum pro Corinthiis, *ne quid male facerent.* 2. Cor. 13.& David sæpe: *Inclina cor meum in testimonia tua,* &, *Fiat cor meum immaculatum in justificationibus tuis ut non confundar,* & *Gressus meos dirige, & non dominetur mei omnis injustitia,* & similia multa, quæ in dicto Ps.118.repetuntur. Quæ sæpe facta esse, & impleta ibidem sæpius affirmatur. Sicut in aliis Scripturæ locis de multis dicitur, toto corde Deum esse sequutos, & illius legem servasse sine querela, vel sine crimine. Tandem frustra fingunt hæretici impossibilitatem in præcepto, quia vel præceptum hanc impossibilitatem facit, vel supponit, neutrum dici potest. Non quidem hoc posterius, quia voluntas est libera, & si quid habet difficultatis, vel impossibilitatis, iuvatur gratia, & totum hoc supponitur ad præceptum. Neque etiam prius, quia præceptum non immutat naturam actus præcepti, nec addit illi difficultatem, nedum impossibilitatem, sed tantum obligationem. Et quod de fomite dicitur, frivolum est, quia fomes non impedit dilectionem Dei super omnia ex gratia Dei, ita ut cor non sit divisum, sed solum Deum pro fine ultimo habeat, quem ita rebus aliis præferat, ut paratum sit propter nullam rem creatam ab illo averti. Amare autem integra iustitia, aut habere illam, neque nunc præcipitur, neque fuit unquam præceptum nisi quatenus in statu iustitiæ originalis positum est præceptum cum comminatione amittendi illam, si homo illud transgrederetur. Et simili modo nunc non est datum præceptum carendi motibus naturalibus concupiscentiæ, quia neque illi involuntarii peccata sunt, neque præceptum non concupiscendi illum habet sensum, ut nec motus primi concupiscentiæ patiamur, sed illum: *Post concupiscentias tuas ne eas,* ut August. sæpe exponit, & in aliis locis tractatur.

Denique dilemma rem conficit.

17. Ex his ergo concluditur primum antecedens in hoc discursu assumptum, per quod secundum erroneum principium hæreticorum reprobatur, nam contrarium dogma, scilicet, iustos in lege gratiæ præceptis obligari ex dictis convincitur, illudque definit Concilium Trident.sess.6.eodem cap.11.& can.19.20. & 21. Et posset eodem modo testimoniis Scripturæ, Patrum, & ratione convinci, quia tamen id egi in tomo de Legib.lib.1.cap.18. & 19. ubi & fundamentis hæreticorum satisfeci, hoc loco repetendum non censui. Solum superest advertendum, eosdem hæreticos Novatores fortasse, vel ipso naturæ lumine, vel allegatis Scripturæ testimoniis convictos, vel certe quod eos puderet tam impium dogma Deo tribuere, quod miserit Christum, ut peccandi licentiam hominibus tribueret, resipuisse aliquo modo, & tandem esse necessaria ad salutem, non tamen propter gratiam, vel gloriam obtinendam, sed ut fructus fidei, quibus gratos se ostendant. Ita referunt Stapleton. lib.8. de Justificat.cap.2. & Valent.tom.2.disp.7.q.6.punct. 4. & late impugnant, quia nec consequenter loqui possunt, nec vere. Primum facile patet, quia si opera necessaria sunt, quocunque tandem titulo necessaria sint, debet in illo titulo intervenire obligatio præcepti: quia sine illo non potest intelligi necessitas illa, quæ moralis est; at observatio præceptorum necessaria est ad salutem, ut evidenter probant testimonia adducta, & illud 1.Cor.9. *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.* Et illud Matt.7. *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei,* cum similibus. Denique quacunque ratione opera sint necessaria ad gratiam, vel gloriam verissime dicitur, quod si non fiant, nec gratia, nec gloria obtinebitur; ergo non possunt non esse necessaria, ut conducentia aliquo modo ad gratiam conservandam, saltem ut conditio, sine qua non. Unde facile ostenditur altera pars, scilicet, falsum esse, opera non esse necessaria ut conducentia ad gratiam, & gloriam, nam de prima gratia jam ostensum est in l.8.esse ad illam necessaria opera ut causæ, & dispositiones illius, & de secunda gratia, & gloria infra ostendemus esse necessaria per modum meriti, atque ita dici possunt necessaria, ut dispositiones sine quibus aliquando non conservabitur gratia. Unde est illud 2.Petri 1. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.*

2. Hæreticorum fundamentum reiicitur.

Ultimum fundamentum evertitur.

18. Ultimo argumentari possumus ex destructione ulti-

ultimi fundamenti: nam differentia illa inter novum, & vetus testamentum falsissima est. Nam sicut in veteri testamento promissiones fiebant sub conditione operum, ita & in novo. Imo si promissiones veteris testamenti considerentur, ut erant de bonis temporalibus, ac caducis sub conditione observandi carnalem legem: illæ erant figuræ promissionum spiritualium bonorum, quæ in lege gratiæ fiunt sub conditione servandi spiritualem legem; imo etiam in ipsa lege veteri sub illius litera continebant easdem æternas promissiones sub conditione spiritualiter, & per fidem, ac gratiam eandem veterem legem observandi, ut late declaravi lib. 9. de Legib. cap. 6. a. n. 17. & in lib. 10. cap. 5. Ostendi, in lege nova multa bona spiritualia sub conditione operum promitti. Specialiter vero de statu, seu conservatione gratiæ, & charitatis id ostenditur manifeste ex verbis Christi Joan. 14. *Siquis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus &c.* Et cap. 15. *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea.* Et Luc. 13. *Si pænitentiam non egeritis, peribitis.* Et Pauli Roman. 8. *Si tamen compatimur, ut & conglorificemur.* Imo ad Hebr. 6. idem Paulus exemplo præcedentium justorum fideles ad observationem mandatorum excitat: *Ut non segnes efficiamini* (inquit) *verum imitatores eorum, qui fide, & patientia hæreditabunt promissiones.* Quod autem præcipue de spirituali promissione loquatur, patet ex capit. 10. ubi ait: *Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes reportetis promissiones* quod toto cap. 11. prosequitur. Denique omnes promissiones gloriæ, quæ in novo testamento non fidei, sed operibus fiunt, illam conditionem virtualiter includunt ut Matth. 5. *Beati, qui esuriunt justitiam, &c. Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt.* Est ergo manifestum, etiam in lege nova promissiones gloriæ, & consequenter gratiæ, seu consecutionis ejus fieri sub conditione implendi voluntatem Dei, quæ per bona opera impletur, ac subinde ad gratiæ conservationem bona opera esse necessaria.

CAPUT II.

Quid sit ad gratiæ conservationem ex parte Dei necessarium?

Gratia quoad conservationem pendet physice a solo Deo.

Supposita distinctione supra data de duplici dependentia physica, & morali. De priori certum in primis est, gratiam habitualem pendere in conservari physice a Deo, & ab actuali influxu ejus. Hanc enim dependentiam habet eo ipso, quod forma creata est, ut ex generali doctrina 1. partis, ac Metaphysicæ & ex dictis supra de auxiliis manifestum est. Deinde est certum, gratiam habitualem a solo Deo hujusmodi dependentiam habere, quia sicut solus ipse illam infundit, seu producit, ita etiam solus illam conservat, ut ex dictis in lib. 8. planum est. Et ex principiis Metaphysicæ sequitur consequenter, quia effectus pendens in fieri a sola excellentiori causa, non potest ab inferioribus in esse, seu conservari, per se pendere. Denique supponimus, Deum ex parte sua nemini habenti gratiam habitualem, ejus physicam conservationem denegare, si ipsemet illam a se non abiiciat: tum quia etiam generaliter Deus ex parte sua, quod semel fecit, semper conservat, nisi aliæ causæ corruptionis intercedant; tum etiam quia specialiter dona Dei, præsertim gratiæ sunt sine pœnitentia. Unde etiam in hoc verum est, quod Deus neminem deserit, nisi prius ab ipso deseratur.

In suo esse nullam aliam habet physicam dependentiam.

2. His ergo positis, quoad physicam dependentiam, certum est, nullo influxu physico, ac per se attingente gratiam ipsam uti Deum ad ejusdem gratiæ conservationem, quia nec necessarius est, nec ulla probabilis causa, vel ratio illius cogitari potest, ac proinde non habere gratiam aliam physicam, & per se dependentiam in suo esse: superest vero inquirendum de morali. Nam quia gratia in sua conservatione moraliter pendet a bonis operibus hominis justi, & hæc ipsa opera a Dei influxu pendent, ideo ratione talium operum dici etiam potest gratia pendere a Deo moraliter in suo esse, seu conservari. Sed in hoc etiam advertendum est, opera ipsa bona, sine quibus gratia non conservatur, & physice, & moraliter pendere a Deo, ut in l. 3. tractando de auxiliis declaratum est. Nam in primis talia opera pendent a Deo & per se, & physice, & immediate tanquam a prima causa concurrente cum secunda ad omnem ejus operationem, & per accidens, ac mediate, quatenus dat, & conservat virtutem physice elicientem, seu operantem tales actiones. Nam illa efficientia Dei fit per se, & immediate respectu facultatis, quam præbet, seu habitus, quem infundit, respectu operis est mediata, & suo modo per accidens, multoque magis remota est, respectu conservationis, & ideo respectu illius dici potest moralis, nam illa causa, quæ physice est per accidens, moraliter est per se, præsertim quando id, quod immediate producit, solum moraliter concurrit ad remotum effectum, ut ad gratiam conservandam opera concurrunt, ut visum est. Neque de hoc modo concurrendi Dei ad gratiæ conservationem, sive respectu illius dicatur moralis, sive physicus remotus, aliquid in præsenti addendum occurrit his, quæ de auxiliis gratiæ in superioribus disputata sunt. Solum adnotabo, hoc modo pendere gratiam a Deo non solum ut supernaturaliter influente, sed etiam ut concurrente cum homine generali concursu, seu influxu, etiam ordinis naturalis, quia gratia non solum pendet in sua conservatione ab actibus supernaturalibus, & per se infusis, sed etiam a multis actibus, quibus naturalia præcepta servantur, & contraria peccata vitantur; nam hoc etiam necessarium est, ut gratia conserveretur.

3. Deinde quia ipsa opera bona, quibus gratia moraliter conservatur, ab speciali Dei auxilio moraliter pendent, unde speciale dubium oritur, an homo justus ultra concursum, & auxilia generaliter debita, & connaturalia ipsi gratiæ, indigeat speciali Dei auxilio ad gratiam conservendam. Quam quæstionem attigimus supra lib. 2. capit. ult. & illam breviter expedivimus, pleniorem autem illius discussionem in hunc locum, tanquam magis proprium, remisimus. Videtur ergo habitualis gratia per se spectata esse sufficiens principium suæ conservationis, quia cum sit de se perpetua, & excellens divinæ naturæ participatio, dat vires ad omnes actus virtutum omnium perficiendos, ergo cum solo generali concursu, & communi providentia ordinis gratiæ, est sufficiens principium omnium operum, quæ ad suam conservationem sibi necessaria sunt. Et confirmatur quia hoc nullo modo accedit ad errorem Pelagii, ille enim asserebat, hominem lapsum non indigere sanitate gratiæ, ut sine peccato vivat, ratio autem facta solum suadet, hominem jam sanatum per gratiam non indigere alia speciali gratia, quæ in illa non contineatur: quod videtur potius conforme definitionibus contra Pelagium: nam in Concilio Milevitan. capit. 3. definitur, gratiam, qua justificamur per Christum, non solum ad remissionem peccatorum, sed etiam in adjutorium, ne committantur, valere, confert autem hoc adiutorium, sanando naturam, quæ infirma erat, & consequenter dando potestatem constanter bene operandi, quia opposita impotentia solum ex infirmitate naturæ oriebatur; ergo ablata infirmitate per gratiam sanantem, aufertur illa impotentia, non per naturam, sed per gratiam. Hoc ergo modo non natura, sed gratia, ejusque efficacia commendatur, ac subinde non est, cur de hac veritate dubitetur.

Jam arguitur pro parte neg.

1. ratio.

4. Secundo principaliter argumentor, quia homo justus potest sine auxilio speciali per vim tantum habitualis gratiæ cum generali auxilio omnia, & singula præcepta, etiam supernaturalia servare, ergo per eamdem potest in gratia diu perseverare. Antecedens supponitur ex dictis in lib. 3. cap. 8. & 9. Consequentia vero probatur in primis vulgari argumento, quod a singulis divisim sumptis, & non simul sed successive occurrentibus fieri solet, & in actibus sufficientibus ad vitanda peccata mortalia, & in homine justificato videtur magnam vim habere, quia hæc peccata non committuntur sine sufficienti advertentia, & liber-

2. ratio.

bertate voluntatis, quæ per fidem vivam multum confortatur, & iuvatur, & ideo Petrus monet fideles, ut resistant fortes in fide, & Paulus, ut assumant scutum fidei, ergo si iustus velit vigilare per fidem, poterit, sicut singula, ita etiam omnia præcepta servare, ac tentationes per virtutem gratiæ vincere, sine alio specialiori auxilio. Secundo probatur eadem consequentia, quia si non posset, maxime propter fomitem, at hoc non obstat, tum quia efficacior est propensio, & virtus gratiæ, quam fomitis, tum etiam quia potentior est gratia Christi, quam iustitia originalis, iuxta verbum Christi: *Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant*. Ergo si iustitia originalis tollebat fomitem, multo magis poterit gratia Christi superare fomitem, licet illum non tollat. Tandem suadetur eadem illatio, quia alias non omnes iusti de facto possent totam legem servare, omniaque peccata collective vitare, quod dici non potest, ut infra videbimus. Sequela patet, quia non omnes iusti recipiunt auxilia extraordinaria & specialia, sed ea tantum, quæ statui gratiæ debentur, ergo si gratia habitualis cum his solis auxiliis non est potens ad totam collectionem, non omnes iusti dictam potestatem habent.

Resolvitur pars affirmativa.

5. Nihilominus contraria sententia omnino vera est, prius vero, quam illam proponamus, & confirmemus, duos terminos explicare necesse est. Primum est perseverantiæ nomen, nam conservatio gratiæ, de qua loquimur, cum perseverantia coincidit, ut videbimus. Præmittit autem D. Thomas dicta qu. 109. art. 10. distinctionem perseverantiæ, quam tripliciter accipi dicit, primo pro habitu, quo resistit homo tristitiæ, quæ in bene operando occurrit secundo pro habitu eliciente propositum bene operandi usque ad finem: tertio pro continua, & successiva operatione boni. Ex his autem tribus significationibus hæc sola tertia ad præsens spectat: nam de perseverantia duobus primis modis accepta difficultas est, an sit habitus aliquis ab aliis virtutibus distinctus, vel sit tantum generalis conditio, vel munus cuiuscumque virtutis in statu inchoationis, vel perfectionis constitutæ, de quo tractatur 2.2. qu. 137. & in 3. d. 36. utcumque tamen sit, cum perseverantia utroque illo modo solum sit habitus, eo modo, quo in supernaturali ordine esse potuerit, ad gratiam habitualem pertinebit, & consequenter ante conservationem diuturnam gratiæ præexistet: sola ergo perseverantia, quæ in duratione, seu permanentia consistit, præsenti inservit instituto. In hac vero possunt tres gradus distingui ex Augustin. libr. de Dono persever. capit. 1. Unus gradus est illius perseverantiæ, quam temporalem vocare possumus, quia usque ad finem vitæ non pervenit, est autem de illius ratione, ut diuturno tempore, & moraliter considerabili perseveret. Nemo enim dicetur simpliciter perseverasse, vel ad tempus, si tantum brevissimo tempore gratiam habuit, & statim illam amisit, quia illa gratia non est stabilis, sed quasi transitoria, nec duratio illa est moralis, sed physice quasi necessaria. At vero quando aliquis diu gratiam conservat in adulta ætate, dicitur aliquo modo moraliter perseverasse, non tamen simpliciter, sed secundum quid, si postea gratiam amittat. Perseverantia vero, quæ usque ad intrinsecum mortis terminum pervenit, dicitur, teste Augustino, perseverantia simpliciter, & finalis, & perfecta, quia illa est, quæ coronat iuxta Christi verbum: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Hæc autem dupliciter contingit, uno modo, ut & in hac vita præcedat diuturna perseverantia, & perveniat usque ad mortem, & fiat æterna, & hæc est perfectissima, & (ut ita dicam) perseverantia antonomastice. Alio vero modo contingit, ut duratio in gratia pro tempore hujus vitæ brevissima sit, tamen in eo brevi tempore perveniat usque ad mortem, & finalis fiat, ut contingit in puero, vel in peccatore, qui in articulo mortis baptizatur, vel absolvitur, & statim moritur. Et hæc quidem respectu temporis hujus vitæ valde imperfecta, & vix mereri perseverantiæ nomen videtur, tamen respectu æternitatis perfectissima est, & ideo absolute vocari solet perseverantia finalis. Hic ergo præcipue agimus de perseverantia ex utraque parte perfecta, extendi vero quæstio debet ad primam perseverantiam temporalem, quid vero de ultima, seu tertia perseverantia dicendum sit, explicabimus melius in sequentibus.

6. Secundus terminus explicandus est, *Auxilium speciale*, potest enim duobus modis accipi. Primo ut distinguitur ab auxilio generali naturalis concursus, & comprehendit quodlibet auxilium gratiæ, & non debitum naturæ, & in hoc sensu manifestum est, tale auxilium necessarium esse ad conservationem gratiæ etiam brevissimam, vel quia ipsa gratia conservari non potest sine supernaturali influxu Dei, vel quia homo iustus operari non potest sine concursu, & excitatione Dei eiusdem ordinis, & ideo quatenus per suam operationem conservare illam debet, huiusmodi saltem auxilio speciali indiget. Et sic dixit Aug. lib. de Natur. & grat. c. 26. *Sicut oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adiutus, non potest cernere, ita homo perfectissime justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitius adiuvetur, recte non potest vivere*. Secundo modo accipitur auxilium speciale intra ipsum ordinem gratiæ, & comparatione facta ad commune auxilium quasi intrinsece debitum ipsi gratiæ in illo ordine, & in hoc etiam sensu in præsenti loquimur.

Speciale auxilium explicatur, & dupliciter accipitur.

7. Dicimus ergo; ad conservandam iustitiam diu, & præsertim usque ad finem vitæ, id est, ut homo possit, postquam est iustus, non cadere a iustitia, necessarium illi est speciale auxilium divinum. Ita docet D. Thom. q. 109. ar. 9. & 10. ubi peculiarem Dei protectionem requirit, cuius rationem infra videbimus. Probatur ergo prius ex Scriptura, Ps. 126. *Nisi Dominus ædificaverit domum*, &, *Nisi Dominus custodierit civitatem frustra vigilat, qui custodit eam*: quæ verba de spirituali gratiæ ædificio, & custodia multi Patres intelligunt. Hilarius ibi late, & optime Cyrillus Alexandrin. lib. 11. in Joan. cap. 21. Ambros. lib. de Paradis. cap. 4. & melius lib. 2. in Luc. parum a principio. Item August. in enarrat. ejusdem Psalmi, & serm. 29. de Verb. Domini c. 7. & expendunt, non esse minus necessarium auxilium protectionis Dei ad custodiendam gratiam, quam ad comparandam illam. Unde Paulus 1. ad Corinth. 1. inquit: *Qui & confirmavit nos usque in finem sine crimine*. Est ergo hoc proprium opus Dei. Et ideo ad Philip. 1. dicit: *Confidimus hoc ipsum, quia qui cepit in nobis opus bonum, ipse perficiet usque in diem Christi Jesu* & 1. Petri 5. *Deus omnis gratiæ ipse perficiet, confirmabit solidabitque*. Quæ verba omnia perseverantiam significant, & similia sunt frequentia in Scriptura. Quæ plurimum iuvantur illis testimoniis, in quibus docemur, necessariam esse iustis orationem, ut possint in iustitia perseverare: nam ideo Dominus in oratione Dominica hanc petitionem inter alias posuit: *Et ne nos inducas in tentationem*, ut exposuit Cyprianus in expositione orationis Dominicæ, & expendit Augustinus lib. de Bono persever. in principio. Neque solum verbo, sed etiam exemplo hoc docuit Christus Joan. 17. orans pro suis discipulis iam iustificatis, & simul pro omnibus, *Pater serva eos*, ut Cyrillus, & Chrysost. animadvertunt. Est autem frequens argumentandi modus in Conciliis, & Patribus ex necessitate orationis colligere necessitatem specialis auxilii, & gratiæ, de quo multa in superioribus dicta sunt.

Assertio.

Probatur 1. ex sacræ paginæ testimoniis.

8 Secundo traditur hæc veritas in Concilio Arausicano, nam in can. 9. sic dicitur: *Divini est muneris cum & recte cogitamus, & pedes nostros ab injustitia, & falsitate tenemus*, & in can. 10. *Adiutorium Dei etiam renatis, & sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare*. In qua disiunctione expendo non solum ad perseverandum usque in finem, sed ad permanendum diu in bono esse hoc auxilium necessarium. Item cap. 19. *Natura humana etiamsi in illa integritate, in qua est condita, permaneret nullo modo se ipsam, creatore non adjuvante, servaret. Unde cum sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine gratia Dei poterit reparare, quod perdidit*. Et cap. 25. *Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per* ba-

2. ex auctoritate Conciliorum.

baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante, & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere; & infra dicit, divini esse muneris, quod *post baptismum cum ipsius adiutorio, ea, quæ sibi sunt placita, implere possimus.* Eandem doctrinam tradit Concilium Trident. sess. 6. c. 11. ubi de justificatis loquens dicit, posse cum divino auxilio servare mandata. Et cap. 13. ad perseverandum speciale donum Spiritus Sancti requirit, sine Dei gratia negat, posse justos victoriam reportare. Idemque de perseverantia definit can. 22. Unde loquendo de perseverantia includendo in ea terminum vitæ, non videtur dubium, quin assertio posita sit expresse definita. At vero si assertio intelligatur de diuturna conservatione gratiæ non includendo perseverantiam usque ad finem, licet sit de fide non fieri sine auxiliis gratiæ, attamen quod illa auxilia debeant esse specialiora, & majora, quam gratiæ habituali debeantur, seu quasi connaturalia sint, non est tam clare definitum, licet sit satis certum, & prædictis definitionibus satis consentaneum.

9. ex Pontificum, Patrumq; testimoniis

9. Tertio accedunt Pontificum, & Patrum testimonia. Nam Cœlestinus Papa in sua epistola ad Gallos cap. 6. *Neminem etiam baptismatis gratia renovatum*, ait, *idoneum esse ad superandas diaboli insidias, & evincendas carnis concupiscentias, nisi per quotidianum adiutorium Dei perseverantia bonæ conversationis acceperit.* Ubi non de perseverantia tantum usque ad mortem, sed etiam in conversatione vitæ loquitur, & allegat Innocent. epist. 25. Eidemque sententiæ consentit Augustinus, ex cujus doctrina fere omnes citatæ sententiæ desumptæ sunt, ut videre licet in sentent. 22. apud Prosperum, quæ canonem 9. Arausicanum continet, & epist. 106. unde cap. 19. sumpsit idem Concilium. Item ex lib. de Grat. & lib arb. cap. 6. ubi ait, necessarium esse homini, *etiamsi fuerit justificatus ex fide, ut ambulet cum illo gratia, & incumbat super ipsam ne cadat*, quod optimis Scripturæ testimoniis confirmat. Similia habet Augustin. lib. de Corrept. & grat. cap. 6. docet etiam Hieronymus Dialog. 3. contra Pelag. Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. alias 9. & in id Ps. 118. *Cogitavi vias meas.* Itemque Cyrillus loco citato, Greg. 25. Moral. cap. 28. & alia statim referam.

10. Eiusdem ex ratione.

10. Quarto probatur ratione, quæ fundari etiam potest in illo Pauli 2. ad Corint. 4. *Habemus thesaurum in vasis fictilibus, ut sublimitas sit virtutis Dei*, & clarius ex illo ad Roman. 7. *Sentio aliam legem in membris meis*, & statim: *Quis me liberabit a corpore mortis hujus? gratia Dei per Jesum Christum.* Nam Paulus etiam de homine justificato loquitur. Unde licet gratia ex se sit magnæ virtutis, & potens ad vincendum omne peccatum, tamen in nobis propter fomitem, & corruptionem corporis, & alias occasiones, & tentationes, quibus subjecti sumus, habet statum quendam valde infirmum, & corruptibilem, & ideo non sufficit sola intrinseca virtus ejus, nisi Deus hominem specialiter dirigat, & custodiat. Et hac ratione utitur D. Th. dicto ar. 9. eamque expendit Hieron. tractans dictum locum Pauli in epist. ad Ctesiphontem. Eamdemque confirmat Augustinus in illa differentia, quam lib. de Correpr. & grat. cap. 11. & 12. constituit inter Adamum, & nos: nam ille quia cum gratia recepit integritatem naturæ, poterat per solam habitualem gratiam cum ordinario concursu perseverare, in nobis autem licet gratia sanet naturam, relinquit fomitem, ratione cujus ipsamet gratia indiget speciali protectione. Atque ad hoc etiam confirmandum valent, quæ supra diximus de necessitate gratiæ ad conservandam legem naturalem, præsertim collective, & ad vincendas graves tentationes: nam illa revera æque probant de homine iustificato. Quia habitus gratiæ, nisi a Deo excitentur, & dirigantur, parum auxilii conferunt ad vincendas difficultates, præsertim contra legem naturalem. Denique ratio facta de necessitate orationis hoc etiam persuadet: nam hoc est, quod frequenter orat David: *Dirige gressus meos in semitis tuis ut non moveantur vestigia mea* quod sæpe repetit Ps. 118 & in aliis multis, oratio autem est indicium necessitatis, ut dixi, & Augustinus sæpe docet, & magis in sequenti capite declarabitur.

Ad 1 rationem partis cōtrariç.

11. Ad primam ergo rationem in contrarium in principio positam, admittimus, quod verissimum est, gratiam justificantem non solum auferre peccatum, sed etiam adiuvare hominem iustum ad cavenda peccata, & consequenter ad sui ipsius conservationem; nihilominus vero dicimus, hoc iuvamen prout est a sola gratia habituali cum concursu sibi debito, licet de se sit sufficiens, quantum est ex parte ipsius gratiæ, ad perseverantiam, seu diuturnam eiusdem gratiæ conservationem, nihilominus ex parte subiecti in homine lapso non sufficere, nisi ipsamet gratia amplius iuvetur per specialem Dei protectionem. Dixi autem, *quantum est ex parte gratiæ habitualis, &c.* quia si per gratiam iustificationis intelligamus omnia auxilia, quæ homini justificato tribuuntur, sic gratia justificationis potens est ad conservationem gratiæ habitualis, ut notavit Vega lib. 12. in Trident. cap. 22. & capite sequenti dicemus.

Ad confirmationem.

Ad confirmationem autem quæ in priori sensu de gratia habituali procedit, quatenus sanat animam, & infirmitatem naturæ, dicendum est, sanare naturæ infirmitatem quasi substantialem, excludendo culpam, quæ est maxima ægritudo, vel potius mors animæ, & consequenter etiam sanare illam quoad restitutionem virium internarum ad actus gratiæ, & supernaturales efficiendos, restituendo virtutes omnes infusas, quæ per peccatum amissæ fuerant, non tamen sanare animam quoad debilitatem, quæ ex parte fomitis est in persona ad utendum strenue, & constanter illis supernaturalibus viribus, & ex hac parte necessarium esse speciale auxilium ad conservandam ipsam gratiam per constantem, & suo modo continuam boni necessarii operationem. Et in hoc est magna differentia inter gratiam, & originalem iustitiam, nam gratia in hoc statu non tollit fomitem, quem iustitia originalis auferebat. Eo vel maxime, quod iustitia originalis includebat, vel supponebat gratiam ejusdem virtutis, & excellentiæ secundum speciem cum gratia, quæ nunc iustis datur, & addebat speciale donum integrans naturam quod nunc non datur, & ideo mirum non est, quod nunc majus auxilium sit necessarium ad perseverandi potestatem. Neque refert, quod nunc fortasse major gratia habitualis detur iustis, quam daretur in statu innocentiæ, nam præterquam quod id incertum est, vel falsum, vel saltem quod utrumque possit in diversis personis, & in distinctis iustificationibus contingere, illo dato, excessus ille solum esse potest in intensione habituum gratiæ, quæ nunquam tollet fomitem in hac vita, sicut iustitia originalis auferebat, & ideo ad sui conservationem in homine lapso semper specialiori auxilio indiget.

Ad 2 rationem.

12. Circa secundum argumentum quidam negant antecedens, putant enim hominem iustum non solum ad omnia opera supernaturalia collective, sed etiam ad singula efficienda indigere speciali auxilio, ita ut sine illo nullum actum supernaturalem efficere possit. Ita contendit quidam modernus scriptor, qui solum Bellarminum in suam sententiam citat lib. 6. de Lib. arb. c. ult. Existimat vero efficaciter ex Patribus probari, & esse D. Tho. sententiam in 1. 2. qu. 109. art. 9. licet fateatur, & esse contra graviores Theologos, & non posse satis probabili ratione fundari.

Pet. Lorca disp. 13. de grat. mem. 2 solut.

Hæc vero sententia intellecta de proprio auxilio speciali in ordine gratiæ, ut vocem supra explicuimus, falsa sine dubio est. Vel igitur loquimur de auxilio speciali, ut distinguitur a naturali concursu generali, & de omni auxilio supernaturali dicitur, etiam si sit debitum, seu connaturale gratiæ. Sic quidem verum est, ad singulos actus supernaturales esse auxilium speciale necessarium, nos autem in argumento non ita loquimur, sed in sensu, quem explicuimus. Quod si dictus auctor in illo sensu loquutus est, falso dicit, illam esse contra graves Theologos, vel non posse efficaci ratione probari, vel etiam non esse hæreticam, quia sine dubio negare necessitatem actualis auxilii Dei ad opera supernaturalia, etiam respectu hominis iusti, seu gratiæ supernaturalis, omnino falsum, seu contra fidem est, ut patet ex di-

ctis

ctis supra lib. 3. Unde non est dubium, quin loquatur Reiicitur. de auxilio speciali in rigore, id est, quod non solum gratiæ auxilium, & supernaturale sit, sed etiam in illo ordine speciale, seu majus, quam ordinarie, & ex vi habitus gratiæ debeatur. Et ita falsa est sententia, quia inprimis nulla ratione fulcitur, ut idem Theologus fatetur. Nam si homo lapsus per facultatem naturalem liberi arbitrii cum generali concursu naturæ potest aliquid boni moralis facere sine auxilio gratiæ, ut idem fatetur, & lib. 1. late ostendimus, cur idem homo informatus gratia, & facultatibus ejus non poterit cum generali auxilio gratiæ aliquid boni supernaturalis facere sine majori aliquo ejusdem ordinis auxilio? Nam est eadem proportio quoad intrinsecas vires, & difficultatem, quæ ex fomite nascitur, sicut in operibus naturalibus non semper, & in singulis occurrit, ita neque in supernaturalibus. Quam rationem eludere conatur fingendo majora esse impedimenta in operibus supernaturalibus, & dæmonem illa magis insectari, quod & gratis dictum est, & non satisfacit, quia illa eadem accidentaria difficultas, qualiscunque illa sit, in supernaturalibus actibus, non semper, & in singulis actibus, & momentis occurrit.

13. Deinde illa sententia nullum habet fundamen- Opinio præfacta Patribus adversatur. tum in Patribus, nam cum ad singulas actiones supernaturales auxilia gratiæ requirantur, generatim loquuntur de auxiliis gratiæ, sive in illo ordine communia sint, sive specialia. Et e converso cum loquuntur de speciali protectione iustorum, dicunt esse necessariam ad conservandam sanctitatem, & ad non cadendum, non vero ad singulos actus. Neque etiam in D. Thoma habet illa sententia fundamentum, nam in illo art. 9. qu. 109. duo quæsivit D. Thomas in illo argumento, scilicet, an homo iustificatus possit *operari bonum*, & *vitare malum* absque auxilio gratiæ, & ad utrumque docet esse auxilium gratiæ necessarium. Quia vero illud prius, scilicet *operari bonum*, non solum fit collectione operum, sed etiam per singula opera, ideo generalem rationem adducit ad eam partem probandam, quia nulla res creata potest in actum prodire, nisi cum proportionato auxilio Dei, & ideo non potest iustus per habitus gratiæ aliquid proportionatum illis sine auxilio gratiæ facere. Quæ ratio probat de auxilio gratiæ generali, non de speciali. Vitare autem peccatum absolute sumptum non fit uno tantum, vel alio opere, sed continuatione operum bonorum, & ideo ad probandum, non posse hoc fieri ab homine iustificato, sine speciali Dei auxilio, & protectione, rationem specialem adducit sumptam ex difficultate, quæ ex fomite, & corruptione naturæ oritur, quam nos jam explicuimus, & probat quidem optime de perseverantia, non tamen de singulis actibus. Et ita intellexerunt D. Thomam Caietanus ibi, Medin. & Valent. Estque communissima sententia, ut ex supra tractatis lib. 3. c. 8. & 9. manifestum est. Nec Bellarminus recte in contrarium allegatur. Quia potius in illa assertione 13. hanc sententiam docet expresse, ut in dicto c. 8. allegavi, solumque addit postea, in aliquibus occasionibus, & gravioribus operibus supernaturalibus esse necessarium speciale auxilium, etiam homini iustificato ad aliqua determinata opera, quod verissimum est, sed inde non licet inferre, esse tale auxilium necessarium ad omnia, & singula opera. Addit etiam Bellarminus esse necessariam gratiam adjuvantem ad operandum, at hæc gratia generalis etiam in ordine suo esse potest.

14. Posset aliter argumento responderi juxta doctri- Responsio alia reiicitur. nam Bellarmini proxime tactam, distinguendo antecedens, potest iustus simpliciter, & in universum quemlibet actum supernaturalem in quacumque determinata occasione facere sine auxilio speciali; vel potest ut plurimum, vel frequenter. In priori sensu falsum est, & sic cessat argumentum reiiciendo antecedens. In posteriori autem sensu est verum, sed insufficiens ad inferendum consequens, quia ad perseverandum oportet absolute, & in omni eventu necessario bene operari, non obstante quacunque difficultate. Verumtamen neque ista responsio omnino satisfacit; tum quia non est necesse, ut illi particulares casus, in quibus ad determinatos actus est necessarium auxilium speciale, omnibus iustis perseverantibus tempore diuturno occurrant: & tamen etiam si illi non occurrant, semper est necessarium auxilium speciale ad perseverandum: tum quia in quolibet etiam actu determinato urgeri potest eadem difficultas, quia in tempore, pro quo est necessarius, & fieri potest talis actus, distingui potest totum tempus collective a singulis partibus, vel momentis eius, & in singulis momentis divisim sumptis potest fieri sine auxilio speciali, licet non possit pro toto tempore collective in eo perseverari, ut lib. 1. cap. 26. late diximus.

15. Ad argumentum ergo, dato antecedente, ne- Solutio argum. ganda est consequentia. Ratio autem huius negationis, seu responsio ad probationem illationis non eodem modo ab omnibus datur. Aliqui enim necessitatem auxilii specialis ad perseverandum constituunt in sola necessitate auxilii congrui ad operandum cum effectu. Sic enim ad perseverandum necessariæ sunt tales Dei vocationes ad singula opera præceptorum, vel ad singula peccata mortalia vitanda, ut omnes sint congruæ, vel opportunis temporibus datæ, & quia hæc est specialissima gratia ideo dicunt, esse necessarium auxilium speciale ad perseverandum. Unde inferunt, cum dicitur homo iustus sine tali auxilio speciali non posse perseverare, illam impotentiam intelligendam esse compositam, non divisam, id est, solum esse in præscientia Dei, qui prævidit, talem justum cum aliis vocationibus non fuisse perseveraturum, qua scientia supposita impossibile est, illum perseverare sine talibus vocationibus, licet absolute posset perseverare cum aliis, quæ non essent congruæ.

16. Hæc vero sententia nobis probari non potest, Reiicitur quorundam solutionis explicatio. primo quia illa necessitas auxilii congrui, & illa impossibilitas composita non oritur ex corruptione naturæ, ut D. Thomas, & Patres volunt, sed ex præscientia, quæ in natura etiam integra, & in Angelica locum Secundo. habet, ut per se notum est. Secundo quia auxilium speciale illo modo explicatum non est necessarium ad posse perseverare, sed ad perseverandum cum effectu, ut infra explicaturi sumus, & consequenter sequitur, absolute loquendo, & simpliciter posse iustum perseverare sine auxilio speciali, licet sine illo perseveraturus non sit. Vel (quod perinde est) sine auxilio speciali habere justum auxilium sufficiens ad perseverandum, licet efficax non habeat, hæc autem omnia videntur contraria doctrinis Patrum, quos allegavimus, & nimium tribuunt viribus hominis lapsi. Tertio quia Tertio. inde sequitur non magis requiri auxilium speciale ad perseverantiam, quam ad singulos actus, servata proportione, cujus contrarium etiam ostendimus. Sequela patet, quia si sermo sit de potestate divisa, sicut potest homo sine auxilio congruo bene operari in uno actu, ita in omnibus, & in tota eorum successione, si vero sit sermo de potestate composita, sicut non potest perseverare sine auxiliis congruis, ita nec unum bonum opus facere sine auxilio congruo. Quar- Quarto. to est similis ratio, quia alias in potestate perseverandi sine speciali auxilio non esset discrimen inter hominem in lapsa, vel integra natura, quod est contra D. Thom. & omnes, & contra rationem, ut declaravimus. Sequela patet, quia si sit sermo de potentia, vel impotentia composita, etiam in statu innocentiæ non potuisset homo perseverare sine speciali dono congrui auxilii, ut mox videbimus: si autem sermo sit de potestate divisa, ita dicitur homo lapsus juxta illam sententiam posse perseverare sine auxilio speciali, sicut Augustinus id docet de homine in statu innocentiæ.

17. In illo ergo argumento secundo cum sit illatio a Solutio tenenda. potestate circa singula ad potestatem circa omnia collective, sistendum est intra latitudinem auxiliorum sufficientium, & loquendum de necessitate talium auxiliorum non composita, quod pertinet ad auxilium efficax, sed divisa, & orta ex defectu virium talis personæ. Et sic longe maior difficultas, & alterius rationis est in collectione omnium operum, quam in singulis operibus, quia in perseverando, & vigilando continue ad operandum sine defectu longo tem-

tempore, est peculiaris modus difficultatis, qui in multis determinatis operibus, vel occasionibus eorum cernitur. Ad hunc enim modum similem difficultatem in l.1.expedivimus in homine naturaliter operante sine ulla gratia, & eamdem omnino rationem habet in justo operante ex gratia: quamobrem necessarium non est ibi dicta repetere, nam facile possunt cum proportione applicari.

CAPUT III.

Utrum quilibet justus possit in gratia diu perseverare, si velit?

Rationes dubitandi. Prima.

1 RAtio dubitandi oritur ex dictis in capite præcedenti. Dictum est enim, gratiam habitualem non sibi sufficere ad suam diuturnam conservationem, nisi Deus homini justo specialius, & quasi extraordinarium auxilium tribuat, sed Deus ex generali lege non confert ratione gratiæ habitualis extraordinaria auxilia, sed tantum illa, quæ illi debita, & quasi connaturalia sunt, ergo non solum non confert Deus omnibus justis perseverantiam finalem, vel diuturnam, verum etiam neque omnibus dat perseverandi potestatem. Secundo confirmatur ex Augustino lib. de Corrept. & grat.cap.11.& 12. dicente, Deum dedisse hominibus in statu innocentiæ perseverandi potestatem, licet perseverantiam non dederit, nunc autem in statu naturæ lapsæ dare perseverantiam cum potestate perseverandi; in quo indicat, illis hominibus, quibus nunc Deus perseverantiam non præbet, nec potestatem perseverandi tribuere. Tertio arguitur, quia si omnes justi recipiunt potestatem perseverandi, vel illud intelligitur de sola potestate physica, vel de morali. Primum vel nihil, vel parum est, quia illa potestas sine ullo speciali auxilio habetur, vel per solum liberum arbitrium cum concursu generali quoad naturalia præcepta, vel per liberum arbitrium cum generali auxilio quoad supernaturalia, & consequenter non est potestas, de qua loquimur, quæ per speciale auxilium completur, & moraliter loquendo necessaria ad salutem. Secundum autem nimium est, nam si hæc potestas omnibus justis daretur, in aliquibus, saltem paucis, haberet effectum perseverandi actualiter etiam usque ad finem vitæ sine specialiori gratiæ dono, quia potestas moralis non potest non sæpius habere effectum in tanta hominum multitudine: consequens autem admitti non potest, ut in capitibus sequentibus videbimus, ergo.

Secunda.

Tertia quæ etiam solvitur c 6 n.5.

Assertio 1 Hanc probant Scripturæ.1.

2. Nihilominus dicendum est in primis, quemlibet justum simpliciter, & absolute posse toto vitæ tempore in gratia perseverare, si velit. Hanc assertionem tradit D.Thomas q.109.ar.10.ad 3. ut ibi notat Medina dub.1.conclus. 3. qui illum defendit, & Bellarmin. l.2.de Grat.capit.12. Et probatur primo ex Scriptura 1. Corinth. 13. *Fidelis Deus qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* Quod quidem non tantum de tentationibus communibus, vel transitoriis, sed etiam de gravissimis, & diuturnis, seu permanentibus vel continuis intelligendum est, tum quia sermo Pauli valde absolutus est, & indefinitus, æquivalens universali: tum quia ratio fidelitatis Dei, qui omnibus justis suam protectionem, & auxilium moraliter necessarium promittit, si per ipsos non steterit, id exigit, tum denique quia præmiserat: *Itaque qui se existimat stare, videat, ne cadat,* & ad hoc promittit firmum adjutorium, cum dicit: *Fidelis Deus, &c.* qui Deus est, qui dat resistendi, seu non cadendi potentiam, & ad hoc se ostendit paratum, ubi D. Thomas exponit, at vero ad non cadendum a statu gratiæ, necessarium est, non uni tantum, vel alteri tentationi resistere, sed omnibus, ergo ad hoc est parata potestas ex parte Dei. Denique ipsamet exhortatio, seu admonitio Pauli, *Videat, ne cadat,* hanc potestatem supponit. Quæ etiam est frequens in Scripturis, quæ passim occurrunt, præsertim in Psalmis, & in toto novo testamento, quarum aliqua testimonia in capite primo contra hæreticos adduximus. Optima vero sunt verba Petri 2. canon. capite primo: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*: non fit enim certa, nisi perseverando in gratia: est ergo hoc in hominis potestate.

3. Secundo videtur hæc veritas definita in Concilio Milevit.cap.3. dicente, *Gratiam Dei, in qua justificamur, non solum ad remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, sed etiam in adjutorium, ne committantur.* Hoc enim saltem de adjutorio sufficiente intelligendum est, per gratiam autem, qua justificamur intelligitur non sola, & nuda habitualis, nec sola, quæ primam justificationem confert, sed etiam auxilians, qua magis, ac magis justificamur, ita enim solent loqui Patres contra Pelagium, præsertim Augustin. epist.105. & sæpe alias, & ex eodem Concilio can.4. & 5. idem sensus manifeste colligitur. Expressiora sunt verba Concilii Arausican. cap.25. dicentis: *Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante & cooperante, quæ ad salutem pertinent, possint, & debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Denique Concilium Trident. sess. 6.cap.11. docet, justos cum divino auxilio Deum diligere, & consequenter servare sermonem ejus, quod solum necessarium est ad perseverandum, & rationem reddit, *quia Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet & facere, quod possis, & petere, quod non possis, & adjuvat, ut possis.* Quæ fere sunt verba Augustini libr. de Natur.& grat.capit.43. Et infra cum eodem Augustino eodem libro cap. 26. dicit, Deum non deserere justum, nisi deseratur ab ipso. Quod de desertione quoad auxilium necessariam intelligendum esse supra lib.5. docuimus. Unde ex eodem principio infert Concilium in cap. 13. debere justos habere firmam spem perseverandi, si ex parte sua non defuerint, quia ex parte Dei paratum est auxilium, quo perficiat, quod incepit. Ac denique can. 22. definit absolute, justos posse per Dei auxilium perseverare, sicut definit, sine illo non posse.

2.Concilia.

Tertio possunt ad veritatem hanc confirmandam ex Patribus adduci fere omnia, quæ in lib.4. adduximus ad probandum, auxilium sufficiens necessarium ad salutem omnibus dari, nam perseverare est unum ex necessariis ad salutem, & potestas perseverandi per auxilium sufficiens datur; ergo sicut omnibus justis auxilium ad salutem sufficiens datur, ita etiam potestas ad perseverandum tribuitur. Unde Augustinus lib.2. de Peccato.merit.cap.6.& 17. ut certum tradit, posse hominem in hac vita cum gratia Dei sine peccato vivere: *Si enim* (inquit) *posse negaverimus, & hominis libero arbitrio, & Dei virtuti, vel misericordiæ, qui hoc adjuvando efficit, derogabimus.* Dicit autem virtuti, vel misericordiæ, quia si negemus, posse Deum hanc potestatem dare, ejus virtuti, & potentiæ derogabimus, si autem posse dicamus, non autem velle, ejus misericordiæ injuriosi erimus. Et cum Augustinus etiam de peccatis venialibus loquatur, majori ratione de mortalibus, & de ampliori potestate tali misericordiæ proportionata intelligendum est. Et li. de Natur.& grat.c.26. de Christo Domino justificante hominem, ait: *Cum illum ad perfectam sanitatem, hoc est, ad perfectam vitam, justitiamque perduxerit, non deserit, si non deseratur, ut pie semper, justeque vivatur.* Similes sententias habet Prosper. ad 3. Gallorum objection.& ad 7.8.& 9. Vincentii, & fere in omnibus sequentibus docet, perseverantiam in bono nemini ex parte Dei deesse, ac proinde in potestate justorum esse perseverare, si velint. Quod etiam Hieron. in libris contra Pelagian. sæpe docet, & optime Chrysostomus hom.9.& 80.& in Joan.

3. Patrum auctoritas

4 ratione

5. Quarto argumentamur ratione, quia omnis justus potest salvari, si velit, sed non potest salvari, nisi perseverando in gratia, ergo potest perseverare, si velit. Consequentia optima est, & per se evidens, utraque autem præmissa est in fide certissima. Similis ratio potest a contrario formari, quia si in alicujus justi potestate non esset perseverare, non imputaretur ei, quod non perseveraret, sed imputatur cuilibet justo, si non perseveret, ergo est in ejus potestate perseverare, ac subinde illi datur auxilium, quo

possit

possit perseverare, si velit. Totum quod argumentum est August. lib. de Corrept. & grat. capite 11. de Adam simili modo argumentatur. Dixerat enim: *habuisse Adam ante peccatum adjutorium, per quod posset, & sine quo non posset perseveranter bonum tenere, quod vellet;* & addit rationem: *Si enim hoc adjutorium vel Angelo, vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posse permanere, si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non posset.* Quæ ratio evidenter supponit illud principium, quod nemini imputatur, si non facit id, quod sine gratiæ auxilio facere non potest, quando ei tale auxilium non datur, & ita potest eadem efficacia ad quemlibet justum non applicari.

Effugium 6 Dicet forte aliquis, hoc argumento recte concludi, posse justum singula peccata mortalia vitare, si velit, & hoc satis esse, ut illi imputetur quilibet lapsus, & perseverantiæ defectus, hoc autem non esse satis, ut possit absolute perseverare, quia plus requiritur ad totam collectionem, quam includit perseverantia, quam ad singula, ut dictum est. Sed contra

Refutatur hoc est primo, quia ad divinam providentiam spectat, non solum præbere necessaria ad singula opera, sed etiam ad totum vitæ cursum, quia hoc est simpliciter necessarium ad salutem, & Deus non deest in necessariis, ut in lib. 1. & 4. late visum est. Deinde est hoc maxime verum respectu justorum, nam illos Deus diligit ut amicos, ad amicitiam autem spectat juvare amicos, præsertim in rebus adeo necessariis. Unde dicebat David Psalm. 65. *Qui posuit animam meam ad vitam, & non dedit in commotionem pedes meos.* Ubi August. *Ipse dedit vitam, ipse regit & pedes meos, ne nutent, & ne moveantur, &c.* Et infra: *Ipse nos faciet vivere, ipse usque in finem perseverare, ut in æternum vivamus.* Præterea hoc maxime confirmat præceptum, & virtus orationis: nam homini datur consilium, ut petat auxilium non solum ad singula præcepta servanda, sed etiam ad simpliciter perseverandum, ergo si postquam homo unam tentationem vicit, auxilium petat ad secundam, dabitur illi, semper autem illi datur auxilium ad perseverandum, sicut etiam datur admonitio, vel consilium, & eodem modo facta est a Deo promissio exaudiendi hujusmodi orationes: ergo si justus perseveraverit petendo, non deerit illi moralis potestas ad perseverandum: nam ut dixit Augustin. serm. 29. de Verb. Domini cap. 1. non exhortaretur Deus ad petendum, nisi dare vellet.

Corollarium doctrinæ præcedentis 7 Ex hac doctrina inferimus primo, aliquod speciale donum ad perseverandum necessarium, & per se sufficiens, esse commune omnibus justis. Probatur, quia posse perseverare commune est omnibus justis, sed hæc potestas non habetur sine speciali dono, quod aliquid addit supra gratiam habitualem, & concursus illi debitos, ut ostensum est; ergo hoc speciale donum commune est omnibus justis. Hanc veritatem

Alvar. disp. 107. scit. videtur voluisse impugnare doctus quidam modernus, ut autem aliquo colore in illam invehatur, utitur nomine doni perseverantiæ, refertque aliquos dixisse, aliquod donum perseverantiæ esse communes omnibus justis, & statim addit, esse falsum, nec videri aliqua ratione probabili fundatum. Probat, quia donum perseverantiæ dicit actualem perseverantiam usque in finem; sed talis perseverantia non est communis omnibus justis, sed propria prædestinatorum; ergo. Et quia consequentia evidens est, & minor certa; in probatione majoris auctoritatibus, & rationibus immoratur. Nos autem ad vitandam vocis amphibologiam, vel æquivocationem non de dono perseverantiæ, sed de dono sufficiente de se ad perseverandum loquuti sumus. Neque aliter solent nostri Theologi in hac materia loqui, bene enim norunt, perseverantiam actuum, non solam potentiam significare, & ita donum perseverandi includere talem actum, sive illum includat usque ad terminum vitæ, sive non, de

Exponit. Molina. quo in capite sequenti dicam. Neque aliter loquitur Molina, quem ille Auctor indicare videtur, nam illum maxime solet impugnare. At Molina in Concord. disp. 1. memb. ult. ad qu. 23. aperte dicit, donum perseverantiæ dari ex præscientia conditionata actualis perseverantiæ, & ideo nunquam dicit, donum illud esse commune omnibus justis, sed donum specialis auxilii, quod est necessarium, ut possint perseverare, ut idem docuerat disp. 17. ad qu. 14. art. 13. asserens non posse secundum fidem negari. Sic ergo, ablata æquivocatione vocis, cessat objectio, quia non de perseverantia, seu de dono perseverantiæ, id est, quo perseveratur, sed de dono, quo potest perseverari, tractamus. Et de hoc sicut negari non potest esse necessarium tam ut perseveretur, quam ut possit perseverari, ita negari non potest, quin præcise spectatum, ut dat potestatem perseverandi, sit commune omnibus justis, sicut posse salvari est omnibus commune. Dices, hoc etiam omnibus hominibus esse commune. Respondeo ita quidem esse, tamen quia peccatores nondum justificati sunt, ideo prius recipiunt potestatem, ut filii Dei fiant. At vero postquam justificati sunt, solum indigent potestate perseverandi, ut absolute salvari possint.

8 Circa hoc autem addendum ulterius est, hanc potestatem perseverandi non dari omnibus justis, conferendo illis actu auxilium speciale necessarium immediate ad perseverandum, sed offerri illis, & in potestate illorum constitui, medio alio remotiori auxilio, quod illis actu confertur. Hæc assertio ex dictis in lib. 4. de auxilio sufficienti facile intelligetur, & probabitur. Ibi enim diximus, sufficiens auxilium duobus modis posse, & solere conferri, scilicet, proxime, & in se, & remote, seu in alio, quod ibi late declaravimus. Hæc autem potestas perseverandi, de qua loquimur, per auxilia sufficientia, & specialia datur, potest ergo dari utroque ex illis modis, & longe verisimilius est, justis non perseverantibus frequentius dari hoc auxilium tantum remote, & in alio, & proxime non conferri, quia homo non bene utitur priori auxilio, per quod posset aliud majus, & propinquius emereri, vel impetrare. Et ratio est, quia non promittit hæc propinquiora, & specialiora auxilia absolute, sed sub aliqua conditione aut bene utendi prioribus auxiliis, aut (quod solet esse frequentius, aut certius) sub conditione orandi, aut petendi talia subsidia. Ut v. g. cum gravis tentatio urget, sine cujus victoria perseverari non potest, & ad illam vincendam necessarium est majus, quam commune gratiæ auxilium, non statim datur sine ulla hominis diligentia, vel oratione, quam homo facile fundere posset per auxilium, quod recipit: sæpe igitur non datur illud specialius auxilium ex defectu orationis, vel alterius dispositionis. Et tunc homo habet quidem ex parte Dei moralem potestatem perseverandi, licet illam non actu, seu proxime recipiat, quia non illam congrue postulavit, aut meruit. Assert. 2. Exponit. & probatur ex dictis

9 Et fortasse hac ratione August. in dicto cap. 26. de Natur. & grat. dixit. *Hoc utique agit Deus, ut sanet omnia, sed agit judicio suo, nec ordinem sanandi accipit ab ægroto.* Ipse ergo disposuit dare omnibus auxilium ad perseverandum sufficiens, sed voluit hominem ad illud recipiendum cooperari prioribus auxiliis bene illis utendo, & præcipue orando, & necessitatem gratiæ semper recognoscendo. Propter quod monet Paulus ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini,* & nunc August. dixit libr. de Grat. & lib. arb. cap. 16. *Ideo Deus jubet aliqua, quæ non possumus, ut noverimus, quid ab illo petere debeamus. Ipsa est enim fides, quæ orando impetrat, quod lex imperat.* Et adducit Sapientem, qui cum Ecclesiastic. 15. dixisset; *Si volueris mandata servare, conservabunt te,* quasi hoc in hominis potestate, & voluntate constituens. Nihilominus ait inferius capite 22. *Quis dabit ori meo custodiam, &c. ut non cadam, & lingua mea perdat me.* Intelligens plane auxilium Dei esse necessarium, & per orationem esse impetrandum, juxta illud Psalm. 140. *Pone Domine custodiam ori meo, &c.* & alia, quæ Augustinus ibi prosequitur. Non datur ergo hæc potestas immediate omnibus, sed mediante oratione. Et ideo etiam Hieronymus de eadem potestate tractans in epist. ad Ctesiphontem ait: *Non mihi sufficit, quod semel* D. Aug. confirmat

semel donavit, nisi semper donaverit. Peto, ut accipiam, & dum accepero, rursus peto, avarus sum ad accipienda Dei beneficia, nec ille deficit in dando, nec ego satior in accipiendo, quanto plus bibero, tanto plus sitio. Ad hunc ergo modum potestas hæc perseverandi obtinenda est, accipiendo nunc unum auxilium, & bene illo utendo, & aliud majus ad recte progrediendum postulando, & sic paulatim recipiendo auxilia, non deficiendo. Unde fit, ut plures eorum, qui deficiunt, in se talia auxilia proxime necessaria non receperint, licet illa ex parte Dei habuerint dicto modo parata, quod satis est, ut absolute dicantur habuisse perseverandi potestatem.

10 Ex qua doctrina facile est ad rationem dubitandi respondere. Dicimus enim homini lapso, & per Christum justificato non solum dari, vel offerri auxilia debita gratiæ secundum naturam absolute, ac præcise spectatæ, sed etiam illa, quæ ad suam conservationem eidem, ut in tali subjecto fragili existenti, moraliter necessaria sunt. Nam hoc est redemptioni Christi debitum, & suæ sapienti providentiæ consentaneum, supposita voluntate, quam post lapsum humanæ naturæ de salute omnium hominum habuit. Et ad hunc finem præcipue remedium orationis instituit, & sufficientia auxilia ad illam, sicut oportet faciendam, præparavit, promisitque petentibus, sicut oportet, non deesse. Hoc ergo modo justis omnibus potestatem perseverandi concessit. Ad secundam ex testimonio Augustini respondetur, illum solum docuisse, in statu innocentiæ datam esse hominibus potestatem perseverandi, non vero perseverantiam, in statu vero naturæ lapsæ utrumque datum esse prædestinatis, non addidisse autem, nec indicasse, non dari etiam in hoc statu justis plurimis potestatem perseverandi, etiamsi perseverantia non detur. Ad tertiam respondetur, sermonem esse de potestate morali perseverandi, quæ humano modo, & sine insuperabili, vel gravissima difficultate posset in actum reduci, si homo vellet: in hoc enim sensu veritas hæc confirmata est. Cur autem talis potestas sine novo dono, ac speciali beneficio gratiæ nunquam reducatur in actum? in capite sequenti dicemus.

Solvunt. rationes dubitandi initio capitis propositæ

CAPUT IV.

Utrum perseverantia in gratia usque ad mortem semper, & in omnibus speciale donum gratiæ sit?

1 Ratio dubitandi in primis est tacta in tertio argumento capitis præcedentis, quoniam is, qui habet potestatem ad aliquid agendum, quod a suo arbitrio pendet, nullo alio indiget, ut faciat, nisi quod velit, sed perseverare positum est in arbitrio justi, & de illo diximus habere potestatem, ergo ut faciat, & perseveret, non indiget alio dono, sed tantum, ut velit. Dices: Ad hoc ipsum velle est necessarium novum donum. Sed contra, nam vel hoc donum est etiam necessarium, ut homo possit velle, & ita sine illo non habet homo potestatem perseverandi, vel, supposita potestate, solum est hoc donum necessarium, ut actu velit, & sic non potest esse aliud, nisi concursus actualis, qui non censetur donum distinctum, sed simul offertur cum ipsa potestate, solumque deest, ut homo exhibeat, quod ex parte ipsius est necessarium. Secundo licet fortasse hoc peculiare donum esset necessarium ad diuturnam, & finalem perseverantiam, non tamen apparet, cur sit necessarium in omnibus, qui de facto in gratia decedunt: nam multi illorum sine ulla tentatione, aut difficultate perveniunt in gratia usque ad mortem, ut de infantibus baptizatis constat, qui in ea ætate moriuntur: alii vero per brevissimum tempus vivunt post justificationem, gratia autem per se sola sufficit ad perseverandum per breve tempus. Et licet in mortis articulo soleant graviores tentationes occurrere, ut dixit Concil. Triden. sess. 14. in princip. etiam potest gratia pro brevi tempore gravem tentationem vincere. Præter quam quod aliquando contingit, ut homo adultus non sit capax talium tentationum post primam justificationem, nam interdum per sacramentum illam recipit post amissum rationis usum, quem amplius non recuperat.

Prima ratio dubitandi, quæ solvitur c.6. n. 5.

2 ratio dubitandi

2 Tertio argumentor in hunc modum. Nam Angeli sancti perseverarunt sine speciali dono, bene utendo auxilio sufficiente illis dato, ut perseverare possent, & in statu innocentiæ idem contingere potuisset, ergo idem etiam potest evenire in statu naturæ lapsæ. Antecedens videtur esse doctrina Augustini de Prædestinat. Sanctor. cap. 7. & de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. & videtur etiam sequi ex dictis supra lib. 1. ubi ostendimus, in statu innocentiæ potuisse hominem servare totam legem naturæ per liberum arbitrium, & totam legem gratiæ per commune auxilium gratiæ, sed servando totam legem perseveratur, ergo ad perseverandum non erat necessarium speciale donum. Quæ ratio eandem, vel majorem vim habet in Angelis. Prima vero consequentia probatur; tum quia etiam in statu naturæ lapsæ potest homo servare totam legem per commune auxilium gratiæ per breve tempus, & illud breve tempus sæpe sufficit ad perseverandum; tum etiam quia licet pro tempore longiori necessarium sit majus auxilium, illud etiam datur iis, qui possunt perseverare, ergo ut actu perseverent, non plus requiritur, servanda est enim eadem proportio.

3. ratio dubitandi

3 Nihilominus tamen contraria sententia affirmans, neminem justum perseverare in gratia usque ad mortem sine speciali dono Dei, certissima est. Ut autem illam explicemus, & confirmemus, distinguamus tres, vel quatuor perseverandi modos supra tactos, scilicet, aut perseverando longo tempore, pugnando in spirituali, & diuturno bello, vincendo constanter, ac semper quoad carentiam peccati mortalis usque ad mortem, aut denique perseverando usque ad mortem sine pugna, vel capacitate, vel occasione illius, sive per breve, sive per longum tempus, ut in infantibus, qui brevi tempore extinguuntur, vel in perpetuo amentibus, qui longo tempore vivunt, vel in adultis habentibus usum rationis, quando in extremo vitæ tempore baptizantur, fructuose absolvuntur, vel per aliud sacramentum justificantur, & statim moriuntur, priusquam occasio peccandi, vel etiam facultas proxima libere amplius operandi illis concedatur. Deinde suppono, quæstionem esse de dono, ac beneficio singulari, quod vel sit distinctum auxilium, vel aliquo modo superet illud speciale auxilium, quod in adultis ratione utentibus per longum tempus, necessarium est ut perseverare possint.

Resolutio quæstionis per 4. conclusiones

4 Dico jam primo. Ad perseverandum simpliciter, ac perfecte, id est, primo modo diuturnum tempus usque ad mortem includente, speciale donum gratiæ necessarium est. Sunt qui existiment, hanc assertionem esse de fide, nunc vero solum assero esse certam, quanta vero sit illius certitudo, ex probationibus constabit. Prima sit ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini: Deus enim, qui operatur in vobis velle, & perficere pro bona voluntate.* Quamvis enim hæc verba Pauli ad omnem piam voluntatem, atque operationem communia sint, maxime vero in illam perseverantiam conveniunt, quæ frequenti, ac continua bona voluntate, piaque operatione, & sancta morte consummatur. Ibi enim maxime, & quasi per antonomasiam & velle, & perficere intercedit, ergo Deus est, qui speciali gratia illud operatur. Quod si illud, *pro bona voluntate*, ad divinam gratuito hanc gratiam conferentem referatur, ut D. Thom. & quidam alii volunt, optime per verbum illud significatur, quam sit gratuitum, & singulare hoc perseverantiæ donum. *Quia non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, ad Roman. 9. Si vero referatur ad ipsam hominis voluntatem, ut Anselmus exponit, & consentiunt Ambrosio tributa commentaria, & Auctor. lib. 3. Hypognosticon inter opera Augustin. sic etiam optime significatur, non solum ad propositum, & desiderium, sed etiam ad effectum perseverandi necessarium esse speciale Dei auxilium. Et ita Anselmus specialiter de dono perseverantiæ illum locum exponit dicens: *Neque de perseverantia boni voluit ipse sanctos in*

1. Concl.

Probat. 1. ex Scriptura

in viribus suis gloriari sed in ipso. Et consonat, quod idem Paulus cap. 1. ejusdem epistolæ dixerat: *Quis potest in vobis bonum opus perficere usque in diem Christi Jesu*? Id est, usque ad diem, in quo Christus vobis reddet coronam justitiæ, ut Divus Thomas exponit, illa ergo perfectio maxime perseverantiam includit.

Deinde sunt optima illa testimonia, in quibus perseverantia electorum singulariter tribuitur divinæ electioni, protectioni, & (ut sic dicam) manutenentiæ. Quale est illud Joan. 10. *Oves meæ vocem meam audiunt, &c. Et non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea*. Quia utique ipse singulari protectione faciet, ut infallibiliter perseverent. Quod etiam confirmat modus loquendi Christi Domini Matth. 24. *Nisi breviati fuissent dies illi non fieret salva omnis caro, sed propter electos breviabuntur dies illi*. Nam in hoc suam singularem providentiam erga electos ostendit, ut in gratia perseverent. Unde infra subdit: *Ita ut in errorem inducantur si fieri potest etiam electi*. Dici enim: *Si fieri potest*, quia supposita ejus protectione, & custodia fieri non potest, quod sine illa fieret; Et huc spectant illa testimonia, in quibus victoria nostra Christo tribuitur, ut 1. Corinth. 15. *Gratias Deo, qui dedit nobis victoriam per Jesum Christum. Nam perseverare* (ut dixit Prosper lib. 1. de Vocat. gent. cap. 24. alias 9.) *nihil aliud est, quam vincere*, seu, quod idem est, *tentatione non vinci*. Item sunt optima testimonia, quibus docemur, esse donum Dei speciale, dirigere hominis gressus, ut in bono perseveret. Proverb. 20. *A Domino diriguntur gressus viri, quis autem hominum intelligere potest viam suam*? & cap. 21. juxta vulgatam quandam lectionem: *Sua cuique via recta videtur, dirigit autem corda Dominus*, & Psalm. 36. *Apud Dominum gressus hominis dirigentur & viam ejus volet*. Quo testimonio sæpissime utitur Augustin. Unde etiam est illa frequens petitio David: *Dirige in conspectu tuo viam meam*: & Psalm. 118. *Dirige gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea*. Nec est dissimilis Pauli observatio. 1. ad Thessal. 3. *Vos autem Dominus multiplicet, & abundare faciat charitatem vestram invicem, & in omnes, quemadmodum, & nos in vobis ad confirmanda corda vestra in sanctitate ante Deum, & Patrem nostrum in adventu Domini nostri Jesu Christi*. Consonatque Petri fiducia, qua tribulatos fideles consolatur. 1. canon. c. 5. dicens: *Deus omnis gratiæ, qui vocavit vos in æternam suam gloriam in Christo Jesu, modum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque*. Et similis est apud Paulum 1. Cor. 1. *Gratias ago Deo meo, &c.* usque ad illud: *Qui & confirmabit vos usque ad finem sine crimine in die adventus Domini nostri Jesu Christi*. Addi etiam his possunt verba Domini Joann. 13. *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea, non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim*, quæ de electione ad gloriam, & perseverantiæ dono exponit Augustinus tract. 53. & sequuntur Beda, & Rupert. Item verba 1. Joan. 2. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. Quæ ad idem inducit Augustin. de Dono persever. cap. 8. & de Corrept. & grat. cap. 9. & lib. 2. de Civit. cap. 8. & Prosper. ad Object. Vinc. nu. 12. Sed hæc duo testimonia licet probabilia sint propter auctoritatem Patrum, alias habent expositiones, quas nunc prætereo.

6 Secundo principaliter probatur assertio ex Conciliis, & in primis induci possunt, quæ in præcedenti capite adducta sunt. Maxime vero favere videtur Conc. Trid. sess. 6. cap. 13. Ubi: *De illo perseverantiæ munere, de quo scriptum est, qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, docet, inquam, de hoc dono, *quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo qui potens est, eum, qui stat statuere, ut perseveranter stet*. Perseverantia autem illa, de qua dictum est, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, perfectissime, & quasi per antonomasiam talis est, quando & longo tempore in gratia permanetur, & ita usque in finem pervenitur, ergo illa non habetur, nisi ab illo, qui potens est illam tribuere. Et eadem ratione hoc præcipue auxilium est, de quo idem Concilium in can. 16. loquitur, vocatque: *Magnum usque in finem perseverantiæ donum*, & de quo cano. 22. definit, *justificatum sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare non posse*.

2 Ex Concil.

7 Tertio maximus hujus veritatis doctor, & defensor fuit Augustinus, præcipue in toto lib. de Dono perseverant. Et in speciali de perseverantia prout de illa nunc loquimur, a cap. 8. ubi ait, quod licet voluntate sua cadat, quicumque cadit, nihilominus *voluntate Dei stat, potens enim est Deus statuere illum, non ipse seipsum, sed Deus*. Et rationem reddit cum Ambrosio: *quia non est in potestate nostra cor nostrum, sed in Dei potestate est cor nostrum, & cogitationes nostræ*, ut in fine dicit. Idemque repetit cap. 17. 20. & aliis, & in lib. de Prædestinat. Sanctor. præsertim cap. 8. & 7. ubi ex oratione sumit argumentum dicens: *Restat in his bonis perseverantia usque in finem, quæ frustra quotidie a Deo petitur, si non illam Deus per gratiam suam in eo, cujus orationem exaudit, operatur*. Et lib. de Correpr. & grat. præsertim cap. 11. & 12. ubi necessitatem hujus doni sumit ex infirmitate naturæ lapsæ, quia cum solo auxilio, quo perseverare posset, & perseveraret, si vellet, non perseveraret cum effectu propter infirmitatem suam, nisi Deus operaretur, ut vellet, & ita perseverantiam donaret. Unde concludit: *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanæ, ut divina gratia indeclinabiliter & insuperabiliter augeretur, & ideo quamvis infirma non deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*. Quæ ratio Augustini difficultate non caret, eam tamen in capite sequenti melius tractabimus, & allegata verba exponemus. Idem habet Augustin. libr. de Natur. & grat. cap. 16. & lib. 50. Homiliar. in 23. c. 6. Idem aliis locis capitibus præcedentibus allegatis. Et sequitur Prosper. lib. 1. de Vocat. gent. capit. 24. alias 9. & lib. 2. cap. 28. alias 9. & cap. 7. ad Gallos. Eandem veritatem ut certam tradit Hieronymus Dialog. 2. & 3. contr. Pelagian. Bernard. serm. 3. de Sanct. Andrea circa finem, inter alia de perseverantia dicit: *Perseverantiam faciunt expectatio præmiorum, recordatio pœnarum, primitiæ spiritus, & donum cœleste*. Et optime serm. 3. in Cantic. *Qui dedit voluntatem pœnitendi, opus est, ut addat continendi virtutem, ne iterum pœnitenda, faciamque novissima mea pejora prioribus. Væ enim mihi etiam pœnitenti, si statim subtraxerit manum, sine quo nihil possum facere*. Et infra: *Non sum omnino contentus priori gratia, qua jam malorum sum pœnitens, nisi accepero secundam, ut videlicet dignos faciam pœnitentiæ fructus, & deinde non revertar ad vomitum*.

3. Ex Patribus

8 Quarto possumus brevi ratione eandem ostendere veritatem, nam in hac perseverantia, de qua tractamus, duo, vel tria possunt considerari, quibus quodammodo constat, seu quæ ad illam necessaria sunt. Unum est, cavere peccatum præcise prout est declinare a malo, quod maxime fit in observatione præceptorum negativorum, & per se potest fieri sine positivo actu. Aliud est operari omne bonum ad salutem necessarium, quod fit per actus morales, & supernaturales ad observanda præcepta affirmativa necessarios. Tertium est, ut mors contingat in quodam puncto, & momento, quod proxime sequitur post tempus, in quo duo priora observata sunt. At vero hæc tria simul non contingunt homini multo tempore viventi in hoc seculo in statu gratiæ sine speciali dono gratiæ Dei; ergo perseverantia hæc est speciale donum, & beneficium gratiæ. Consequentia evidens est, & Major explicatis, & intellectis terminis est per se nota. Probatur ergo Minor quoad singulas partes.

Quarto ratione

9 Prima erat de vitatione mali, quæ dupliciter cogitari potest. Primo sine ullo actu, quod vix contingit, nisi quando, vel menti nulla cogitatio occurrit alicujus mali operandi contra præceptum illud prohibens, vel licet occurrat, non tamen per modum tentationis, vel suasionis, quæ occasionem præbeat peccandi, sed per modum speculativæ repræsentationis, quæ subito transit sine ullo opere voluntatis. Et ad vitandum malum hoc modo non est quidem neces-

Malum animæ vitatur negative, & positive.

necessaria specialis gratia interna per modum inspirationis, aut illuminationis, vel supernaturalis influxus Dei, quia tunc homo nihil supernaturale operatur. Nihilominus tamen id non evenit homini sine divina providentia, cujus speciale beneficium est, ita res disposuisse, & ordinasse, ut nec occasio, perpetrandi malum occurreret. Quod beneficium tanto majus, & specialius est, quanto pro longiori tempore & in pluribus eventibus confertur. Et hoc ordinatum ad æternam salutem cum effectu consequendam est peculiare auxilium gratiæ saltem externum. Et hoc est, quod ait Augustinus dicta hom. 23. cap. 6. *O tu, qui dicis, te non multa crimina commisisse. Quare? Quo regente?* Et infra: *Hoc tibi dicit Deus tuus: Regebam te mihi, servabam te mihi, ut adulterium non committeres, suasor defuit, ut suasor deesset, ego feci, locus, & tempus defuit, ut hæc deessent, ego feci.*

Quid positive.

10 Alio modo contingit vitare hoc malum resistendo, & per positivos actus liberæ voluntatis vincendo & hujusmodi evitatio mali non fit sine operatione boni, & ita eadem ratio est de illa, quæ de secundo membro. De illa tamen intelligitur, quod in eodem loco subdit Augustinus: *Affuit suasor, non defuit tempus, neque locus, ut non consentires, ego terrui.* Ratio ergo hujus partis, & secundi membri de operatione boni necessarii ad salutem ex dictis supra de auxilio efficaci sumenda est. Nam ibi ostensum est, auxilium efficax esse specialius, quam sufficiens tantum, esseque singulare beneficium Dei gratuito tale auxilium præparantis, sed perseverantia ex ea parte, qua omne bonum necessarium tam propter se, quam propter vitandum malum continue operatur, includit auxilium efficax, neque tantum unum, sed plura, & cum ea continuatione, quæ infallibiliter hominem in bono stabiliat, ergo talis perseverantia confertur per donum gratiæ longe majus, quam sit auxilium sufficiens ad perseverandum, sed non ita congruum ut effectum habeat. Sic ergo concluditur ratio, quia ad omnia salutis opera necessaria est vocatio congrua, ut supra probatum est, ergo ad perseverandum dicto modo multiplex vocatio indeclinabiliter data (ut sic dicam) necessaria est, sed hujusmodi vocatio, & multo magis vocationum collectio, & continuata successio, est donum gratiæ longe majus, & specialius quam sit sola perseverandi potestas, ergo ad perseverandum dicto modo ex hoc capite speciale donum gratiæ necessarium est. Tertium beneficium hujus perseverantiæ esse dicebamus, quod mors tali justo contingat opportuno tempore, & hoc tam grande, & singulare beneficium est, ut, licet solum detur, ad donum perseverantiæ sufficiat, ut mox ostendemus, ergo etiam ex hac parte perseverantia est speciale donum Dei.

2. Conclusio

11 Hinc facile est cætera membra expedire. Dico enim secundo. Perseverantia temporalis, quæ de facto per diuturnum tempus datur, etiam est speciale donum potestatis perseverandi, & aliquale donum perseverantiæ dici potest, licet non perfectum, quando usque ad terminum mortis non pervenit. Hæc assertio clara est ex dictis, tamen quia prædictus Theologus etiam hunc loquendi modum reprehendere videtur, illum prius declarare oportet, deinde rem ipsam. Ait igitur dictus Auctor, non esse admittendum tale perseverantiæ donum: *Quia Concilia, & Patres nullam aliam perseverantiam agnoverunt, nisi illam, de qua scriptum est, qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ut patet ex Conc. Trid. sess. 6. cap. 13. dicente: *Similiter de perseverantiæ munere, de quo scriptum est, qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit, quod aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est eum, qui stat, statuere.* Ex quo contextu colligit, Concilium per donum perseverantiæ solum intelligere illud, quo usque ad finem perseveratur. Sic etiam canon. 16. dicit: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum, &c.* Nihilominus tamen dicimus, licet donum perseverandi usque in finem sit maxima, ac præcipua perseverantia, nihilominus etiam illud, quo diu in statu gratiæ duratur, & ad finem non pervenit, donum speciale esse,

Corroboratur Cõclusio, & rejicitur Alvar.

& alicujus perseverantiæ dici posse, licet non perfecte. Nam Div. Augustin. in principio libri de Dono perseverantiæ, cum dixisset, donum perseverantiæ esse, quo usque in finem vitæ perseveratur, statim obiicit: *Sed ne quisquam reluctetur, & dicat. Si ex quo fidelis quisque factus est, vixit, v.g. decem annos & eorum medio tempore a fide lapsus est, nonne quinque annos perseveravit?* Et respondet: *Non contendo de verbis, si & illa tam perseverantia putatur esse dicenda, tanquam temporis sui, hanc certe de qua nunc agimus, perseverantiam, qua in Christo perseveratur usque in finem, nullo modo habuisse dicendus, qui non perseveraverit usque in finem.* Ex quibus verbis constat agnovisse Augustinum perseverantiam illam, quam nos temporalem appellavimus & in idem redit, quod ipse temporis sui illam vocat, & non reiicere illam, vel quoad rem, vel quoad vocem, sed aliam, qua usque ad finem perseveratur, tanquam scopum suæ disputationis sibi proposuisse: quod merito tanquam egregius disputator admonuit, ne incerta esset, & ambigua disputatio. Veruntamen in hoc ipso, & hanc esse aliqualem perseverantiam, & verbum perseverandi de se generale esse professus est. Imo in ipsis Christi verbis idem notari potest, non enim dixit: *Qui perseveraverit, salvus erit*, sed addidit, *usque in finem*, ut verbum *perseverandi*, quod de se latius est, restringeret. Et in eodem sensu loquutum est Concilium Tridentinum. Nam quia solum de perfecto dono perseverantiæ doctrinam, & definitionem tradere volebat, ideo addit semper restrictionem, dicens in cap. 13. *De perseverantiæ munere, de qua scriptum est, &c.* Nam quia perseverantię munus absolute dictum posset latius sumi, addidit determinationem, ut suam doctrinam restringeret. Et eodem modo in canon. 16. dixit: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum*, indicans esse aliud parvum (ut sic dicam) perseverantiæ donum, quod non est usque in finem.

Explicat. proxima Conclus.

12 Quamvis autem Concilium Tridentinum de sola perseverantia usque in finem doctrinam tradere voluerit, & Augustinus illam solam ad disputandum de ipsa elegerit, non negant, aliam esse aliqualem perseverantiam, nec nobis prohibent, ut declaremus, quale gratiæ donum illa sit. Sic ergo dicimus, licet non sit tam excellens donum, sicut aliud, nihilominus esse donum gratiæ ita speciale, ut aliquid addat ultra gratiam primæ justificationis cum ejus generalibus auxiliis, & ultra auxilium speciale, quo potestas tantum ad perseverandum longo tempore confertur. Utrumque est certum, & planum ex dictis. Quia hæc perseverantia temporalis includit auxilium, quo potest diu perseverari, quia actus supponit potentiam, sed illud auxilium est speciale ultra gratiam habitualem cum auxiliis generalibus illi debitis, ut ostensum est, ergo hæc perseverantia aliquid addit illi gratiæ. Rursus per hoc donum non solum datur homini posse perseverare longo tempore, si velit, sed datur etiam velle, & perseverare, ergo ad minimum distinguitur hoc donum a præcedenti, sicut auxilium efficax a sufficiente tantum, seu tanquam vocatio congrua a non congrua, ergo est specialius, & majus donum. Accedit, quod hoc donum non in una tantum vocatione congrua consistit, sed in multis quæ per longum temporis spatium cum quadam peculiari observatione, & quasi continuatione opportunis temporibus dantur, ut lapsus gravis non interveniat, nec permittatur, hoc autem providentiæ genus, magnus favor est, & singulare donum, ergo.

Tertia conclus. Opinio Valent.

13 Dico tertio. Perseverantia, per quam homo adultus pauco tempore, & per paucos actus in gratia durat, in eo tamen usque ad mortem pervenit, speciale donum gratiæ est. Contra hanc assertionem videtur sensisse Valent. in Controvers. de divina gratia p. 3. ubi sic ait: *Ad perseverandum in gratia obtenta paulo ante mortem doctissimi existimant, abunde satis esse gratiam habitualem cum actuali, quæ ad illam obtinendam fuerit necessaria.* Sed nihilominus conclusio certa esse videtur, & præter generales locutiones Conciliorum, & Patrum, illam in particulari tradit

dit Richard. de S. Victor. tract. de Eruditio. inter homin. lib. 1. p. 1. cap. 4. dicens, sine divina protectione neque ad modicum tempus posse hominem perseverare. Et idem sentiunt Div. Thom. & alii Scholastici communiter, & Valent. in tom. 2. disp. 8. qu. 1. punct. 6. §. *Sed est tamen*, tacite exponit, quod prius dixerat, intelligendum esse quoad auxilia interna, & supernaturalia, non vero esse excludendam specialem providentiam, & protectionem quoad genus, & opportunitatem mortis sine periculo peccandi. Et ratione hujus partis probatur hæc assertio statim simul cum sequenti: nunc ergo solum declaratur, supponimusque hanc durationem gratiæ, licet sit brevis temporis, merito perseverantiam appellari propter perventionem ad finem; Hinc ergo duplex beneficium speciale in ea perseverantia dari potest. Unum est, quo pro illo tempore non tantum datur homini auxilium sufficiens ad non peccandum, vel ad efficiendos actus ad salutem necessarios, sed etiam datur auxilium efficax, & congruum, at hoc semper est singulare beneficium, ut supra l. 5. ostensum est; ergo ex hac parte donum hoc est speciale gratiæ donum ultra illud, quod ad justificationem est necessarium, licet non sit specialius, quam ad unum, vel alium actum supernaturalem, vel ad unam tentationem vincendam necessarium sit. Quod si nec una tentatio gravis, nec alicujus supernaturalis actus obligatio in eo brevi tempore occurrat; tunc ipsummet auxilium ad talem justificationem datum peculiarem rationem gratiæ habet, quia scilicet datum est eo tempore, quo futurum est non solum efficax, sed etiam, ut ita dicam, finaliter efficax, quæ circumstantia non proveniat sine Dei præordinatione, & providentia speciali: & tanti momenti est, ut æterna salus ab illa pendeat: ergo ex hac etiam parte crescit hoc beneficium, estque speciale gratiæ donum.

Declaratur Conclusio

14 Sed quæres, quod sit majus gratiæ auxilium hoc, vel illud, quod secundo loco explicamus, nam de primo nulla est controversia, quin alios duos omnino superet, nam simul includit omnia gratiæ beneficia, quæ in illis divisa sunt. Dico ergo, hoc tertium esse simpliciter majus donum gratiæ, secundum vero, secundum quid posse excedere in ratione auxilii. Recolenda est distinctio data in lib. 5. posse auxilia gratiæ comparari: vel in ratione entis, seu principii activi physice, aut moraliter, vel in ratione beneficii magis commodi, & majoris æstimationis. Hoc ergo posteriori modo, longe majus beneficium gratiæ esse perseverantiam brevissimi temporis usque ad mortem, quam sit perseverantia cujuscumque temporis, quæ ante mortem amittitur. Ita sensit August. dicto cap. 1. de dono perseverant. dicens: *Potiusque hanc habuit unius anni fidelis, & quantum infra cogitari potest si donec moreretur fideliter vixit, quam multorum annorum, si exiguum temporis ante mortem a fidei stabilitate defecit.* Et ratio est clara, quia gratia, quæ fit in secundo perseverantiæ modo, omni modo est temporalis, & re ipsa non est habitura effectum vitæ æternæ: gratia vero tertio modo collata est æterna, & in semine continet efficaciter beatitudinem æternam, quam prior gratia solum continet sufficienter; ergo simpliciter tertia illa perseverantia est majus donum, nam ut recte dixit D. Thom. Rom. 8. lect. 6. *Bonum hominis non solum consistit in quantitate charitatis, sed præcipue in perseverantia usque ad mortem.* Quod etiam ex primaria utriusque causa colligi potest, nam hæc tertia perseverantia provenit ex prædestinatione, & electione efficaci, qua Deus talem hominem ad regnum æternum elegit: secunda vero non oritur ex tanto amore Dei, ut per se notum est, quia perseverantia finalis est infallibiliter conjuncta cum divina electione ad gloriam, quia neque hæc potest carere suo effectu, cum voluntas Dei efficax infallibiliter impleatur: nec ille effectus potest sine finali perseverantia obtineri, quia solum salvatur, qui usque in finem perseverat. Est ergo hæc tertia perseverantia majus donum, ideoque illa est perseverantia simpliciter, altera tantum secundum quid.

Dubitatio resoluta in priore parte

15 At vero si illa dona comparentur in entitate physica, vel in ratione auxilii, quod est principium operandi physice, vel moraliter, sic perseverantia temporalis diuturna potest in multis excedere perseverantiam finalem brevi temporis. Primo in multitudine actuum bonorum, qui sunt specialia dona Dei, & consequenter etiam in multitudine auxiliorum, quæ ad illos actus dantur. Secundo in perfectione etiam ipsorum actuum, quia fieri potest, ut perseverans brevi tempore solum actum attritionis habeat cum communibus actibus moralibus elemosynæ, vel similibus: alius vero diu perseveraverit, plures perfectos actus dilectionis Dei exercendo, & multa pro ipso patiendo; vel austeram vitam profitendo, quod sine pluribus, & majoribus, ac efficacibus auxiliis facere non potuit. Dicunt vero aliqui, perseverantiam finalem, quantumvis brevem semper excedere in ratione auxilii propter specialem difficultatem, quæ in illo ultimo tempore vitæ occurrit, & ex multis impedimentis, tam intrinsecis, quam extrinsecis tunc occurrentibus consurgit, & sine specialissimo auxilio superari non potest. Sed respondemus in primis, hoc non posse cum fundamento universaliter affirmari. Quia nulla est causa, quæ necessario inducat tantam difficultatem, & contrarium videtur experientia posse constare. Nam multi peccatores, usque ad tempus ægritudinis in peccato existentes solent tunc per sacramenta justificari cum magnis signis doloris, & pœnitentiæ, & ita interdum cum magna pace, & sine ulla perturbatione, aut gravi tentatione vitam finire. Et licet verum sit, hoc esse magnum beneficium Dei sub priori consideratione spectatum, non tamen includit necessario auxilio aliquod positivum in entitate perfectius, quam sint auxilia, quæ alteri in discursu vitæ ad excellentiores actus, vel ad vincendas gravissimas tentationes conferuntur. Unde ulterius dicimus, quod licet difficultates articuli mortis aliquando sint gravissimæ, etiam possunt in discursu vitæ sæpe majores occurrere, & quod ad illas vincendas majus auxilium necessarium sit, ut est occasio patienter ferendi gravissimas injurias, vel gravissima nocumenta, &c. Ac breviter optime explicatur exemplo Job, in quo fortasse major fuit difficultas perseverandi toto tempore tentationis suæ, quam postea tempore mortis, & comparando auxilia prioris temporis ad auxilium, quod habuit tempore mortis, fortasse illa fuerunt multo majora, & nihilominus si habuisset priora sine illo ultimo, multo minus beneficium fuisset, quam si habuisset sola posteriora auxilia sine prioribus, quia majus illi damnum esset prius vincere omnes illas tentationes, & in eis perseverare in gratia, ac postea cadere, ac damnari, quam si caruisset prioribus efficacibus auxiliis, & vinceretur, postea vero resurgeret per pœnitentiam, & brevi tempore usque ad finem perseveraret. Quamvis ergo brevis perseverantiæ finalis simpliciter in ratione doni, ac beneficii excedat, quia finalis nihilominus, quia brevis, excedi potest a diuturna non finali in entitate, & virtute activa auxiliorum quæ includit.

Secunda pars resolutionis suadetur

Evasio

Præcluditur.

Altera solutio ejusdem evasionis

16 Dico quarto. Conservatio gratiæ usque ad mortem, etiam si absque illa cooperatione hominis justificati fiat, nihilominus sine speciali auxilio gratiæ, & singulari dono perseverantiæ non confertur. Hæc assertio ab aliquibus, vel negata, vel in dubium revocata est, quia illa conservatio, vel non meretur perseverantiæ nomen, vel ad illam non est necessarium ullum auxilium, nedum speciale. Primum fit verisimile, quia perseverantia proprie significat modum liberum, aut humanum perseverandi in actione, aut vita inchoata, & ideo non dicitur brutum proprie perseverare in opere suo, vel in modo operandi, sed perseverare dicitur, qui libere potest ab eo, quod inchoavit desistere. Dicit n. perseverantia constantiam oppositam mutabilitati ex libertate arbitrii creati provenienti. Ergo infantes, vel amentes, dormientes, aut similes, etiamsi in gratia durent, quanta in eis a Deo physice conservatur, ipsi tamen non possunt dici perseverare in illa, quia ad illam gratiæ conservationem nihil ex parte sua libere conferunt. Et hinc sequitur secundum, s. ad gratiam illo modo

4. Conclusio. Impugnatio conclusionis

modo conservandam non esse necessarium speciale auxilium, quanta nullum necessarium est præter actionem physicam conservativam gratiæ, eidemque debitam, quandiu contrarium corrumpens non intercedit. Assumptum probatur, quia auxilium proprium gratiæ non datur, nisi ad actiones liberas, & aliquo modo supernaturales, sed in illo perseverantiæ, seu durationis modo tales actiones non interveniunt; ergo ad illa non est necessarium proprium gratiæ auxilium. Neque hic

Præoccupatio objectionis. dicendi modus videtur contrarius illis regulis generalibus, quia solum salvantur, qui perseverant usque in finem, & quia nemo perseverat sine speciali auxilio. Nam utraque potest exponi de adultis utentibus ratione pro tempore acto, & habili ad perseverandum, & non perseverandum, nam verba juxta subjectam materiam intelligi debent. Sicut etiam Paulus generaliter dixit: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Quod intelligendum necessario est de his, qui sunt apti ad certandum. Nam pueri sine certamine coronabuntur. Et similiter Innocent. 3. in c. *Majores*, de Baptism. de solis adultis illam generalem sententiam intelligit: *Qui non crediderint condemnabitur*. Quia de proprio actu credendi, ut proprietas verborum postulat, illam intellexit. Sic ergo in proposito quia perseverare in rigore proprium est adultorum, non male de illis exponitur, quod dixit Christus, *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*, & consequenter de eisdem intelligitur canon. 22. Concilii Tridentini. *Siquis dixerit justificatum sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse anathema sit*. Nam plane videtur loqui de auxiliis, quæ ad operandum dantur. Unde loquitur solum de his qui perseverando propriis actibus justitiam custodiunt, ut sunt adulti. Igitur in omnibus, & solis personis aptis ad proprie perseverandum, speciale auxilium erit necessarium. Denique ratio potissima D. Thomæ, & Augustini, quia solet hæc necessitas probari, & difficultas operandi virtutem, & vincendi tentationes in natura lapsa; hæc autem ratio solum habet locum in his, qui ratione utuntur, ut per se notum est; ergo de eisdem est sermo, quoties de perseverantia, ejusque dono tractatur.

17 His vero non obstantibus, assertio posita

Stabilitur conclusio. communiter recepta est. Et sine dubio est magis consentanea Scripturæ, & doctrinæ Conciliorum, & Augustini, & communior Scholasticorum. Nam antiqui nihil in hoc inter parvulos, & adultos distinguunt, moderni vero, qui hoc attigerunt, ita de perseverantia sentiunt. Unde in primis negandum non est, parvulos morientes in gratia, in illa usque ad finem perseverare, nam terminis utendum est juxta communem usum sapientum, in unaquaque arte, vel doctrina: omnes autem Theologi illam permanentiam integram usque ad mortem in quocumque homine viatore perseverantiam usque in finem appellant. Unde Div. Thom. in locis citatis, & sæpe alias inter proprias perseverantiæ significationes, unam esse dicit continuationem in gratia usque ad mortem, nec requirit, quod hæc continuatio sit aliquo modo voluntaria, vel libera personæ ita in gratia permanenti, sed solum ut sit continuatio quasi non interrupta, & quod ad talem terminum perveniatur. Augustinus etiam in toto lib. de Perseverant. illam supponit dari parvulis, qui in statu gratiæ moriuntur. Imo a cap. 9. usque ad 13. & 17. & aliis innumeris locis maxime urget argumentum a parvulis desumptum, ut probet, donum perseverantiæ speciali dono, & beneplacito Dei sine proprio hominis merito dari. Deinde interdum adultus perseverat in gratia pro aliquo tempore sine usu aliquo libertatis suæ, ut cum dormit, & aliquando non peccat sine ullo actu, vel libertate, & ita perseverat pro tunc in gratia, & non sine aliquo speciali favore Dei avertentis occasiones, vel motiva, quæ illum ad peccandum excitare possent, & fortasse etiam inducere: ergo etiam parvuli merito dicentur perseverare, etiam si libertatem ad perseverandum habere non possint. Accedit tandem, quod licet illi infantes non possint amittere gratiam pro illo statu, seu tempore, tamen simpliciter sunt capaces illius nocumenti, quia possunt vivere usque ad illud tempus, in quo gratiam libere amittant: ergo hoc satis est, ut vere, ac proprie perseverare dicantur, quando ad finem brevis vitæ perveniendo ab illo periculo liberantur. Nec brevitas temporis obstare potest, quominus illa perseverantia dicatur, nam (ut ex Augustino supra retuli) si usque ad finem perveniat, etiam si tantum unius anni, vel quantum infra cogitari potest, existat, vera est in Christo perseverantia. Tertiæ objectionis solutio.

18 Supposito ergo vero usu, & sensu verborum, optime probatur assertio ex generali definitione fidei, quod justificatus sine speciali auxilio Dei in gratia perseverare non potest, quia non licet nobis ab illa regula parvulos excipere, cum etiam illi in gratia perseverent. Secundo ait Augustinus de dono perseveran. cap. 2. Omnes, qui quocumque casu moriuntur in Christo, donum perseverantiæ recipere, sed parvulus baptizatus, qui in infantia decedit, in Christo moritur, & perseverantiam recipit: ergo dono Dei, & propter Christum illam accipit. Simile argumentum sumi potest ex perseverantia Sanctorum Innocentum, applicando verba Pauli ad Philipens. primo. *Vobis donatum est pro Christo non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso patiamini*. Ex quibus Augustinus colligit, etiam perseverantiam esse donum Dei, quia pati pro Christo ad perseverantiam pertinet. At vero de Innocentibus verissime dicitur, illis donatum esse pro Christo non solum, ut in Christum crederent, sed etiam ut pro ipso paterentur: ergo illis donata est perseverantia propter Christum; ergo fuere capaces hujus doni, sine propriis actibus: ergo eadem ratione omnes infantes, qui post justificationem quocumque modo moriuntur in Christo speciale Dei donum recipiunt. Præterea in cap. 8. eandem universalem sententiam his verbis tradit: *Voluntate Dei stat, quicumque stat*: Cum enim dicit, *voluntate Dei*, de gratuita voluntate conferendi speciale beneficium loquitur aperte; at parvuli, qui moriuntur in gratia, vere dicuntur stare, ergo voluntate, & gratia Dei stant, & perseverant. Prob. 1. conclusio. 2. Ex Aug. 3. Ex Philipens. 1. nu. 29.

19 Præterea sequitur hæc veritas ex alio Augustiniano, & vero dogmate de efficaci electione omnium salvandorum ante prævisa merita: nam cum hoc dono gratuitæ electionis efficacis ad gloriam conjuncta est necessario perseverantia, quia est medium necessarium ad illum finem, & ad illius electionis executionem, & ideo a divina gratia, & protectione maxime pendet, juxta illud 2. ad Timoth. 2. *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc, cognovit Dominus, qui sunt ejus*. Scientia, scilicet approbationis, & prædestinationis, ut in sequentibus declarat. At vero parvuli, qui moriuntur in gratia, salvantur: ergo fuerunt prælecti: ergo ex vi illius electionis ita Deus disponit tempus vitæ eorum, ut infra illum terminum concluderetur, in quo illam in statu gratiæ consummarent, prius quam caderent, vel ab illa deficere possent: ergo saltem ratione hujus specialis providentiæ talis perseverantia est speciale donum Dei. Unde August. dicto lib. c. 17. *Videte* (inquit) *a veritate quam sit alienum negare, donum Dei esse perseverantiam usque in finem, cum vitæ huic, quando voluerit, ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem*: quæ ratio hominibus etiam parvulis generalis est. Imo de his subdit: *Sed mirabilior, & fidelibus evidentior largitas bonitas Dei est, quod etiam parvulis, quibus obedientia non est illius ætatis ut detur, datur hæc gratia*. Et hoc optime confirmant verba Sapien. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius*. Ex quo loco solent hoc donum colligere Augustinus, 4. Ex doctrina ejusdem Augusti.

ut

ut dicto lib. cap. 14. & de Corrept. & grat. cap. 8. & epist. 105. & 107. & Prosper carmin. de Ingratis cap. 32. & merito, nam statim addit Sapiens: *Placita enim erat Deo anima illius, propter hoc properavit illum educere de medio iniquitatum.* Simili modo idem lib. 1. de Vocation. gent. cap. 22. valde urget causam parvulorum, dicens, in eis ostendi hoc donum evidentius, quia non fortuito, & casu in tali ætate, & statu moriuntur, sed ex singulari providentia, & protectione Dei juxta illud Job. 14. *Breves dies hominis sunt, numerus mensium ejus apud te est, constituisti terminos ejus, qui præteriri non poterunt.* In ordine igitur ad hanc specialem providentiam Dei optime intelligitur, quo modo in parvulis locum habeat, ac necessarium sit perseverantiæ donum ut salventur.

Fit satis dubio de parvulis.

20 Et ita etiam responsum est ad peculiarem rationem dubitandi de his parvulis positam. Jam enim declaratum est, quomodo vera perseverantia in eis locum habeat. Unde etiam colligimus, verba Scripturæ, quæ necessitatem perseverantiæ ad æternam salutem requirunt, etiam parvulos comprehendere, quatenus in eis locum habere potest perseverantia. Et ideo non est simile de verbis illis: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Præsertim quia Paulus quasi in sensu composito de certantibus loquitur, verba enim ejus sunt: *Nam qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitime certaverit.* Non ergo de omnibus, sed de his, qui certant, sententiam protulit, at parvuli nondum in statu certantium constituti sunt, & ideo illos non comprehendit illa sententia, nisi eo modo, quo in Christo, & per Christum solum justificati sunt in eo, & per eum pugnasse, & vicisse dicantur: vel quia eo modo, quo in agone positi sunt, vel in hoc vicerunt, quod nec impugnari potuerunt, vel si impugnati sunt ut innocentes, suo modo legitime certarunt. Atque eodem modo altera sententia, *Qui non crediderit, condemnabitur*, licet in rigore possit ad adultos limitari, nihilominus eo modo, quo parvuli credere possunt, scilicet, habitu, ad eos extenditur, ut idem Innocent. 3. notat. In præsenti autem multo certius, & proprius perseverare dicuntur usque ad finem, quando in gratia moriuntur, & ideo necessitas specialis auxilii ad perseverandum generaliter tradita, ac definita illos etiam comprehendit. Ratio autem hujus necessitatis, quæ a Patribus ex repugnantia fomitis sumitur, vel non est adæquata, sed una ex præcipuis, quæ in nobis propriam radicem hujus necessitatis ostendit, vel quod magis placet, suo modo etiam parvulos comprehendit, nam licet in illa ætate per fomitem non possint ad peccandum trahi, tamen in se habent incentivum peccati, a quo si viverent, impugnarentur, vel etiam vincerentur; dum ergo rapiuntur, ne malitia, vel fictio, qui sunt fructus fomitis, illos dejiciant, per donum perseverantiæ præveniuntur, ne a fomite vincantur, & ita etiam in parvulis ex corruptione, & inordinatione naturæ hujus gratiæ necessitas desumitur. Atque ex his solutum manet secundum argumentum in principio quæstionis positum. Primum autem, & tertium postulant quæstiones in capitibus sequentibus tractandas.

CAPUT V.

Quid sit donum perseverandi usque in finem, quidve ultra potestatem perseverandi addat?

Donum perseverantiæ non est habitus. Prob. 1.

1 PRimum omnium supponendum est, hoc donum perseverantiæ non esse aliquem habitum. Ita docuit D. Thom. dicta quæst. 109. ar. 10. estque res per se evidentissima. Primo, quia gratia habitualis cum omnibus habitibus virtutum, & donorum, quę illam comitantur, infunditur omnibus justificatis: & tamen non omnibus infunditur donum perseverantiæ: ergo hoc donum non est habitus infusus. Maior supponitur ex lib. 6. Minor certissima est, quia omnes, qui recipiunt hoc donum perseverantiæ, de quo tractamus, perseverant: at non omnes justi perseverant, neque omnes hoc donum recipiunt. Dices, donum perseverantiæ non esse habitum veluti connaturaliter debitum gratiæ habituali, & ideo non omnibus justis infundi; nihilominus tamen esse posse quendam habitum fidei extraordinarium, & non debitum, nec naturæ, nec habituali gratiæ, quem Deus sua libertate infundit cui, & quando vult. Sed contra hoc argumentor secundo, quia talis habitus frustra, & sine fundamento fingitur, cum vix possit mente concipi. Nam vel est in essentia animæ, & sic, vel non potest addere virtutem operandi distinctam a gratia: vel est in potentiis, & sic non potest non versari circa materias virtutum, & donorum, & inclinare ad actus illorum. Unde non potest non esse aliqua virtus, vel donum, quod distingui non potest a donis, & virtutibus, quæ nunc infunduntur, cum nulla ratio distinctionis excogitari possit. Prob. 2.

2 Tertio qualiscumque fingatur talis habitus, de se potest amitti durante vita, donum autem perseverantiæ amitti non potest, teste Augustino dicto libro a principio, ergo. Major declaratur ex discursu ejusdem Augustini, quia donum perseverantię ideo amitti non potest, quia non datur integre, donec per mortem consummetur, & postea perdi non potest. Unde recte dixit Augustinus supra capite sexto, ideo perseverantiam non posse amitti, quia justus post mortem peccare non potest. At vero habitus in uno instanti infunditur, & postea de se manet subjectus mutationi liberi arbitrii, ac proinde amissibilis est, ut libro sequenti ostendemus. Dicunt aliqui esse posse habitum determinantem potentiam ad bonum. Sed contra, quia talis habitus necessitaret illam, & sic perseverare non esset liberum, quod dici non potest, ut capite sequenti videbimus. Respondent esse posse habitum determinantem ad bonum in communi, non vero ad singulos actus, & ideo non tollere libertatem in illis, quia non inducit necessitatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem. Sed contra, quia hoc ipsum est nimis falsum; tum quia, seclusis privilegiis, homines prædestinati dum perseverant, libere perseverant, etiam quoad specificationem, quia ita non transgrediuntur præcepta, ut possint transgredi, & ita stant, ut possint cadere, & ideo monentur, ut cum metu, & tremore suam salutem operentur, ut ex Scripturis admonuit Concil. Trid. sess. 6. cap. 13.; tum etiam quia impossibile est, solum habitum posse determinare infallibiliter, seu necessitare voluntatem ad bonum etiam in communi, quia habitus non necessitat ad actualem considerationem necessariam ad bene operandum, nec consumit, aut tollit libertatem innatam voluntati humanæ ad eliciendum, & suspendendum actum suum, ut iterum capite sequenti occurrit. Prob. 3.

3 Quarto est optima ratio, quia per donum perseverantiæ præservatur homo ab omni gradu lapsi: hoc autem non potest facere habitus per se spectatus, nisi addatur auxilium. Quod si auxilium actuale necessarium est, illud sufficit sine habitu superaddito gratiæ, & virtutum: ergo non datur tale donum per habitum superadditum. Minor quoad priorem partem probatur; tum quia habitus indiget auxilio actuali ad operandum, ut docet D. Thom. dicta q. 109. ar. 9. & in lib. 3. dictum est; perseverantia autem per operationem fit: ergo non potest habitus illam præstare sine auxilio actuali; tum etiam quia habitus per se spectatus non applicat voluntatem ad opus, sed potius voluntas arbitrio suo utitur habitu, cum vult. Unde quantum est ex vi cujuscumque habitus, potest voluntas non uti illo in quacumque occasione, & opportunitate, ac subinde peccare, nisi aliunde per auxilium applicetur efficaciter: ergo habitus sine auxilio non sufficit. Altera vero pars, sc. auxilium sine habitu posse sufficere probatur, quia per auxilium potest Deus facere, ut voluntas velit, & operetur secundum omnes virtutes infusas, vel acquisitas temporibus opportunis, ac necessariis. Sed si homo faciat, perseverabit: ergo si congruum detur auxilium, satis erit sine speciali habitu. Et hic discursus probat non solum de peculiari habitu ab aliis distincto, sed etiam de quacumque intensione gratiæ, vel virtutum, quia nulla quantacumque habituum gratiæ intensio ad donum perseveran- Prob. 4.

tiæ

tiæ sufficit, quia semper de se indifferens est, & in omni occasione, & opportunitate ita inclinat, ut voluntas illi conformari, vel subtrahi possit, nisi aliunde per actualia auxilia protegatur, & certissime inducatur. Et e converso non est necessaria talis intensio habitalis ad perseverantiam, quanta si dentur auxilia actualia congrua in quocumque statu gratiæ, etiamsi valde remissa sit, perseverari potest, ut constat in parvulis, & in adultis, qui per duos, vel tres actus, & interdum per unam tantum contritionem remissam justificantur, & salvantur. In his vero, qui longo tempore perseverant, major intensio gratiæ perseverando comparatur: Verumtamen etiam illa potest esse non nimis magna, & quantacumque illa tandem sit, non tam est causa perseverantiæ, quia effectus, quamvis quanta perseverantia illa successione actuum perficitur, priores actus erunt causa majoris intensionis habitus, & illa intensio aliquid conducit ad posteriores actus, quibus paulatim perseveratur, simpliciter autem non est ad perseverandum necessaria.

Summa præceden. tis doctrinæ

4 Relinquitur ergo, ut proprium donum perseverantiæ usque in finem in speciali auxilio gratiæ consistat. Addendum vero est, regulariter, seu ordinarie loquendo, donum hoc non esse unum simplex, sed multiplex, seu plurium collectionem. Quia perseverantia non consistit regulariter in uno actu, nec in uno momento perficitur, sed in temporis duratione, ac successione, in qua plures actus, vel plures effectus gratiæ ad perseverandum necessarii sunt; ergo sunt necessaria plura auxilia congrua ad illos actus, seu effectus: in illorum ergo collectione donum hoc consistet. Ut autem qualis sit hæc collectio declaremus suppono ab instanti illius primæ justificationis, in cujus gratia perseveratur, usque ad mortem aliquam moram temporis intercedere, quia gratia infunditur per primum sui esse, & homo moritur per primum non esse inter quæ duo instantia aliqua mora temporis necessario interponitur. In illa autem mora variis modis perseverari potest. Primo sine ullo actu, ut patet in parvulis, qui etiam sine proprio actu justificantur, & potest contingere in adultis, quia licet per proprium actum justificentur, possunt postea sine novo actu perseverare, vel quia dispositio ad primam gratiam præcessit infusionem ejus, ut sæpe contingit in his, qui per solam attritionem cum sacramento justificantur, & tempore, quo justificantur, sunt amentes, aut non actu attendunt: vel quia licet in ipsa justificatione actu operentur, statim cessant, & usque ad mortem non peccant mortaliter sine novis actibus positivis, ut facile accidere potest. Alius vero, & ordinarius modus perseverandi in adultis est exercendo plures actus virtutum, quibus peccata etiam cavent post comparatam gratiam, in qua permanent, & ita usque ad mortem procedendo.

Multiplex perseverandi modus

Triplex corollarium. Primum.

5 Hinc ergo colligimus primo, duo præcipue auxiliorum genera ad perseverandum tribui, quædam extrinseca, alia intrinseca dici possunt. Extrinseca voco illa, quæ dantur homini, ut caveat peccatum mortale non per voluntarium actum sed per solam carentiam actus peccaminosi. Et hujusmodi sunt illa auxilia, per quæ facit Deus (ut ex Augustino supra dicebamus) ut homini non occurrant suasores ad malum, ad quod spectat, ut nullum occurrat objectum ad malum excitans, & huc etiam pertinet naturalis oblivio præcepti affirmativi, quia si memoriæ occurreret, forte quis per omissionem peccaret, & dum non occurrit saltem per naturalem oblivionem, vel ignorantiam invincibilem excusatur, etiamsi interim nihil boni operetur, vel etiam si alias venialiter peccet. Et ad hunc ordinem auxiliorum pertinet, illa specialis providentia Dei, qua ex certa scientia, & electione permittit, vel procurat homini mortem eo tempore, quo in gratia existens omnem futuram, vel possibilem occasionem amittendi gratiam per mortem evitat. Quia hoc totum non fit per internam hominis illuminationem, inspirationem, vel cooperationem, sed per extrinsecam providentiam, & protectionem, removendo, vel applicando causas extrinsecas, prout ad talem Dei intentionem deservire possunt. Intrinseca vero auxilia sunt, quæ intellectui; aut voluntati, aliisve potentiis internis hominis divinitus infunduntur, ut actus bonos eliciat, & per illos vel affirmativa præcepta impleat, vel peccata contra negativa præcepta voluntarie, & per actus positivos evitet, seu tentationes vincat: quorum auxiliorum necessitas ex dictis in 3. 4. & 5. libr. satis est per se clara.

6 Secundo colligimus, donum hoc perseverantiæ non esse ejusdem collectionis (ut sic dicam) id est, non comprehendere eadem auxilia in omnibus, qui salvantur. Hoc evidens est, quia hoc donum non in omnibus habet eosdem effectus; auxilia autem dantur propter effectus, & illis proportionata conferuntur, ergo collectio auxiliorum non est æqualis in omni perseverantiæ dono. In quibusdam igitur hoc donum in solis auxiliis extrinsecis consistit, nimirum, in parvulis, qui non sunt in ea ætate capaces talium auxiliorum, sed per extrinsecam providentiam proteguntur, & ad finem sanctæ vitæ perducuntur. Solum potest cogitari, licet ad hanc perseverantiam non concurrant auxilia intrinseca ipsi parvulo, posse ad illam pertinere auxilia intrinseca data parentibus, vel ministris Ecclesiæ in ordine ad salutem talis parvuli. Sic enim Prosp. lib. 2. de Vocat. gent. c. 23. dicit, habere parvulos hujusmodi auxilia per parentes, vel in parentibus. Verumtamen siquis attente consideret, talia auxilia licet sint intrinseca adulto, parvulo sunt extrinseca. Præter quam quod illa potius sunt ad primam justificationem parvulorum, quam ad perseverantiam. Nam primam gratiam per ministerium, & diligentiam adultorum parvuli consequuntur, & ideo sanctæ cogitationes, & auxilia, quibus adulti inducuntur ad baptizandum infantem, ipsi parvulo data esse censentur, ut justificentur: postquam autem justificatus est, talibus auxiliis etiam per alios non indiget, ut in gratia perseveret, quia sive alii bene, sive male operentur, semper ipse perseverabit, si prærnatura morte rapiatur. Idemque locum habet in grandioribus quoad ætatem, si vel perpetuo amentes fuerint, vel si aliquando habuerunt usum rationis, illa post primam justificationem usi non sunt, sive quia non potuerunt, sive quia repente rapti sunt, prius quam attenderent. Ac denique idem est in omnibus, qui solum perseverarunt per puram carentiam negativam peccati mortalis post comparatam gratiam sine positivo actu voluntatis: nam omnes isti indiguerunt extrinseca protectione, non tamen internis auxiliis, quæ ad bene operandum dantur, cum supponamus illos sine boni operatione post primam justificationem, perseverasse. In illis autem, qui bene operando peccata cavent, donum perseverantiæ auxilia intrinseca includit propter contrariam rationem. Unde etiam hæc differentia inter hæc auxilia notari potest, quod donum perseverantiæ cum solis auxiliis extrinsecis inveniri potest, ut in parvulis, & aliis, quos diximus. Nam licet in illis necessarius sit influxus physicus, quo gratia conservatur, qui dici potest intrinsecus homini habenti gratiam, non tamen censetur specialis, nec distinctus ab ipsa gratia, cui debitus est, seu connaturalis. At vero e contrario non invenitur donum perseverantiæ cum solis extrinsecis auxiliis sine extrinseca Dei protectione; tum quia per longum tempus non vitantur omnia peccata, moraliter loquendo, nisi intrinsecis auxiliis extrinseca conjungendo, quibus nimirum fit ut tentator, vel omnino absit, vel remissius tentet, vel breviori tempore, vel ut pauciora objecta, seu occasiones occurrant, aut leviora, & similia, quæ extrinsecus, & per solam ablationem causarum, vel occasionum peccata impediunt; tum etiam quia etiam si tempus breve sit, semper est necessaria illa peculiaris providentia, qua fit, ut homo tali tempore præscripto in gratia moriatur, nam ad hoc non tam voluntas hominis, quam causæ naturales, vel intrinsecæ concurrunt, quas Deus ita disponit, vel convenire sinit, ut infallibiliter præscripto tempore, & in tali statu mors homini contingat; ergo saltem hoc genus extrinsecę protectionis cum auxiliis extrinsecis conjungendum est in his, qui per proprios actus perseverant.

2. Corollarium

7 Tertio

3. Corollarium, quod etiam ſecundæ tituli quæſtioni reſpondet.

7 Tertio colligitur ex dictis, quid addat hoc ſpeciale perſeverantiæ donum ultra ſpeciale auxilium ſufficiens tantum, ſeu dans tantum poſſe perſeverare, non tamen actualem perſeverantiam. Nam in primis addit illam ſingularem providentiam, qua Deus decrevit in primis cuſtodire hominem in hac vita, donec gratiam obtineat, ut in ea mori poſſit, ac deinde præripere illum poſtquam illam obtinuit, antequam cadat: ſeu, quod perinde eſt, ita definire, ac providere, vel permittere terminum vitæ ejus, ut non niſi in ſtatu gratiæ illi eveniat. Hoc enim genus providentiæ non habet Deus cum his, qui non perſeverant, licet eis auxilium, quo perſeverare poſſint, concedat. Præterea addere poteſt multa auxilia extrinſeca, quibus aufert pericula peccandi, vel occaſiones, in quibus prævidebat Deus, hominem fuiſſe peccaturum, ſi occurrerent, & ipſe ſua ſpeciali gratia illas evenire non permittit. Non quidem nego ſæpe concedere Deum hoc genus gratiæ etiam multis, qui uſque in finem perſeveraturi non ſunt, quia poſſunt aliquando ſimilem gratiam orando impetrare: aliquando vero Deus ſuo arbitrio poteſt illam concedere propter alia conſilia voluntatis ſuæ, licet electi non ſint, nec finaliter perſeveraturi: nihil enim hoc repugnat, & multis congruentibus rationibus fieri poteſt. Nihilominus certius eſt, hoc genus auxilii concedi perſeverantibus, præſertim quando diu, & conſtanter, ac ſine interruptione per aliquem lapſum, uſque ad mortem perſeverant. Et præterea quando hæc gratia datur perſeveraturis, maxime datur in eis occaſionibus, in quibus lapſus vitam æternam impediret, ut in fine vitæ, ac mortis articulo, quia eis datur ex intentione efficaci perſeverantiæ eorum, quod in aliis non perſeverantibus locum non habet.

Efficacia, perſeveranti additur ſupra poſſe.

8 Denique quando perſeverantia fit per actus hominis perſeverantis, addit ſupra poteſtatem perſeverandi congruentiam, & efficaciam auxiliorum. Nam licet ei, qui perſeverare poteſt, non tamen eſt perſeveratus, multa auxilia efficacia dentur, quibus ſæpe ſancte operatur, & peccata evitat, non tamen dantur ei omnia auxilia efficacia, quæ illi in præſcientia divina ad perſeverandum uſque in finem neceſſaria eſſent. Alteri vero, cui Deus vult perſeverantiam donare, illa præparat efficacia auxilia, quibus præſcit uſque in finem perſeveraturum. Et hæc eſt magna gratia in quocunque auxilio efficaci collato cum ſufficiente. Unde eſt longe maxima in collectione omnium auxiliorum, quibus infallibiliter uſque in finem perſeverandum eſt, ſive illa ſint numero plura, vel pauciora, aut in entitate phyſica magna, vel minora, ut ſupra dixi. Quamvis ipſa dona perſeverantiæ uſque in finem inter ſe comparando, ſine dubio excellentius donum, & majus beneficium eſt, quando hæc auxilia ad plures, & meliores actus, ac denique ad moriendum in majori gratia efficaciora ſunt. Statim vero inquirendum occurrit, quid addat hoc auxilium efficax ad perſeverandum ſupra auxilium tantum ſufficiens ad perſeverandum. Sed hæc quæſtio coincidit cum illa, quæ in libro 5. fuſe diſcuſſa eſt. Unde qui docent, auxilium efficax addere auxilium phyſice prædeterminans ex parte Dei, conſequenter dicunt, donum perſeverantiæ addere ſimile auxilium, vel potius cumulum talium auxiliorum, & multitudinem eorum proportionatam modo perſeverantiæ, ſcilicet per longius, aut brevius tempus, aut per plures, vel pauciores, aut etiam per unum actum. Nos vero conſequenter, & cum eadem proportione ſentimus donum perſeverantiæ addere congruentiam vocationis, aut vocationum plurium, aut pauciorum, juxta perſeverantiæ diuturnitatem, & perfectionem. Atque ita plane illud exponit Auguſtinus in quæſtion. ſecunda ad Simplician. & libr. de Dono perſeverant. capit. octavo, & nono.

CAPUT VI.

Utrum donum perſeverantiæ ſit ejuſdem rationis in omnibus, vel aliquam partitionem ſeu diverſitatem admittat?

1 Hanc quæſtionem attigit P. Alvar. diſp. 107. & refert opinionem diſtinguentem duplex perſeverantiæ donum, unum, quo aliqui juſti ita proteguntur, & præveniuntur, & indeclinabiliter perſeverent, ut fuit datum Apoſtolis, & aliis in gratia confirmatis: aliud vero eſſe donum, quo Deus ſolum dat homini perſeverare, ſi velit, quod potius eſt poſſe perſeverare, ſi velit, quod commune eſt omnibus juſtis, licet in quibuſdam habeat effectum, & non in aliis pro innata voluntate. Ex qua diſtinctione (inquit ille auctor num. 9.) ſequitur, donum perſeverantiæ non eſſe ejuſdem rationis in omnibus, quia potentia, & actus diverſæ rationis ſunt: illa vero dona ita comparantur, ut unum det tantum poſſe, aliud det actum. Ipſe autem putat aſſertionem hanc, quod donum perſeverantiæ non ſit ejuſdem rationis in omnibus, eſſe novam, & in Patribus, & Theologis non inventam: imo eorum ſenſui repugnantem. Et coincidere cum ſententia Catherini diſtinguentis duos ordines ſalvandorum, unum præelectorum ante præviſa materia, alium eorum, qui propter præviſa merita admittuntur ad regnum: nam his duobus ordinibus videntur duo illa dona perſeverantiæ reſpondere. Prius dans indeclinabilem poteſtatem perſeverandi, ordini præelectorum, alterum dans ſolam poteſtatem perſeverandi, ſi velit, ordini poſteriori eorum, qui ſuo bono uſu auxiliorum ſine præelectione ſalvantur. Alvarez opinio.

Nonnulla ſupponuntur.

2 Nos vero in primis ſupponimus ex dictis, interrogationem factam ſolum fieri de illo dono perſeverantiæ, quo ſalvatur, & perſeverat, qui illud recipit. Jam enim diximus, auxilium, quo ſolum datur poſſe perſeverare ſine actu, licet revera donum gratiæ ſit, non tamen dici vere, ac proprie perſeverantiæ donum, quia perſeverantia actum dicit, non poteſtatem. Unde fit, & tanquam certum ſupponimus, donum perſeverantiæ uſque ad finem non ſolum non dari omnibus juſtis, ſed nec etiam dari omnibus diu perſeverantibus, quia non omnes multo tempore in gratia conſtanter permanentes, in gratia perſeverant uſque ad mortem, ut notum eſt. Igitur ſingulare illud donum perſeverantiæ uſque in finem, illis omnibus, & ſolis juſtis, qui cum effectu ſalvantur, donatur, juxta illud: *Qui perſeveraverit uſque in finem, hic ſalvus erit*. Deinde ſupponimus, omnes ſalvandos eſſe prædeſtinatos ante præſcientiam abſolutam meritorum in eis futurorum: imo omnes etiam fuiſſe ante eandem præſcientiam efficaciter dilectos, & electos a Deo ad gloriam. Ex quibus duabus aſſertionibus primam ut certam, ſecundam ut probabiliorem ſupponimus: illas vero non amplius probamus, quia ad hunc locum non pertinent, & quia in ſuperioribus libr. 5. tractatæ ſunt, & ex profeſſo in libr. 5. de Prædeſtin. Hinc ergo concludimus, donum perſeverantiæ, ſicut eſt proprium ſalvandorum, ita etiam eſſe proprium prædeſtinatorum, & præelectorum. Concluſio.

Aſſerimus.

3 Tertio hinc etiam pro certo habemus cum Auguſtino, donum hoc perſeverantiæ non ſolum dare poſſe, ſed etiam velle perſeverare in his, quia voluntate perſeverant. Quia non ſolum dat poſſe, ſed etiam facere, ſeu perſeverare, ut prius diximus: ſed illud facere non niſi voluntate fit; ergo ut det facere neceſſe eſt, ut det velle, non qualecunque ſed abſolutum, & efficax. Explicatur amplius, nam dupliciter intelligi poteſt hoc velle perſeverare: uno modo ut ſit unus actus particularis habens pro objecto ipſum perſeverare generatim, ſeu confuſe, & abſolute ſumptum. Et hoc velle magis neceſſarium eſſe ſolet ad primam juſtificationem, quam ad perſeverandum in juſtitia jam obtenta. Nam ad juſtificationem a peccato in adultis neceſſarium eſt propoſitum abſolutum non peccandi de cætero, quod perinde eſt, ac propo-

propositum perseverandi. Post gratiam vero obtentam, ille actus non est per se, ac simpliciter necessarius ad perseverandum, quia si in singulis occasionibus quis velit efficaciter cavere peccatum, & occurrens præceptum servare, & in omnibus successive, & continue id faciat, perseverabit, etiam si non habeat illum actum universalem. Et juxta hoc, cum velle perseverare dicitur esse necessarium ad perseverandum sumitur pro omni velle particulari, quo actu perseveratur partialiter (ut sic dicam) per unumquodque velle particularis observationis alicujus præcepti integre per omnia simul in discursu vitæ occurrentia. Ostendimus autem, donum perseverantiæ includere omnia auxilia necessaria, ut quis cum effectu velit in omni occasione præceptum occurrens servare: ergo donum perseverantiæ dat velle perseverare, quatenus ad perseverandum necessarium est. Imo si sub perseverantia includamus intrinsecum initium ejus, quod a justificatione sumitur, etiam in his, qui voluntate sua justificantur, donum perseverantiæ includit auxilium dans voluntatem nunquam peccandi ad justificationem necessariam, quia Deus etiam in justificatione dat ipsum velle, ut in lib. 5. ostensum est. Quod si illa voluntas, seu propositum efficax post justificationem iterum, atque iterum fiat ut utilissimum ad perseverandum, vel ut in aliqua occasione necessarium, semper orietur ex auxilio dante ipsum velle, quia non potest fieri sine vocatione efficaci, vocatio autem efficax dat velle, ut in l. 5. declaratum est. Unde etiam concluditur generalis ratio, quia omne auxilium efficax dat velle, sed donum hoc perseverantiæ est auxilium efficax, seu potius est congrua successio auxiliorum efficacium; ergo dat velle perseverare modo explicato.

Conclusio præcedentis doctrinæ de perseverantia finali.

4 Unde concludimus donum perseverandi usque ad finem per proprios actus semper includere prævenientia auxilia, quibus homo indeclinabiliter ducitur, & agitur divina gratia, ut infallibiliter perseveret. Quæ fere sub his terminis est expressa sententia Augustini libr. de Correpr. & grat. c. 11. & 12. quam male tulerunt Semipelagiani, ut constat ex epistolis Hilarii, & Prosperi ad August. Et nihilominus August. eam semper constanter docuit lib. de Prædest. Sanct. & de Dono persever. c. 6. 7. & sequentibus. Et sequitur manifeste ex principiis positis, nam auxilium efficax præveniens agit, & ducit voluntatem, ita ut indeclinabiliter, seu infallibiliter se duci sinat, & consentiat, ac velit, hac enim ratione dicitur dare ipsum velle, ut l. 5. dictum est: sed donum perseverantiæ in hujusmodi auxilio, vel auxiliis consistit, ut jam declaravimus; ergo hoc donum includit talia auxilia, ideoque generaliter convenit omni tali dono. Neque potest in hoc differentiam inter dona constituere, nisi qui tam prædeterminationem physicam, quam scientiam conditionatam, & divinam prædestinationem ante præscientiam absolutam meritorum negaverit. Nam qui ponunt prędeterminationem physicam ut necessariam ad bonum velle voluntatis, consequenter, & a fortiori dicent, per donum perseverantiæ duci indeclinabiliter, & infallibiliter voluntatem. Sed hunc modum non probamus, tum quia juxta illum non solum infallibiliter, & indeclinabiliter, sed etiam inevitabiliter, & necessitate quadam absoluta perseverabit, qui perseverat: tum etiam quia non minori necessitate non perseverabit, qui non perseverat, quia indeclinabiliter, & inevitabiliter ducetur ad actus, quibus non perseveratur: tum denique quia sine tali dono nullus habebit auxilium sufficiens ad perseverandum. Quæ tria ita possunt in hoc dono urgeri, sicut de auxilio efficaci in genere tractata sunt.

5 Qui vero scientiam Dei futurorum sub conditione admittunt, facile intelligunt, ac defendunt, omnes salvandos prædestinari, vel eligi a Deo ad gloriam ante præscientiam absolutam meritorum, & consequenter gratuita voluntate Dei omnibus, & singulis, qui de facto perseverant, præparasse Deum donum, quo infallibiliter, & indeclinabiliter perseverarent, ipsis etiam se libere ad perseverandum determinantibus sine physica prędeterminatione extrinsecus provenien te. Quæ omnia ex l. 5. facilia sunt, neque amplius illa explicare, vel probare oportet. Et ita solvendum est argumentum primum in c. 4. relictum solum enim probat donum perseverantiæ non addere auxilia prædeterminantia ex se, seu physica: non tamen obstat, quo minus addat congruentiam auxiliorum, quæ necessaria est ad pie vivendum non necessitate absoluta, seu divisa, sed composita propter ordinem ad cooperationem liberam voluntatis sub conditione prævisam ut in l. 5. late dictum est. At vero si qui sunt, qui & physicam prædeterminationem abnegent, & scientiam conditionatam non assequantur, necesse est, ut alium modum divinæ electionis, & providentiæ, ac prædestinationis circa salvandos sibi confingant, & consequenter, quod alium modum donandi perseverantiam finalem excogitent. Sed illam sententiam tanquam falsam omittimus; qua vero censura digna sit, nec nostrum est hoc tempore definire, neque ad hunc locum pertinet, sed in materia de Prædestinatione tractandum est, ubi etiam expenduntur rationes, quæ ab aliquibus fiunt, ut Pelagianæ hæresis illam insimulent. Illa ergo sententia omissa, quoad illa omnia, quæ attigimus, donum perseverantiæ ejusdem rationis est in omnibus prædestinatis, electis, & salvandis, scilicet, quia omnibus dat non solum posse, sed etiam velle, ac facere, seu perseverare usque in finem, & ita dat, ut antecedenter habeat hanc efficaciam, prout manat ex proposito efficaci voluntatis Dei salvandi homines per tale medium, scilicet conservando illos in gratia indeclinabiliter pro tali, vel tanto tempore usque ad mortem.

Respondetur primo argumento c. 4. præcedentis.

Falsa sententia.

Responsio ad primam titu. li quæstionem.

6 Nihilominus tamen sub aliis respectibus, & rationibus potest aliqua varietas in hoc dono perseverantiæ considerari, ratione cujus vere dici possit, non omne donum perseverantiæ esse omnino ejusdem rationis: nam ex parte effectuum quoddam donum perseverantiæ dat voluntarie perseverare, aliud non voluntarie, sed quasi naturaliter, seu necessario. Prior modus conceditur adultis ratione utentibus, qui per bona opera perseverant. Posterior conceditur parvulis, perpetuo amantibus, & aliis etiam adultis, quibus post aliquam justificationem primam mors ita pręfinita est, ut sine ullo novo actu libero voluntatis illis eveniat. Quibus dici poterit voluntaria perseverantia quasi objective ratione propositi non amplius peccandi, quod in sua justificatione habuerant, non tamen active, ut nunc loquimur, quia non sua voluntate perseverarunt, sed per extrinsecam providentiam, ipsis nihil cooperantibus, in gratia usque ad mortem conservati sunt. Unde etiam distingui potest donum perseverantiæ, nam quoddam dat posse, velle, & perseverare, aliud vero dat tantum perseverare, non posse, neque velle. Primum invenitur in his, qui volentes perseverant, ut jam declaratum est. Secundum autem invenitur in his, qui perseverant non volentes, quia vel propriæ voluntatis non sunt capaces, vel eis tempus, & locus ad utendum propria voluntate non conceditur. Isti enim licet habeant potestatem quasi passivam ad perseverandum, illam non habent ex dono perseverantiæ, sed ex vi solius gratiæ habitualis illam habent, quatenus gratia de se perpetua est, nisi a contrario excludatur. Illud autem posse activum, quod per auxilia gratiæ dari solet, istis non datur, quia vel absolute non sunt capaces, vel saltem non sunt pro tempore, & loco, in quo ad nullam piam cogitationem excitantur, & sine illa in gratia moriuntur, ut in multis violentis motibus evenire potest. Et ideo istis etiam non datur velle perseverare modo explicato, quia ad sic perseverandum necessariũ non est, imo nec possibile, supposito tali statu, vel dispositione subjecti. Datur autẽ illis perseverare, quia veluti passive, vel per solã remotionem extrinsecam impedimentorum confertur.

Multiplex perseverantiæ concedendæ modus.

7 Quare necesse est, ut hæc dona perseverantiæ aliquo modo diversarum rationum sint, etiam in suis entitatibus (ut sic dicam.) Nam donum illud, quod dat velle, intrinsecum, & reale donum est, ponens in homine perseverante divinas illuminationes, inspirationes, seu vocationes congruas; aliud vero donum nihil reale, aut positivum ponit in perseverante præter gratiam habitualem, & influxum conservativum ejus, qui, ut sæpe dixi, non pertinet ad specialia au-

Dona perseverantiæ diversa sunt etiam in entitate.

lia auxilia in ordine gratiæ, & ideo potius ſupponitur ad perſeverantiæ donum, quam illi annumeretur: nam ille influxus communis eſt omnibus exiſtentibus in gratia, & donum perſeverantiæ, ad hoc datur, ut illa conſervatio gratiæ duret, & non auferatur. Et hoc etiam ſuadet ſecundum argumentum in capit. 4. relictum. Probatur enim auxilium internæ inſpirationis, & illuminationis non omnibus, qui uſque ad finem perſeverant, eſſe neceſſarium, ſed aliquibus donum divinæ protectionis ſufficere, & ita poſſe ſecundum hanc conſiderationem hæc dona diſtingui. Unde fit etiam, ut donum perſeverantiæ diſtingui poſſit ſecundum diverſam ſupernaturalitatem. Nam quoddam eſſe poteſt in ſubſtantia mere naturale, ut eſt illud, quod ſine ullo actu perſeverantis hominis ſuum conſequitur effectum per ſolam ablationem occaſionum peccandi, præveniendo etiam tempus mortis, vel uſum rationis auferendo, vel ut hæc fiant permittendo. Nam iſta omnia poſſunt a Deo fieri ſine productione alicujus entis ſupernaturalis per ſolam providentiam ſpecialem in ordine naturali, quæ ordinata ad finem conſequendæ ſalutis æternæ, magnum eſt gratiæ beneficium. Imo etiam poteſt quis aliquo tempore perſeverare per actus liberos ſuæ voluntatis ſine novo dono, vel auxilio ſupernaturali in ſubſtantia, ſed tantum in modo. Ut ſi intra illud tempus, pro quo juſtus perſeverat, non occurrat illi neceſſitas exercendi actus in ſubſtantia ſupernaturales, aut præcepta pro eo tempore ad illos obligantia: occurrant autem naturalia præcepta, quæ neceſſe ſit implere ad perſeverandum in gratia: tunc enim donum perſeverantiæ compleri poteſt per auxilia ſpecialia ordinis naturalis, quæ ſufficiant ad actus morales ordinis naturalis, quibus talia præcepta implentur. At vero quando præcepta, quæ ſervanda occurrunt, ſunt de actibus in ſuo eſſe ſupernaturalibus, ut fidei, charitatis, &c. vel quando, licet moralia ſint, cum talibus circumſtantiis, & tentationibus occurrunt, ut ſine fidei, vel charitatis juvamine moraliter ſervari non poſſint, tunc donum perſeverantiæ ſaltem ex parte ſupernaturale erit in ſuo eſſe, quia talia ſunt auxilia, quæ ad hujuſmodi actus neceſſaria ſunt, ut l. 3. diximus.

Donum prædictū in ratione gratuiti diverſimo de ſe habet.

8 Addo præterea, ſi hoc donum perſeverantiæ in ratione doni gratuiti conſideretur, ab eo reſpectu non eſſe ejuſdem omnino rationis in omnibus. Nam quoddam donum ita eſt gratuitum, ut non ſolum præparatio ejus omnino gratuita fuerit, ſed etiam collatio. Hujuſmodi enim eſt illud, quod datur infantibus, & aliis, in quibus nullum meritum talis doni præcedere poteſt, ut ſunt infantes, & perpetuo amentes, vel certe non præcedit, ut in his adultis, qui paulo poſt primam juſtificationem ſine novo actu libero moriuntur. Hoc autem intelligendum eſt reſpectu ejus, cui tale donum confertur, nam reſpectu alterius non repugnat tale donum dare alicui ex impetratione, vel merito de congruo alterius, ut in l. 12. dicemus. At vero donum, quod ad perſeverandum per proprios actus datur, licet ſit gratuitum omnino in divina præparatione, quia hoc pertinet ad ordinationem divinæ prædeſtinationis, quæ omnino gratuita eſt: & in collatione ſit etiam gratuitum ſimpliciter reſpectu liberi arbitrii pure ſpectati, & ſic etiam gratuitum, ut opponitur juſtitiæ meriti de condigno, non tamen ſemper ita gratis datur, quin ex aliquo merito de congruo, vel impetratorio dari poſſit, vel totum, vel ſaltem quoad aliqua ejus auxilia. Sic enim Auguſt. libr. de Dono perſever. c. 6. cum retuliſſet ſententiam Semipel. dicentium non eſſe ita perſeverantiam prædicandam, *ut non vel ſuppliciter emereri, vel amitti, contumaciter poſſit*. Reſpondet Auguſtin. primum concedendo, & ſecundum negando: *Hoc enim donum* (ait) *ſuppliciter emereri poteſt, ſed cum datum fuerit, amitti contumaciter non poteſt*. Et omiſſa hac poſteriori parte, ex his, quæ ibi dicit de impetratione hujus doni, prior pars aperte confirmatur, & in l. 12. probanda eſt latius. Nec ſatis eſt, hoc non repugnare huic dono, eo, quod ſpeciale ſit, & ex gratia, quia illud qualecunque meritum ejus in gratia fundatum eſt, nec etiam repugnat divinæ prædeſtinationi, nam multa omnino gratis, & ſine ullo motivo ex parte hominis in æternitate prædeſtinantur, quæ in tempore non ſine aliqua ratione prævia ex parte hominis conferuntur, ut ex propria materia manifeſtum eſt.

9 Ultimo poteſt optime diſtingui etiam in adultis per proprios actus perſeverantibus duplex donum perſeverantiæ: unum, quo aliqui confirmantur in gratia: & aliud, quo perſeverantiam ſine confirmatione in gratia nonnulli, imo plerique accipiunt. Probatur diſtinctio, quia certum eſt, Apoſtolos a die Pentecoſtes, & Paulum fortaſſe a die converſionis ſuæ, & de omnibus in utero ſanctificatis idem ſentit Gab. in 2. diſtinct. 20. artic. 2. & de Sancto Joſeph idem ſentit Gerſon in ſerm. de Nativit. Mariæ, Alphabet. 59. liter. R. & S. & ſequitur Ekius de Prædeſtinat. centur. 3. in princip. Eſtque probabile, & veriſimile, etiam aliquos alios eximiæ ſanctitatis viros fuiſſe pro aliquo tempore in gratia confirmatos. Unde fit conſequens, per illud idem donum confirmationis perſeverantiam in gratia recepiſſe: nam confirmatus in gratia pro tempore, pro quo confirmatus eſt, non peccat, qui autem non peccat, perſeverat; ergo qui recipit donum confirmationis in gratia, per illud ipſum donum a fortiori perſeverantiam recipit. At vero e contrario non omnes, qui perſeverant, recipiunt donum confirmationis in gratia; ergo donum perſeverantiæ, quod recipiunt, eſt alterius modi, vel rationis ab altero, quod confirmationis donatur. Quæ autem, & qualis, vel quanta ſit hæc diverſitas, in alio capite inquiremus, quia longiori ſermone indiget. Sine cauſa igitur negat dictus Auctor, poſſe in prædeſtinatis diſtingui hoc modo duplex donum Perſeverantiæ, unum, quod ſolum Apoſtolis, & aliquibus excellentioribus ſanctis, aliud, quod cæteris prædeſtinatis conceditur. Falſumque eſt, hanc diſtinctionem in Sanctis Patribus non reperiri vel formaliter, vel æquivalenter. Quid enim frequentius docent Patres, & maxime Scholaſtici, quam dari aliquos electos, qui in hac vita, vel tota, vel magna ex parte confirmantur in gratia? Simul autem docent, illud eſſe ſingulare donum, quod non omnibus juſtis, qui ſalvantur, conceditur, in quo ſatis ſignificant eſſe illud donum diſtinctum a dono perſeverantiæ, ſine quo nemo ſalvatur; ergo in hac doctrina evidenter illa diſtinctio duplicis doni perſeverantiæ continetur. Unum, quod tantum eſt perſeverantiæ donum (ut ſic dicam,) aliud, quod non eſt tantum perſeverantiæ, ſed etiam confirmationis beneficiorum, & hoc paucorum eſt, illud cæterorum prædeſtinatorum.

Duplex in adultis perſeverantiæ donum diſtingui. tur.

Impugnatur Alvar relatus n. 1.

10 Neque vero diſtinctio hæc ſimilitudinem, vel affinitatem, aut umbram habet diſtinctionis Catherini. Nam ille ita diſtinguit ſalvandos in duas claſſes, ut in una conſtituat ſolos præelectos ante præviſa merita, quos ſolos vocat prædeſtinatos, & in non magno numero eſſe ſentit; in alio vero reliquam turbam ſalvandorum collocat, & illos dicit, non eſſe præelectos & ideo nec prædeſtinatos vocat nec ordinatos ad gloriam per media ex parte Dei efficacia, ſeu infallibilia. Hæc autem doctrina, quam nos etiam valde reprobamus, cum hac ultima diſtinctione a nobis propoſita nullo modo conexa eſt. Quia non ſolum confirmationis donum, ſed etiam ſolius perſeverantiæ finalis ſolis prædeſtinatis, & propriiſſime electis conferri cenſemus. Et præterea optime poteſt illud donum dari ut efficax medium, & infallibile ex parte Dei, ut ſuam electionem efficacem exequatur, etiamſi non attingat illam perfectionem, quam donum confirmationis in gratia ſingulariter habet; ergo ex diſtinctione talium donorum nullo modo ſequitur altera diſtinctio in modo electionis, vel prædeſtinationis divinæ. Denique quod ulterius infert dictus Actor, ſequi, donum perſeverantiæ non eſſe ejuſdem rationis in omnibus, ſi intelligatur conſequens, non eſſe ejuſdem rationis quoad hoc, ut unum det tantum *poſſe*, aliud etiam *velle*, negatur ſequela, quia non ſolum confirmatio in gratia, ſed etiam aliud donum, quod illum gradum non attingit, dat poſſe, & velle, ut oſteſum eſt. Illatio ergo in hoc ſenſu facta non procedit contra concluſionem, quæ ſolum fuerat de diſtinctione doni confirmatorum, & doni, quod ſine confirmatione perſeverantiam præbet. Si autem ſequela procedat contra hunc modum diſtinctionis, optima erit illatio, negamus tamen eſſe contra

Non eadem hæc, & Catherini diſtinctio.

Illatio Alvar. ſolvitur.

tra communem Sanctorum consensum, in hoc sensu dicere, donum perseverantiæ non esse ejusdem rationis in omnibus electis, jam enim ostensum est, quomodo in communi Patrum doctrina hoc sit fundamentum. Imo addere possumus, etiam in ipso dono confirmationis varietatem inveniri. Nam excellentius donum perseverantiæ, & confirmationis datum est Beatissimæ Virgini, quam cæteris confirmatis, nam illa in omni bono confirmata est, ita ut etiam a venialibus fuerit præservata; alii vero solum a mortalibus: quæ differentia sine magno excessu perfectionis in dono confirmationis, & protectionis Virgini collato esse non potuit. De quo iterum in c. 8. sermo occurret.

CAPUT VII.

Utrum perseverantiæ donum ex libero arbitrio recipientis pendeat?

Alvarez opinio. 1 HAnc quæstionem fuse tractat P. Alvar. disput. 105. ubi valde exagitat eos, qui dicunt, efficaciam doni perseverantiæ ex libera hominis cooperatione dependere, quia sine illa rationem doni perseverantiæ non haberet. Itaque opinio ejus est, donum perseverantiæ in sua efficacia nullo modo dependere a cooperatione liberi arbitrii, etiam ut a conditione, vel sub quacunque alia ratione. Movetur sequentibus testimoniis, & rationibus. Primo, quia (Primum fundamentum.) donum perseverantiæ non potest esse, nisi a Deo, ut docet Concilium Trident. sess. 6. c. 13. ergo non pendet a libero arbitrio. Probatur consequentia, quia (2 fundam.) alias posset aliunde haberi, quam a Deo solo. Secundo, quia aliud est perseverare, aliud donum perseverantiæ, comparantur enim sicut actus secundus, & principium ejus, nam perseverare fit per actus hominis, qui prodeunt a dono perseverantiæ; ergo licet perseverare pendeat a libero arbitrio, nihilominus ipsum perseverantiæ donum, quod a solo Deo infunditur, præveniendo ipsum liberum arbitrium, non potest ab illo pendere. Probatur consequentia, quia causa non pendet ab effectu, nec prius a posteriori: sed donum hoc est causa perseverandi, & prævenit liberum arbitrium, ut perseveret, nam ad auxilia prævenientia pertinet; ergo.

2 Tertio, donum perseverantiæ tale est, ut contumaci hominis voluntate amitti non possit; ergo ne- (3 fundam.) que ipsum, neque efficacia ejus pendet a libero arbitrio. Antecedens est Augustini de Dono persevetan. c. 1. & 6. ac multis sequentibus, & lib. de Corrept. & grat. capite 12. idem dixerat. Contra quam sententiam insurrexerunt Massilienses dicentes: *Quidquid donatur prædestinatis posse ab eis propria voluntate vel amitti, vel retineri*, ut refert Hilar. in epist. ad Augustinum, & nihilominus ab Augustino refelluntur. Idemque sentiebat Vitalis, quem idem Augustinus reprehendit epist 107. ad ipsum. Et probari facile potest ex distinctione inter hoc donum, & illud, quod non dat perseverare, sed tantum posse. Sequela vero probatur, quia si hoc donum in sua efficacia a libertate hominis penderet, posset non habere effectum, si homo vellet. Unde addit Hilarius in dicta epistola contra Massilienses: *Falsum dixissent si putarent verum, eam quosdam perseverantiam percepisse, ut nisi perseverantes esse non possent.*

4 fundam. 3 Quarto quia donum perseverantiæ tale est, *ut det homini habere in fide* (viva) *liberrimam fortissimam, & invictissimam voluntatem*; ergo efficacia ejus non pendet a libera voluntate. Antecedens est August. lib. de Corrept. & grat. ubi illud probat ex verbis Christi Luc. 22. *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua*, sic ea inducens: *An audebis decere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam deficere voluisset, id est, si eam usque in finem perseverare noluisset? Quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogasset, ut vellet?* In quibus verbis sentit August. tale esse perseverandi donum, ut non possit voluntas aliud velle, quam quod ipsum donum facit velle. Et eandem doctrinam repetit August. in c. 12. ubi specialiter notanda sunt illa verba: *Christo sic eos ponente* (scilicet Apostolos) *ut eant, & fructum afferant, & fructus eorum maneat, quis audeat dicere forsitan non manebunt*; & infra: *Ipse dat perseverantiam, qui statuere potens est eos, qui stant, ut perseverantissime stent, vel restituere, qui ciderunt.* Consequentia vero probatur eodem modo, quo probata est in argumento præcedenti, quia quod pendet a libero arbitrio, potest ab illo impediri.

4 Quinto quia alias, si hoc donum a nostra voluntate penderet, gratia ejus non regeret, ac duceret voluntatem, sed potius esset pedissequa liberæ voluntatis & ita gratia hujus magni doni subjiceretur voluntati, & obedientiæ humanæ, & non subjiceret sibi humanam voluntatem, quod videtur in Concilio Arausicano damnatum, & ab Augustino frequentissime. Sexto quia si hoc donum perseverantiæ proprium prædestinatorum a libero arbitrio penderet, non daret illis perseverare, sed tantum posse, ita ut ipsum perseverare pendeat a libero arbitrio, quod si non perseverant, ex culpa illorum procedat. Consequens est falsum, quia alias non esset excellentius perseverantiæ donum, quod nunc datur prædestinatis, quam illud, quod Adamo in statu innocentiæ datum est, contra August. dicto c. 11. de Corrept. & grat. (5 fundam.) (6 fundam.)

5 Hæc quæstio eandem difficultatem attingit, quæ supra de auxilio efficaci tractata est, tamen quia in hoc dono peculiariter urgetur ab auctoribus physicæ prædeterminationis, necessarium visum est, doctrinam superius datam ad hoc donum dilucide, & breviter applicare, & ob eandem causam præcedentia argumenta ut distincta proposui, quamvis omnia unum sint, quia ita fere proponuntur a dicto Theologo, & ne videamur aliquam difficultatem subterfugere. Ante omnia vero ea, in quibus convenimus, separanda sunt, ut punctum controversiæ attingamus. Et in primis suppono, hic non esse quæstionem de illa perseverantia, quæ sine actibus hominis perseverantis obtinetur, nec de dono, per quam præstatur. Nam illud sine dubio non pendet a libero arbitrio, neque in suo esse, qualecunque illud sit, quia non fit effective ab homine, sed a solo Deo, seu ab ejus protectione extrinseca, ut declaravi, neque quoad illius donationem, vel collationem, quia non datur propter aliquam dispositionem liberam recipientis: nec denique quoad ipsum perseverare actualiter, quia hoc non fit in his personis per actus positivos, nedum liberos, sed fit per solam carentiam, seu negationem novæ culpæ, quæ in eis libera non est, ut declaravi. Quæstio ergo est de dono, quo perseverat justus adultus per proprios actus. (Exponitur quæstio præsens.) (Supponendum primo.)

6 De quo supponimus secundo ut certum bonum hoc non tollere libertatem in illis actibus, per quos perseveratur. Ita docet dictus Auctor in sua conclus. 3. & optime probatur ex illo Ecclesiast. 11. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus*: nam sine dubio hoc maxime de perseverantia dictum est; ergo donum perseverantiæ non aufert ab illo peccandi libertatem. Ideoque merito dixit Prosper libro secundo de Vocat. gent. capit. 27. in principio, quod Deus *ad obediendum sibi ipsum velle sic donat, ut etiam a perseveraturis illam potestatem, quæ potest nolle, non auferat.* Denique eadem est ratio de hoc dono, & de quocunque speciali auxilio efficaci præveniente, quia hoc donum non est, nisi cumulus talium auxiliorum ut explicatum est. (Supponendum secundo.)

7 Tertio, tria, vel quatuor sunt in hoc dono distinguenda. Unum est substantia, seu entitas illius prout in nobis physice fit, secundum est collatio illius quatenus aliquo morali modo potest a nobis pendere. Tertium est efficacia illius, quam subdistinguere possumus, & in hoc tertio loco efficaciam in actu primo intelligere, quæ non est, nisi virtus activa ipsius doni: & quarto loco ponere efficaciam in actu secundo, quæ est actualis influxus in actum, quo homo perseverat. Unde possumus etiam addere ipsum effectum talis doni, qui est actu perseverare, & proprie dicitur perseverantia ipsa actualis. Igitur de primo istorum nulla est controversia. Nam certum est, tale donum non pendere physice a nostra voluntate, ut liberum arbitrium est. Hoc enim convincit ratio illa, quod (Tandem supponenda est quadruplex hujus doni distinctio.) (Asseres 1. hac in dubitatione.)

hoc

hoc donum pertinet ad prævenientia auxilia, quæ Deus facit in nobis sine nobis libere cooperantibus. Dixit autem, *ut liberum arbitrium est*, quia sicut auxilium efficax præveniens, & internum non fit in nobis, nisi physice efficientibus, quamvis non libere, ita hoc donum, cum non sit, nisi quædam collectio, seu ordinata successio talium auxiliorum, licet non pendeat a voluntate ut libere operante pendet nihilominus ab illa, & intellectu ut physice influentibus, utique respective, & cum distributione accommoda, nam hoc donum actus intellectus, & motus voluntatis includit, & ita illi ab intellectu, isti a voluntate physice pendent, quia vitales actus sunt, licet non libere, sed modo naturali in eis, & ab eis fiant.

Assert. 2. 8 Deinde de tertio, id est, de efficacia in actu primo talis doni, convenimus non habere illam a libero arbitrio, nec quoad hoc ab illo pendere. Quod probant aliqua ex argumentis factis, ut respondendo dicam, & ex præcedenti puncto est manifestum. Quia hæc efficacia, seu activitas, ut cum minori æquivocatione loquamur, non est aliquid distinctum a substantia talis doni, & quamvis a nobis possit illa activitas considerari, ut proprietas talis entitatis, erit distinctio rationis, non rei: & ideo non aliunde habet tale donum activitatem suam, quam unde habet substantiam, & entitatem suam: sicut ergo in entitate non pendet a libero arbitrio, ita nec in ipsa activitate in actu primo. Habet ergo illam effective a Deo principaliter efficiente, & a potentiis nostris eo modo, quo ab illis fit: formaliter vero ex se, & natura sua talem habet activitatem, quæ etiam secundum rationem considerari potest a tali entitate intrinsece resultans. Speciali vero modo dicitur hoc donum quoad hæc duo a solo Deo pendere, quia & ipse solus est principalis causa ejus, utiturque nostris potentiis tanquam instrumentis ad illud infundendum, sicut de auxiliis gratiæ generatim dictum est: & pro arbitrio solo ipsius Dei infunditur sine consensu libero recipientis, nimirum quoad ipsam infusionem talis doni, nam quoad usum ejus id non procedit, ut jam dicemus.

Assert. 3. 9 Præterea in quarto puncto de efficacia hujus doni in actu secundo, id est, de actione ejus, & influxus in actus liberos voluntatis, propter quos efficiendos datur, certum est, donum hoc ad hanc efficientiam suam postulare liberam cooperationem liberi arbitrii, & sine illa suum influxum præstare non posse. Hoc etiam ingenue concedit dictus Auctor in sua conclus. 2. est enim evidens, quia hoc auxilium non potest in nobis sine nobis hujusmodi actus efficere: quia ipsi actus, ut vitales sunt, essentialem, dependentiam habent a nostris potentiis, ut vero liberi sunt, ab ipso libero arbitrio, & potestate ejus ad non consentiendum quasi formaliter in esse libero constituuntur. Unde recte dictum est in lib. de Ecclesiast. dogmat. c. 21. *Ut non labantur in adepto salutis munere, solicitudinis est nostræ, & divini pariter adjutorii.* Idem docet Prosper. lib. 2. de Vocat. gent. c. 26. Cum ergo hoc donum non possit sine libera cooperatione voluntatis hos actus efficere, consequenter nec potest influxum suum sine libero arbitrio præbere, quia ejus influxus non est, nisi ejus actio, & actio illa est una, seu indivisibilis doni, seu auxilii, & liberi arbitrii, & ideo sicut liberum arbitrium non potest influere in actum sine tali dono, ita nec tale donum sine libero arbitrio, utique quoad necessariam concomitantiam, seu mutuam cooperationem utriusque principii, quicquid sit, an in modo influendi emineat, seu perfectius influat donum, seu principium supernaturale gratiæ, quod nemo negat, neque in controversiam nunc venit, quia cum hac inæqualitate potest esse simultas, & mutua connexio necessaria inter utrumque principium.

Repugnantia Alvar. 10 Non obstante vero hac necessaria connexione, addit dictus Auctor in eadem assertione, donum hoc non pendere a libero arbitrio in sua efficacia in actu secundo, idemque dixerat de auxilio efficaci in disp. 90. conclus. 2. ad quem locum probationem remittit. Ubi solum in prædeterminatione physica talium auxiliorum totum fundamentum hujus partis constituit. Unde argumentatur, quia efficacia gratiæ est prior cooperatione liberi arbitrii, quia etiam, ut adjuvans, & cooperans est præveniens, & cooperatio liberi arbitrii est posterior, quia est effectus ejus. Hoc vero fundamentum in primis supponit falsa principia, quia auxilium efficax non prædeterminat physice voluntatem in actu primo, seu prius natura, quam ipsa operetur, nec etiam prius natura efficit actum secundum, quam ipsa voluntas, id enim repugnantiam involvit, cum actus ipse vitalis sit, & liber, in quocunque signo naturæ consideretur. Unde non minus repugnat, ut idem auxilium; quatenus cooperans est, prius natura operetur, quam potentia, quæ illi cooperatur, quæ omnia in l. 5. lata probata sunt. Quapropter loquendo in particulari de dono perseverantiæ, sicut voluntas illo dono affecta nihil operari potest sine influxu, & actione illius doni, ita etiam e contrario donum ipsum non potest efficere actum, seu actionem voluntatis sine voluntate, neque in instanti temporis, neque in ordine naturæ. Quo principio verissimo supposito, solum relinquitur quæstio de nomine an propter illam necessariam connexionem in tali operatione, possit donum illud dici dependere a voluntate in tali efficientia, quæ vocatur in actu secundo. Et quidem si verbum, dependendi, habitudinem effectus ad causam significet, ut philosophicus rigor interdum exigit, sic clarum est, non dependere tale donum gratiæ a voluntate, quia non est effectus ejus, utique in genere causæ efficientis, ut loquimur. Alio vero modo, dependendi verbum etiam in communi, & proprio sermone accipi solet latius, ita ut significet necessitatem alicujus conditionis, vel alterius concausæ ad agendum. Sic enim dicitur ignis dependere a convenienti applicatione in agendo, & sol in illuminatione orbis dici potest dependere a motu suo, & visus pendere in videndo ab specie, & lumine. Hoc ergo modo inter eos, qui terminos intelligunt, & syncere veritatem amplectuntur, recte, & sine ullo inconvenienti dici potest, donum perseverantiæ in actuali efficientia sua a libero arbitrio pendere tanquam a concausa, sine cujus cooperatione nihil efficere potest, sed tantum afficere, & excitare potentiam, non effective, sed formaliter, sub quo respectu habet rationem prævenientis gratiæ, non adjuvantis proprie, seu cooperantis, ut in lib. 5. generaliter dictum est. Neque etiam oportet fingere, quod liberum arbitrium prius natura operetur, quam donum perseverantiæ, ut tacite supponit Alvar. in dicta disp. 90. num. 8. & 9. nam satis est, quod omnino simul influat liberum arbitrium cum dono, seu auxilio perseverantiæ: quia in concausis, ut dicto modo invicem pendeant, satis est simultas insuperabilis in agendo, ita ut una sine alia efficere non possit.

Objectio. 11 Sed objiciunt, quia etiam in hoc genere dependentiæ inter concausas non dicitur una causa pendere ab alia, nisi quando una est superior, & subordinata alteri: at vero quæ superior est, & cui altera subordinatur, non dicitur etiam illo modo pendere ab inferiori sibi subordinata, quia ipsum nomen dependentiæ indicat superioritatem. Unde non dicitur Deus pendere a causis secundis etiam in his, quæ cum illo concausant. At vero liberum arbitrium est inferius dono perseverantiæ, & illi subordinatur; ergo ipsum arbitrium pendet a dono in tali efficientia; non e converso. Respondetur primo, negando assumptum, quia non solum in inferiori respectu superioris, sed etiam in æqualibus causis, & in superiori respectu inferioris habet locum, & est usitata illa locutio: nam si duo portantes lapidem ad id sufficiunt, & neuter per se potest, optime quilibet illorum dicitur ab altero in portando pendere, quia neuter sine altero posset illud facere, & simul possunt. Et non solum species pendet a visu in efficientia visionis, sed etiam visus a specie, quamvis non visus speciei, sed species visui subordinetur. Et in materia propinquiori voluntas informata habitu charitatis, minus principalis causa est actus ab utraque eliciti, quam ipsa charitas, & nihilominus non solum dicitur voluntas pendere a charitate in illa actione, sed etiam charitas a voluntate. Imo hoc secundum in rigore generalius est, quia charitas nullo modo potest efficere actum suum sine voluntate, voluntas autem posset illum elicere sine habitu per auxiliũ actuale. Solutio 1.

12 Unde etiam dici potest, quod licet in entitate, & virtute sua charitas excedat voluntatem in efficientia talis actus, nihilominus in eadem efficientia quatenus libera, & quatenus vitalis, habitus subordinatur voluntati, & ideo etiam dicitur voluntas uti tali habitu ad operandum. Unde propter hanc etiam specialem rationem potest dici habitus ille pendere a libero arbitrio in efficientia sua; ergo pari ratione potest idem dici de dono perseverantiæ vel propter absolutam necessitatem talis concausæ, vel quia actus ille, ut vitalis est, & liber, speciali modo pendet a voluntate, & quia in illa actuali efficientia voluntas bene utitur suo habitu, quamvis sub alia ratione illud auxilium sit simpliciter prius, & ducat, ac regat voluntatem. Et hoc exemplum de habitu charitatis solvit objectiones omnes, quæ circa hoc fieri solent. Nam ex eo, quod habitus charitatis pendeat dicto modo in sua efficientia à voluntate, non sequitur mendicare actualem efficientiam a libero arbitrio, nec sequitur, quod voluntas det illi efficaciam, sed solum sequitur, nec posse habitum exercere suam efficientiam sine coefficientia voluntatis, nec posse habitum libere efficere, nisi dicto modo à voluntate libera in agendo pendeat, quæ verissima sunt, & quantum assequi possum necessaria. Idem ergo de dono perseverantiæ dicendum est, nam quantumvis sit efficax, non potest vitaliter, & libere suam exercere efficientiam, nisi eodem modo a libero arbitrio pendeat in agendo. Est enim eadem ratio. Nam licet auxilia, per quæ datur perseverantiæ donum in se sint actus vitales, & sub illa ratione secundi, nihilominus in ordine ad consensum liberum comparantur ut actus primi, & ita dici potest voluntas illis uti libere, & sub ea ratione donum illud in agendo a libro arbitrio pendere. Ad exemplum autem de Deo jam in superioribus responsum est, Deum absolute non posse dici pendere a causis secundis, quia quod cum illis agit, posset sine illis efficere: tamen si consideretur præcise ut causa prima efficiens cum secundis, sic etiam dici potest pendere in illo genere efficientiæ a causis secundis, per quam verbum dependendi solum significatur, dum non applicat suam potentiam ad agendum, plus quam applicet ad influendum cum causa secunda, non posse talem actionem, vel effectuum sine causa secunda producere.

Assert. 4.

13 Ex quibus manifestum est, quid de quinto puncto, id est, de ipso effectu producto ab auxilio doni perseverantiæ dicendum sit, nimirum, pendere a libero arbitrio. Nam sive in illo effectu consideretur terminus illius efficientiæ, sive actio, per quam ille terminus fit, utrumque dependet a libero arbitrio, licet utrumque fit etiam ab ipso perseverantiæ dono. Probatur, quia effectus ille in termino suo non est, nisi actus ipse vitalis, prout est qualitas quædam, quæ effective pendet a voluntate libere influente in ipsam. Actio etiam, per quam illa qualitas fit, eadem indivisibilis est a potentia, & dono gratiæ; ergo illamet actio quæ est a dono perseverantiæ, est a libero arbitrio: ergo per se ipsam a liberio arbitrio pendet, & per eam pendet qualitas, quæ est terminus ejus. Jam enim in lib. 3. ostensum est, non posse ibi ex natura rei distingui duas actiones, unam a libero arbitrio, aliam ab auxilio, vel dono gratiæ, sed ad summum mentis præcisione, & consideratione, secundum quam verum est, actionem illam ut dicit habitudinem ad auxilium, distingui ratione a se ipsa, ut dicit habitudinem ad arbitrium, sed cum hæc sit tantum mentis consideratio, non tollit, quin illa indivisibilis actio ab utroque principio pendeat, & a singulis tota, licet non totaliter, seu solitarie. Præterquam quod etiamsi præscindantur secundum rationem, habent inter se mutuam dependentiam non causalitatis propriæ, sed necessariæ connexionis, quæ ab intellectu eas sic distinguente ratione, per modum mutuæ concomitantiæ necessario concipienda est.

Resolvitur punctum difficultatis hujus cap.

14 Solum superest nonnulla controversia de secundo puncto, seu de dependentia doni perseverantiæ a nostro arbitrio quoad ipsius collationem, seu receptionem. Est enim quæstio, an aliquis bonus usus liberi arbitrii sit conditio necessaria, vel ratio, ob quam Deus nobis infundit perseverantiæ donum. Et ut Semipelag. vitemus, ac relinquamus, supponimus, non esse quæst. de bono usu, quem liberum arbitrium suis solis naturalibus viribus habeat. Satis enim in l. 3. ostensum est, liberum arbitrium solis viribus nihil posse efficere, quod sit ratio, vel conditio recipiendi aliquod vel minimum beneficium gratiæ, nedum magnum perseverantiæ donum. Est ergo quæstio de bono usu ex auxilio gratiæ. Et in hoc sensu præcipue negatur donum perseverantiæ pendere a libero arbitrio, id est, ab aliquo bono usu ejus. Et præter argumenta facta fundamentum præcipuum est, quia si donum perseverantiæ finalis penderet quoquo modo a bono usu liberi arbitrii eodem modo penderet prædestinatio, nam hæc duo juxta doctrinam Augustini, & D. Th. pari passu currunt: absurdum autem est dicere, dari aliquam rationem, vel conditionem necessariam ex parte nostra, a qua nostra prædestinatio pendeat: ergo.

Opinio negans. Præcipuũ fundamentum.

Veritas explicatur.

15 Nihilominus contrarium verum censemus in legitimo sensu explicatum. Potest namque intelligi quæstio de bono usu liberi arbitrii, qui ab illo fit cum ipsismet auxiliis, in quibus perseverantiæ donum consistit, vel de bono usu per alia auxilia distincta ab ipso dono perseverantiæ, ipsumque præcedentia, nam subsequentia esse non possunt. Quia si donum perseverantiæ sit consummatum, post illud non dantur auxilia ad statum viæ pertinentia, cum in termino viæ, & non antea tale donum perseverantiæ compleatur. Si vero donum rerseverantiæ non sit consummatum, necesse est, ut sit saltem inchoatum, & consequenter talia auxilia non erunt subsequentia, sed concomitantia ipsum donum, vel potius erunt quasi partes ipsius doni, & ita bonus usus illorum ad bonum usum ipsiusmet doni perseverantiæ pertinebit, quamvis in ipsomet dono possit unum auxilium, & bonus usus ejus considerari, ut præcedens aliud auxilium, & ejus bonum usum. Hæc vero comparatio in illis duobus membris, de usu præcedente donum, vel ab ipso præcedente comprehenditur, ut dicemus, & ideo ad illa tantum duo membra respondere necesse est.

Assert. 1. bimembris.

16 Dico ergo primo. Nullus bonus usus liberi arbitrii consequens totum perseverantiæ donum potest esse conditio necessaria, seu ratio obtinendi ipsum integrum donum, aliquis vero bonus usus procedens ab aliquo auxilio pertinens ad perseverantiæ donum, potest esse aliqualis ratio consummationis ejusdem doni. Ac subinde totum donum perseverantiæ non pendet ab aliquo bono usu liberi arbitrii antecedente, consummatio autem, seu progressus, ac perfectio talis doni jam inchoati potest a precedenti usu liberi arbitrii pendere. Prior pars suaderi potest aliquo modo motivis contrariæ sententiæ, & præsertim illo de prædestinatione. Propria vero ratio illius est, quia primum auxilium gratiæ in aliquo ordine non potest cadere sub aliquod meritum liberi arbitrii, etiamsi sit imperfectum, & per modum congruentis rationis, vel necessariæ conditionis, ut contra Semipelagianos est: ergo neque in præsenti primum auxilium efficax, quod ad perseverandum, vel potius ad inchoandam perseverantiam datur, non potest habere fundamentum in prævio bono usu libero operantis, sive dicatur meritum, sive impetratio, vel dispositio, aut necessaria conditio. Probatur consequentia ex paritate rationis servata proportione, quæ in hunc modum declaratur. Quia vel ille bonus usus procedit ab auxilio gratiæ, vel non: si procedit, certum est, non posse esse rationem sequentis auxilii gratiæ, ut supposui ex doctrina catholica contra Semipelagianos: si procedit ab auxilio, vel ab illomet auxilio, quod perseverantiam inchoat, vel ab alio priori, non ab alio priori, quia supponitur illud esse primum, nec ab eodem, quia effectus auxilii non potest esse ratio, ob quam detur idem auxilium, tum quia est posterior, tum etiam quia alias idem auxilium esset ratio, & causa sui ipsius Ergo non potest dari ex parte hominis ratio, ob quam illi datur primum auxilium ad perseverandum; ergo nec potest dari ratio totius doni perseverantiæ, nam in toto illo dono primum auxilium includitur.

Probatur 1. pars 1

17 Dicetur forte, ad primum auxilium, quod ad perseverandum datur antecedere auxilium ad justificationem

tionem obtinendam, & per bonum uſum ejus poſſe hominem mereri primum auxilium ad perſeverandum.

Evaſio quædam.

Sed contra hoc eſt, quia diſpoſitio ad primam juſtificationem ſolum eſt ratio, vel cauſa ipſius juſtificationis, non perſeverantiæ, quæ poſterior eſt, & interdum datur, & interdum non datur: totus autem bonus uſus liberi arbitrii ab illo auxilio præcedens pertinet ad diſpoſitionem neceſſariam, vel convenientem ad obtinendam primam gratiam: ergo non poteſt eſſe ratio obtinendi aliud ſpeciale auxilium efficax ad perſeverandum in illa. Denique talis uſus liber præcedit vel tempore, vel natura ipſam juſtificationem; ergo nondum poteſt eſſe ratio recipiendi perſeverantiam: omnis autem bonus uſus gratiæ ſubſequens juſtificationem de ſe inchoat perſeverantiam, & ita provenit ab auxilio efficaci dato ad perſeverandum vel pro aliquo tempore, vel ſimpliciter, ſi uſque ad finem progrediatur, ac proinde non poteſt totum perſeverantiæ donum in prævio uſu liberi arbitrii aliquo modo fundari, aut ab illo pendere.

Impugnatur.

Probatur 2. pars.

18 Altera pars aſſertionis probatur contraria ratione, quia donum integrum perſeverantiæ multa prævenientia, & efficacia auxilia includit, quæ non ſimul, ſed ſucceſſive opportunis temporibus dantur: ergo optime intelligitur, & fieri poteſt, ut ea lege dentur, quod homo bene utatur primo auxilio, ut recipiat ſecundum, & ſecundo ut recipiat tertium, & ſic de cæteris. Probatur conſequentia, quia ille prior uſus jam procedit a gratia tam auxiliante, quam ſanctificante; ergo de ſe poteſt eſſe diſpoſitio, vel ratio proportionata ſubſequentis auxilii, & alioqui eſt hoc conſentaneum divinæ providentiæ, & juſtitiæ; ergo nihil vetat ita fieri, quamvis non ſit de hoc certa, & infallibilis lex ſtatuta, quia poteſt Deus & non dare ſecundum auxilium efficax bene operanti per prius auxilium, & dare illud multo majus, & abundantius, quam priori bono uſui correſpondeat, dividit enim ſingulis, prout vult. Et confirmatur ex Auguſtino ſupra dicente, poſſe juſtum hoc donum ſimpliciter emereri, quod non poteſt de toto, ſeu integro dono intelligi, ut in priori parte probavi; ergo oportet intelligi de progreſſu, vel conſummatione talis doni: at meritum eſt ratio obtinendi donum, quod propter illud datur, & poteſt eſſe conditio neceſſaria ex ordinatione divina. Idem argumentum ſumitur ex eo, quod poteſt juſtus donum perſeverantiæ impetrare, alias fruſtra illud peteret, cum tamen certum ſit, petendum eſſe a Deo. Simile eſt, quod Cajetan. 1. 2. q. 114. art. 9. dicit, pendere hoc perſeverantiæ donum a diſpoſitione recipientis, ut latius in lib. 12. dicemus. Quoad hoc ergo poteſt optime donum perſeverantiæ a libero arbitrio pendere.

Satisfit argumento opinionis negativæ num. 14.

19 Neque contra hoc obſtat argumentum a prædeſtinatione ſumptum (de aliis enim infra dicam) primo quidem, quia ſufficere poſſet proportio quoad totum perſeverantiæ donum, quia totius prædeſtinationis, vel primi effectus ejus non datur ratio ex parte noſtra, ſubſequentium autem effectuum aliqua ratio fundata in priori effectu dari poteſt: ſic ergo totius doni perſeverantiæ, vel primi auxilii ejus non datur ratio ex parte liberi arbitrii, ſubſequentium autem auxiliorum dari poteſt. Addo præterea, aliud eſſe loqui de prædeſtinatione aliud de collatione gratiæ, vel auxiliorum ejus, aut doni perſeverantiæ, vel etiam gloriæ. Nam hæc duo diſtinguuntur ab Auguſtino tanquam præparatio, & effectio. Fatemur ergo præparationem doni perſeverantiæ per propoſitum, & electionem divinæ voluntatis non habuiſſe rationem ex parte hominis, ſeu liberi arbitrii, & gratis etiam hoc admittimus non ſolum de integro dono, ut plura auxilia efficacia, & prævenientia complectitur, ſed etiam de ſingulis auxiliis hujuſmodi, quatenus ab æterno fuerunt præparata. Nihilominus tamen non ſequitur idem eſſe dicendum de collatione talis doni quoad ſingulas partes ejus, quia ipſamet prædeſtinatio hæc auxilia ita ordinavit, ut in tempore unum daretur propter bonum uſum alterius, quod ex ipſamet prædeſtinatione in executione procedit. Sicut electio ad gloriam ſit ſine meritis, ipſa vero gloria confertur ex meritis, idemque dici poteſt de quacunque gratia, & de quocunque auxilio gratiæ præter quam de primo, quia ad illud non poteſt antecedere meritum. Sic ergo in præſenti, licet prædeſtinatio hominis ad perſeverandum non habeat cauſam ex parte hominis, nec pendeat ex aliquo uſu liberi arbitrii, qui ſit ratio prædeſtinationis: nihilominus collatio ipſius doni poteſt fieri propter aliquem bonum uſum præcedentem, non quidem quoad primum auxilium ejuſdem doni, ſed quoad cætera, ut explicavi.

Aſſertio ultima.

20 Dico ſecundo. Bonus uſus liberi arbitrii futurus ex dono perſeverantiæ, & reſpective ex unoquoque auxilio efficaci in tali dono incluſo non poteſt eſſe ratio per modum meriti diſpoſitionis, aut impetrationis recipiendi tale auxilium, nihilominus tamen ille bonus uſus ſub conditione prævisus eſt neceſſaria conditio, ut tale donum habeat rationem efficacis auxilii, & ut gratuito poſſit Deus illud eligere, tanquam medium aptum ad ſalvandum infallibiliter prædeſtinatum, quem gratis etiam elegit. Atque hoc tantummodo dici poteſt, donum perſeverantiæ pendere a libero arbitrio, ejuſque uſu ſub conditione prævisſo, ut a conditione ad hoc neceſſaria, ut per illud detur non tantum poſſe perſeverare, ſed etiam velle, & actu perſeverare. In prima parte hujus aſſertionis nulla eſt diſſenſio, illamque ſatis probavimus in lib. 3. & 5. Et in ſumma ratio eſt, quia donum perſeverantiæ quo ad hanc partem, de qua tractamus, primario conſtat ex auxiliis prævenientibus efficacibus. Unumquodque autem auxilium hujuſmodi, etiam ut præveniens, eſt efficax, ut in eodem lib. 5. probatum eſt, unde eſt principium, & cauſa uſus boni, qui ex illo ſequitur, & conſequenter etiam antecedit ordine naturæ talem uſum: ergo non poteſt ille uſus eſſe aliqua ex dictis modis ratio dandi, vel recipiendi tale auxilium. Probatur conſequentia, quia principium meriti non cadit ſub idem meritum, quod ab illo procedit, eademque ratio eſt de impetratione, ut per ſe patet. Et ſine dubio idem eſt de diſpoſitione, quia effectus principii efficientis non poteſt eſſe diſpoſitio ad illud, licet interdum aliqui Thomiſtæ hoc principium negent, de quo ſatis in lib. 8. dictum eſt. Ac denique talis uſus ſubſequens auxilium, non poſſe eſſe conditio prærequiſita ad illud recipiendum, quia eſt clara repugnantia in ipſis terminis. Et hic diſcurſus a fortiori probat, uſus poſterioris auxilii, v. gr. ſecundi non poſſe aliquo ex dictis modis eſſe rationem dandi, vel recipiendi præcedens, ſeu primum auxilium, quia eſt multo poſterius, & ab illo, ſaltem remote, & radicaliter proceditur.

Suadetur 1. pars.

21 In ſecunda vero parte eſt diſſenſio, ſed illa oritur ex alia principali circa efficaciam auxilii efficacis reſpectu liberi arbitrii, an ſit per phyſicam prædeterminationem arbitrii prius natura, quam actu efficiat, an per moralem inductionem infallibilem ex conditionata præſcientia. Suppoſito ergo hoc poſteriori modo, quem ſequimur, probatur aſſertionis pars, quia auxilia prævenientia, quæ ad hoc donum neceſſaria ſunt, efficacia eſſe oportet, quia dare debent infallibiliter velle, & facere, ut capite præcedenti probatum eſt. Sed non poſſunt eſſe alia, niſi in præſcientia Dei certum ſit & voluntatem liberam in tali, vel tali opportunitate, & tali modo excitatam non reſtituram, licet poſſit reſiſtere; ergo hic bonus uſus ſub conditione eſt aliquid neceſſario ſupponendum in præſcientia Dei, ut poſſit tale donum, ut efficax in æternitate præparari, & in tempore dari. In hoc ergo vero ſenſu, & in alio recte dicitur, donum actualis perſeverantiæ a libero arbitrio aliquo modo pendere, ſeu ab ejus uſu futuro, & dicto modo prævisſo, ut a conditione neceſſaria. Poſſuntque ad hujus partis confirmationem addi rationes factæ de auxilio efficaci, quia ſi donum perſeverantiæ eſt neceſſarium ad ſalutem, & alias ſaltem iſto modo non dicit habitudinem ad uſum liberi arbitrii, nec erit in poteſtate hominis non habentis ſalvari, quia nullo modo habet in poteſtate ſua tale donum: nec erit aliquod auxilium dans poſſe perſeverare, ſi non dat actu perſeverare, quia præter quodcunque auxilium dans poſſe, neceſſarium eſt aliud præveniens ad perſeverādum, quod non eſt in hominis poteſtate. Nec denique intelligitur: quomodo tale donum relinquat integrum liberum uſum

Suadetur ſecunda.

sum voluntatis, si non datur cum aliqua habitudine ad illum, nec satis etiam percipitur, quomodo relinquat veram potestatem resistendi eidem dono, & male operandi, si donum ipsum physice determinat voluntatem. Sed hæc latius tractata sunt in generali de auxilio efficaci, & in particulari de hoc dono eandem rationem habent, & eisdem modis expendenda sunt. Quomodo autem hoc non obstet, quominus, hoc donum det non tantum posse perseverare, sed etiam velle, & infallibiliter perseverare, ex dictis in lib. 5. satis notum est, & in solutionibus argumentorum necessario attingetur.

Diluitur primum fundamentum opinionis Alvar.

22 Ad primum ergo argumentum sumptum ex Concilio Tridentino dicente, hoc donum dari a solo Deo, quamvis Concilium non addat illam particulam, *solo*, illam in bono sensu admittimus: supposita enim optima distinctione, quam ille auctor docuit de perseverantia prout dicit actum perseverandi, vel prout dicit principium perseverandi, illam præsenti argumento applicamus. Cum ergo objicitur sequi, ut donum perseverantiæ non sit a solo Deo, si sermo sit de perseverantia ipsa concedimus sequelam, quia actus, quibus perseveratur, sunt a libero arbitrio cooperante divino auxilio. Si vero sit sermo de dono pro auxilio præveniente, quod est principium perseverandi, negamus sequelam, ita ut particula, *solo*, non excludat physicam, & necessariam efficientiam, quam voluntas creata habet in illos internos motus illuminationum, & inspirationum efficacium, in quibus tale donum consistit, nam illa est necessaria ad actus vitales, ut sæpe est dictum, & ille auctor non negat, sed ita ut particula, *solo*, excludat cooperationem liberam voluntatis. Sic ergo negatur sequela, quia licet Deus præbeat hoc donum cum habitudine ad futurum usum liberi arbitrii prævisum sub conditione, nihilominus solus ipse facit in nobis ipsum donum, movendo potentias, ut recipiant, & necessario coefficiant auxilia illa, in quibus tale donum consistit. Nam usus ille liber, qui futurus supponitur, non pertinet ad productionem ipsius doni prævenientis, sed potius ad effectum ejus, & ideo solum sequitur, quod effectus doni sit futurus cum cooperatione liberi arbitrii, non vero quod effectio ipsius doni sit a libero arbitrio. Infusio ergo ipsius doni est a solo Deo, sed cum habitudine ad liberum effectum, & consequenter cum eadem habitudine ad liberum usum futurum. Quod certe non obscure significat Concil. cum loquens de hoc dono in c.13. docuit ut de illo *nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare, & reponere omnes debeant: Deus enim nisi ipsi illius gratiæ defuerint sicut cœpit opus bonum, ita perficiet, operans velle, & perficere*. In quibus verbis docet Concilium, esse in hominis potestate, & libertate habere auxilium, quo actu perseveret, quod revera subsistere non potest, nisi donum ipsum præveniens, & efficax ad liberum usum voluntatis prædictam habitudinem includat.

Solutio secundi.

23 Ad secundum respondetur, optime concludere, donum perseverantiæ in sensu declarato (id est, pro principio perseverandi, sic enim illa voce absolute sumpta utimur, & utemur) non esse efficienter a libero arbitrio, neque ab illo in suo fieri, seu in sua infusione pendere: inde autem non sequitur, quod non infundatur cum habitudine ad futurum liberum usum, quia illa habitudo non est ad illum usum tanquam ad causam, sed tanquam ad effectum infallibiliter futurum juxta divinam præscientiam, & voluntatem illi accommodatam. Unde ad probationem, quod causa non pendet ab effectu, respondetur, in illo modo loquendi non esse sermonem de propria dependentia, quæ est causalitas, vel ex causalitate, sed lato modo prout significat, quamcunque conditionem necessariam, ut aliquid fiat, & hoc modo licet effectus existens realiter non possit esse conditio necessaria, ut causa fiat, nihilominus effectus, ut prævisus; ut futurus potest esse talis conditio, ut tale auxilium tanquam efficax liberi effectus donetur ex intentione efficaci, ut infallibiliter habeat effectum. Quæ necessitas provenit tum ex parte objecti, & effectus, ut possit infallibilitas cum libertate conjungi, tum ex parte agentis a proposito, ut possit ex intentione efficaci finis medium illud ut efficax eligere. Et ita hoc nihil derogat gratiæ, vel efficaciæ talis doni, & libertatem arbitrii commendat, optimeque cum gratia conciliat.

24 Ad tertium argumentum neganda est consequentia, si absolute sit sermo de dono perseverantiæ, & ideo contumaciter amitti non potest, quia non est integre donatum, donec per mortem consumetur, & tunc clarum est amitti non posse. Et in hoc sensu expresse loquitur August. dicto lib. de Dono persever. c.6. & alibi sæpe. Si autem ut in eodem c.6. tangit August. dicatur hoc donum posse in hac vita contumaciter amitti, quia per hominem fieri potest, ut non integre accipiatur, prout revera loquebantur Semipelagiani, & in contrario sensu dicatur, non posse hominem etiam hoc modo donum perseverantiæ contumaciter amittere, quando Deus illi donat efficacem gratiam, ut talem tentationem non habeat, nec tentationi succumbat, & ita perseverantiam amittat, ut in eodem c. 6. Augustinus replicat. Dicendum profecto est, illam impotentiam amittendi perseverantiam, esse compositam, non divisam, quia liberum arbitrium re vera potest tali dono ut prævenienti resistere, & effectum ejus impedire, non tamen faciet, & quia Deus prævidet, arbitrium non restiturum, & impossibile est, scientiam Dei falli, ideo supposito auxilio efficaci cum tali præscientia dato, impossibile est librum arbitrium componere contumaciam suam cum tali auxilio sub tali respectu, & intentione dato. Ita ergo loquitur Augustinus de efficacia hujus doni in dicto c. 11. & 12. de Correpr. & grat. & in aliis præsertim in qu. 2. ad Simplician. & de Spir. & liter. c.33. & 34 ut in l.5. late ostensum est. Unde in hoc sensu distinguitur, tam antecedens, quam illatio, nam antecedens, scilicet, hoc donum tale esse, ut amitti non possit, est verum in sensu composito, & in eodem sensu negatur sequela, cujus probatio procedit de potentia divisa, non de composita. Idem vero antecedens intellectum etiam in sensu diviso falsum est, ut recte in probatione illationis ostenditur.

Solutio tertii.

25 Dices: eadem distinctione uti in eodem puncto auctores contrariæ sententiæ ut distincte P. Alvar. in eadem disp. concl. 3. docet, dum ait, donum perseverantiæ non tollere ab homine potentiam non perseverandi, sed efficere, quod cum possit non perseverare, infallibiliter perseveret. Et ideo hæc duo esse composibilia, Petrus habet donum perseverantiæ, potest non perseverare, si velit, hæc vero duo esse incompossibilia: Petrus habet donum perseverantiæ, & non perseverat. Quæ verba æquivalentia sunt illis vulgaribus de sensu composito, & diviso, quibus etiam in solution. ad 3. dictus auctor utitur. Respondeo verba quidem esse eadem, sensum autem longe diversum. Nam dicti auctores in illa suppositione, cum qua fit sensus compositus, nullo modo includunt liberum usum arbitrii, sed quandam causam omnino antecedentem, & physice determinantem ad unum ipsam voluntatem, non admittendo in illa vim resistendi illi dono absolute, & secundum se spectato. Nos autem persuasum habemus, hoc genus impotentiæ compositæ repugnare libertati, & ideo in suppositione necessaria ad legitimum sensum compositum includimus futurum usum liberi arbitrii, saltem ut a Deo sub conditione prævisum, & ideo simpliciter, & absolute fatemur, liberum arbitrium posse resistere tali dono secundum se spectato, etiam postquam antecedenter datum est, nihilominus infalibiliter non esse restiturum, neque posse non perseverantiam componi cum tali dono ut dato sub tali præscientia, & intentione, seu proposito Dei. Unde etiam in alio sensu diviso est longe diversus, nam si donum de se prædeterminans voluntatem illi inest, potentia, quæ in illa manet ad perseverandum, non est proxima secundum præsentem statum, & positis prærequisitis ad agendum, sed est remota tantum, utique si auferatur illud auxilium, & detur aliud aliter prædeterminans, quæ non est potentia sufficiens ad usum liberum, & ex parte potius est passiva, quam activa. Nos autem dicimus, posito auxilio, esse in voluntate integram potentiam resistendi, non obstante præsenti auxilio, & sine alia prædeterminatione, quamvis certum

Instantia Alvar.

Diluitur.

tum ſit voluntatem non eſſe tali opportunitate uſuram illa poteſtate contumaciter reſiſtendi, quia jam ſupponitur prævifum, quid ſit actura.

26 Ad quartum, dato antecedente, negatur conſequentia, quia ut hoc donum det voluntati ſtabilitatem fortiſſimam, ſatis eſt, quod moveat illam, quando, & quomodo novit Deus illi congruere, quia eo ipſo, quod tale donum datur ex tali præſcientia, infallibile eſt, non eſſe talem voluntatem ſuperandam, licet poſſet. Et ideo ſimul dixit Auguſtinus in verbis ibi citatis dari homini *liberrimam*, *invictiſſimam* voluntatem, quomodo enim eſſet liberrima, ſi eſſet prædeterminata ad unum: Eſt tamen liberrima, quia etiam recepto auxilio, & illo poſito, poſſet illi reſiſtere, & contrarium velle, & nihilominus eſt invictiſſima, quia ſic mota infallibile eſt in præſcientia non eſſe vincendam. Unde in ſua Præfatione ſic interrogat Auguſtinus: ***An audebis dicere, etiam rogante Chriſto, ut non deficeret fides Petri, defecturam fuiſſe?*** Et infra: ***Quaſi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Chriſtus rogaret, ut vellet?*** Ubi non dicit: An audebis dicere deficere potuiſſe, ſed defecturam fuiſſe, nec dicit, quaſi aliud Petrus velle potuiſſet, ſed aliud vellet: nimirum oſtendens non deeſſe veram, & realem poteſtatem deficiendi, vel volendi aliud, ſed efficaciam conſiſtere in infallibilitate effectus, quæ deeſſe non poteſt, ubi promiſſio, & conſequenter præſcientia Dei, & ſecundum illam congrua motio antecedit. Et ſimiliter in alio loco interrogat: ***Quis audeat dicere, forſitan non manebunt?*** Quia dictio, *forſitan* infallibilitati futuri effectus opponitur, & ita efficacitatem auxilii deſtruit. Denique hoc modo veriſſimum eſt, Deum eſſe potentem perſeverantiſſime ſtatuere eum, qui ſtat, ſicut potens eſt lapſum erigere efficaciter, utrumque enim facit per vocationes congruas, ut aliis locis Auguſtinus explicavit. Et iſta æquiparatio oſtendit, ſecundum Auguſtinum eundem eſſe modum efficaciæ in dono perſeverantiæ, qui eſt in auxilio efficaci ad pœnitentiam agendam.

Solut. 4.

27 Ad quintum negatur ſequela, nam auxilium efficax licet detur cum habitudine ad futurum uſum liberum prævifum, non datur ob meritum ejus, nec propter illum ut propter diſpoſitionem, ſed mere gratuito datur, & ut ſi datum etiam eſt antecedens, & regens, ac ducens voluntatem, imo iſto modo perfectiſſime ducit, quia congrue illam regit, & juxta infinitam ſapientiam regentis, ut ille, qui regitur, & recte, & indeclinabiliter ducatur ad perſeverandum, & nihilominus etiam ipſe ſe libere, & cum vera indifferentia moveat, & moveri ſe ſinat. Ad ſextum negatur etiam ſequela, quia dare velle, & perſeverare nihil aliud eſt, quam ita dare poſſe, ut infallibiliter velit, & perſeveret, & hoc modo datur hoc donum prædeſtinatis, & nihilominus abſolute veriſſimum eſt, quod perſeverare pendet a libero arbitrio prædeſtinati, ut jam probavimus. Et ſimiliter illa conditionalis veriſſima eſt: *Si prædeſtinatus non perſeveraret, ex culpa illius eſſet*. Quia non poſſet aliunde provenire. Tamen conditionalis nihil ponit in eſſe; & ideo non obſtante illa hypothetica veritate, ſicut prædeſtinatus infallibiliter perſeverabit, ita infallibiliter non committet culpam perſeverantiæ contrariam. Et licet utrumque facturus ſit libere, & cum vera poteſtate contrarium faciendi, nihilominus infallibiliter id faciet propter regimen divinum ex certa ſcientia, & congruitate datum.

Solut. 5.

Solut. 6.

CAPUT VIII.

Utrum donum perſeverantiæ hominem in gratia confirmet, aut quomodo a dono confirmationis in gratia diſtinguatur.

Senſus quæſtionis.

1 SUppono ſermonem eſſe de dono perſeverantiæ, quod datur adultis, ut ſua voluntate bene operando, ac voluntarie peccata mortalia vitando, perſeverent. Nam donum illud perſeverantiæ, quod datur infantibus licet illos infallibiliter, imo, & inevitabiliter in gratia conſervet uſque ad mortem, non poteſt dici propria confirmatio in gratia, quia illi non ſunt capaces peccati, confirmatio autem in gratia proprie dicit habitudinem ad ſubjectum potens ex vi ſui ſtatus, ac libertatis amittere gratiam peccando, quod ita illum in bono confirmat, ut omnino nunquam cadat. Et idem dicendum eſt de quacumque perſeverantia, ſeu carentia peccati, quæ habetur ſine libera actione hominis, quia ita extrinſecus prævenitur, ut illi nulla cogitatio peccandi, nec objectum ad illam excitans occurrat: tota enim illa perſeverantia ſive diuturna, ſive brevis, quatenus talis eſt, non datur homini humano modo, ut ſic dicam, ſeu in ordine ad liberum modum operandi, & ideo non videtur proprie ad confirmationem in gratia pertinere. Vel certe, ne contentio ſit de nomine, ſi illa etiam confirmatio in gratia vocetur, quoad hanc partem non video, in quo perſeverantia a confirmatione diſtinguatur. Nos vero nunc de propria perſeverantia adultorum ratione utentium loquimur.

2 Deinde ſuppono, ſermonem eſſe de dono perſeverantiæ prout a quodam momento vitæ inchoatur, a quo uſque ad mortem gratia non amittitur. Nam perſeverantiæ donum dicit quandam continuationem in ſtatu gratiæ ſine interruptione per mortale peccatum, quæ non oportet, ut duret pro toto vitæ tempore, ſed pro aliqua ultima ejus parte. Nam licet prædeſtinati omnes gratiam conſervent uſque ad mortem, non tamen omnes pro toto tempore vitæ, ſed multi cadunt, & reſurgunt, tandem vero perveniunt ad ultimam (ut ſic dicam) juſtificationem a peccato, poſtquam ſemper in gratia durant, & ex tunc cenſetur donum perſeverantiæ accipere. In quo eadem ratio eſt de confirmatione in gratia, nam interdum per totam vitam, interdum vero poſt aliquod vitæ tempus inchoatur, & ita cum proportione hæc dona comparanda ſunt. De quibus etiam ſuppono, neutrum dari in hac vita per intrinſecum donum, quod reddat hominem ab intrinſeco impeccabilem. Nam hoc donum non eſt, niſi unio hypoſtatica, vel viſio Dei clara, ut ex tractat. de Incarnat. & Beatitud. ſuppono. Quod vero in puro homine non vidente Deum non poſſit eſſe talis impeccabilitas ab intrinſeco, certum eſt apud omnes, & docet Divus Thomas 4. contr. gent. cap. 70. Et ratio eſt, quia dona habitualia per ſe non ſufficiunt, nam habitibus utimur, cum volumus, & ideo ſi volumus, contra illos utimur. Actualia autem dona non faciunt animam ſemper, & immutabiliter adhærere Deo, & habere ſemper præſentem regulam recte operandi, & tendendi, ſeu adhærendi vero ultimo fini, niſi viſio beata, quæ divinum amorem neceſſario conjunctum habet, & ideo extra illum ſtatum non poteſt homo fieri impeccabilis ab intrinſeco. Unde ſit, commune eſſe tam confirmationi in gratia, quam dono perſeverantiæ dare impeccabilitatem illam quam præbent, non per ſola dona intrinſeca, ſed divinam præterea poteſtatem, & ſpecialem providentiam in utroque dono neceſſariam eſſe.

Perennitas perſeverantiæ doni, & confirmationis in gratia.

3 Hinc ergo naſcitur difficultas propoſita, an illa dona inter ſe diſtinguantur. Ratio dubitandi, quæ partem negantem ſuadet, eſt, quia idem omnino eſt effectus utriuſque doni, nempe infallibiliter non peccare mortaliter pro tali tempore uſque ad mortem; ergo ex effectu non poſſumus colligere diſtinctionem inter illa duo dona, quæ ſunt principia talis effectus, ergo nulla eſt ratio illa diſtinguendi. Antecedens, & prima conſequentia per ſe nota videntur. Secunda conſequentia probatur, quia utrumque ex illis donis eſt ſufficiens, & efficax ratio illius impeccabilitatis, quæ neceſſaria eſt, vel ad confirmationem in gratia, vel perſeverantiam; ergo ſuperfluum eſt fingere aliquid amplius in uno, quam in alio. Et confirmatur, nam qui eſt confirmatus in gratia, ſine dubio perſeverat in illa, hoc enim quis neget? habet ergo perſeverantiæ donum, quia hoc donum commune eſt omnibus morientibus in gratia, ut oſtendimus. Ruſus omnis, qui perſeverat, ex definita Dei voluntate ita conſervat gratiam pro tempore uſque ad mortem, ut indeclinabiliter bonum eligat, & peccatum caveat; ergo ex tunc manet confirmatus in gratia, ſunt

Utrum doni perſeverantiæ, & confirmationis in gratia inter ſe differant? Proponitur pars negativa, & probatur.

sunt ergo idem. Unde nec ex fine, vel effectu, nec ex modo, quo talia dona dantur a Deo, possunt illa dona distingui, nam utrumque provenit ex efficaci decreto Dei dandi gloriam, & perseverantiam, seu confirmationem propter illam; ergo non differunt.

Proponitur pars affirmativa, & suadetur Primo, Secundo.

4 In contrarium vero est modus loquendi omnium Theologorum, nullus enim dixit, omnes prædestinatos adultos, & longo tempore viventes pro aliquo tempore in gratia confirmari, sed hoc specialiter tribuunt quibusdam excellentioribus Sanctis, & singulariter privilegiatis, quamvis donum perseverantiæ prædestinatis omnibus attribuant. Favet etiam modus loquendi D. Thomæ 1. part. quæst. 100. artic. 2. ad 1. quod si aliqui illorum conservarentur semper in gratia: *Non esset per hoc, quod essent in justitia confirmati, sed propter divinam providentiam, per quam a peccato conservarentur immunes.* Ubi aperte distinguere videtur inter conservationem in gratia, & specialem providentiam Dei conservantem hominem sine peccato, quæ non est aliud, quam collatio doni perseverantiæ. Tertio potest ratione suaderi, quia donum perseverantiæ est necessarium ad salutem æternam consequendam, confirmatio autem in gratia non est ita necessaria, unde donum perseverantiæ quibus dantur, secundum legem ordinariam datur, quamvis non omnibus justis detur. Confirmatio autem in gratia ex singulari privilegio datur; ergo aliquo modo inter se differunt.

Tertio.

Quid hac in re sentiant Recentiores.

5 Propter priores conjecturas moderni omnes supponunt, aliquod esse discrimen inter confirmationem & perseverantiam in gratia, ita ut tanquam includens, & inclusum comparentur, nam confirmatio in gratia sine dubio perseverantiam includit, ut efficaciter probatum est. Quod vero aliquid ultra illam addat, variis modis explicatum est. Prima sententia affirmat, confirmationem non solum dare auxilium efficax ad non peccandum, sed etiam auferre potestatem peccandi, & facere, ut homo in gratia confirmatus ex necessitate non peccet, non tantum necessitate composita, modo supra explicato, sed divisa, & absoluta, ita ut libertatem ad peccandum tollat. Illam sententiam satis clare docuerunt Ocham in 1. distin. 41. & ibi Gabr. artic. 3. dub. 1. & solet tribui Catherino in Opuscul. de Prædestinat. Nam de illis præelectis, quos eximie prædestinatos vocat, dicit, eos ex necessitate perseverare in gratia, neque habere libertatem, ut peccare possint, vel in peccato durare usque ad mortem. Veruntamen Catherinus non tam videtur in hoc distinguere confirmationem in gratia a dono perseverantiæ, quod præelectis, & proprie prædestinatis datur, sed potius existimat, proprium donum perseverantiæ inducere hanc necessitatem, & ideo solum dari illis eximie prædestinatis. Nam de aliis, quos salvandos, & non prædestinatos, seu præelectos vocat, sentit, non indigere illo dono perseverantiæ, quod antecedenter sit efficax, sed tantum concomitanter, cooperante libero arbitrio, sine ulla præelectione, vel præordinatione divina, vel alio speciali gratiæ beneficio, sed solum quia generali auxilio gratiæ sua libertate bene utuntur.

1. Opinio.

Refellitur proposita opinio.

6 Hæc vero sententia quoad hanc posteriorem partem in superioribus satis rejecta est, quatenus ad donum perseverantiæ spectat, nam quatenus attingit punctum de prædestinatione, & electione divina, in propria materia refutata est. Quo ad alteram vero partem, quod donum proprium perseverantiæ, eo ipso, quod procedit ex efficaci Dei electione, inferat absolutam necessitatem repugnantem libertati, nititur fragili, & falso fundamento, scilicet, quod absoluta electio Dei, vel præmotio efficax ab illa procedens, tollat libertatem, & absolutam necessitatem inducat, haberet enim id locum, si electio illa efficax mandaretur executioni per motionem præviam antecedentem simpliciter in ordine causalitatis, & de se, & vi sua efficaciter, ac physice prædeterminantem voluntatem. At vero supposita scientia conditionata ex parte objecti, nullam vim, vel apparentiam habet illatio, quia licet in se sit absoluta, virtute includit medium accommodatum libertati, per quod efficaciter, & infallibiliter, salvaque libertate, executioni mandetur, nempe vocationem congruam cum tali respectu datam, vel etiam multiplicatam, prout ad perseverandum cum effectu fuerit necessarium. Ex hoc ergo capite non est necessarium ponere in electis donum necessitans dicto modo ad perseverandum, ut præcedenti capite sufficienter tactum est.

Valentia discrimen agnoscit inter prædicta dona.

7 Magis ergo illam differentiam videtur constituere Valentia in tom. 2. disputat. 8. quæst. 3. punct. 4. §. 2. sub tit. *De gratia efficaci*, post conclus. 4. versic. *Tertio alia*, ubi explicando propriam vocationem simpliciter ex suo ordine efficacem, quæ infallibiliter habet effectum, duplicem tacite distinguit, unam, quæ ita movet, *ut absolute non possit non habere effectum*, *ut accidit*, (inquit) *confirmatis in gratia*. Aliam quæ ideo infallibiliter habet effectum, quia Deus certo scit futurum, ut homines convertantur libere, *si talibus invitamentis, & tali modo ad conversionem incitentur*. Sentit ergo priorem vocationem inducere necessitatem absolutam, posteriorem vero habere infallibilitatem, salva libertate. Et confirmationem in gratia constituit in primo ordine, commune autem donum perseverantiæ usque ad finem infallibiliter, in secundo. Eandem sententiam expresse docuerat tomo 1. disput. 1. quæst. 23. in prima illius parte punct. 4. §. 7. versic. ultim. ubi de his confirmatis ait, non solum esse præelectos, ut salventur, sed etiam, ut necessario salventur, & ideo non posse peccare mortaliter, & necessario perseverare in gratia, *ac eatenus non libere, sed necessario salvari*. Evidentius hanc differentiam constituit Ledesm. libro de Auxil. quæst. unic. princip. artic. 5. ad confirmationem sexti argumenti, ait enim confirmationem addere donum intrinsecum, videlicet ipsam gratiam cum quadam perfectione participata ad similitudinem gratiæ consummatæ in patria: *Quæ perfectio* (inquit) *nihil aliud est, quam tollere a voluntate potentiam peccandi mortaliter, tollendo vertibilitatem arbitrii ad peccatum mortale*. Et citat Divum Thomam in 3. ubi specialiter de Virgine loquitur, ut infra referemus, ipse autem ad omnes confirmatos id extendit. Hi vero auctores nullum sententiæ suæ fundamentum afferunt, sed ex ipso nomine, & ratione confirmationis id ut manifestum supponunt, quia necessarium putarunt, aliquid majus, & (ut ita dicam) infallibilius confirmatis oportere tribuere, quam cæteris, nihil autem aliud esse videtur nisi auxilium gratiæ præveniens, quod ad conservandam gratiam illis tribuitur, & in communibus prædestinatis non habet infallibilitatem, nisi supposita conditionata scientia, in confirmatis autem habet ex se, ac proinde absoluta necessitate. Possuntque ad hoc suadendum induci testimonia Augustini, & D. Thomæ, ac rationes, quibus aliqui putant, aliquos salvari per auxilium physice prædeterminans, licet necessarium non sit, & sine illo plerique cum auxiliis congruis salventur: nam licet illi qui ita distinguunt, conentur in utrisque salvare libertatem, re tamen vera non possunt, ut in libr. 5. cap. 24. late dixi, ubi etiam distinctionem illam auxiliorum fusius impugnavi.

Consentit apertius Ledesma.

Huius sententiæ fundamentum.

Discrimẽ inter perseverantiam, & confirmationem in gratia duplicem sensum habere potest.

8 Hæc ergo differentia inter confirmationis, & perseverantiæ donum nobis nullo modo probatur. Potest autem duos sensus habere, quos oportet distinguere, quia non in eodem gradu, nec eodem modo censemus esse improbandos. Prior ergo sensus est, si illa necessitas confirmatorum in gratia non solum intelligatur quoad negationem, seu carentiam peccati mortalis, sed etiam quoad singulos actus positivos, quibus in omnibus occasionibus peccata evitant, ita ut in illis actibus libertatem non habeant, vel quoad specificationem, vel etiam quoad exercitium. Alter sensus est, ut isti confirmati ad peccandum libertatem non habeant, sed necessario non peccent, salva nihilominus libertate, saltem quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem intra latitudinem bonorum actuum. Quod enim hic modus possibilis sit, in Christo Domino certissime conspicimus, ille enim peccare non potuit absolute, & simpliciter, & ideo concedendum est, necessario non peccasse, neque habuisse libertatem ad peccandum, & nihilominus liber

liber fuit in omnibus suis actibus, etiam in illis, quibus affirmativa præcepta implevit, si quæ habuit. Quomodo autem hæc duo conciliata in ipso fuerint, in tom.1. 3.part. quæst.19. pro nostra tenuitate explicuimus. Possunt ergo illi duo modi ad puros homines applicari.

9 In priori ergo sensu aliqui putant, illam sententiam esse impossibilem, etiam de potentia absoluta.

Assertio 1

Sed licet verum sit, hoc fieri non posse per solos habitus, vel perfectionem intrinsecam eorum, ut jam tetigimus, & iterum dicemus, nihilominus absolute, & per omnem Dei motionem, non est id simpliciter impossibile, ut ostendimus in Prolegom.1.cap.4.& 5. & lib.5.cap.24. Esto vero id sit possibile, nempe confirmationem in gratia necessitare hominis voluntatem ad non peccandum, vel potius ad omnem actum voluntatis, quo vitatur peccatum, existimo tamen non solum de omnibus confirmatis, verum nec de aliquo, etiam de Beatissima Virgine posse id cum probabilitate affirmari. Probatur primo, quia id est valde novum, & neque in Scriptura, neque in Patribus habet fundamentum, omnia enim, quæ de confirmatis docent, multo melius, & congruentius, salva illorum libertate intelliguntur, ut videbimus.

Probatur primo.

10 Secundo quia Christus Dominus exemplar fuit omnium confirmatorum in sanctitate, quia ille ab intrinseco, & connaturaliter, & cum summa perfectione fuit ab omni peccato immunis, alii ex accidenti dono, & privilegio habuerunt quandam illius perfectionis participationem, sed Christus Dominus non ita fuit impeccabilis, quin libere singulos bonos actus viatoris exercuerit, & per eos præcepta impleverit; ergo multo minus de cæteris confirmatis id potest affirmari. Nam vel hoc pertinet ad perfectionem, & sic magis Christo conveniret vel perfectionem non auget, sed potius minuit, & sic non est cæteris confirmatis tribuendum, quia confirmatio in gratia ad perfectionis augmentum, non ad diminutionem illis data est. Tertio, quia alias non meruissent hujusmodi confirmari per actus, quibus præcepta servabant, quia sine libertate actus nullum est in eo meritum, ut lib.12.ostendemus. Imo neque hi sancti obligarentur præceptis, quia præcepta etiam solum de actibus liberis dantur. Denique ista tanta necessitas ad nullum effectum seu finem hujus privilegii confirmationis in gratia necessaria est, & valde aliena est non solum a connaturali modo tendendi in finem rationalis creaturæ, etiam per gratiam sanctificatæ, sed etiam a conditione æternæ beatitudinis, quæ ut corona justitiæ promittitur, nam ubi non sunt opera libera, nec corona justitiæ esse potest; ergo nullo modo potest attribui his sanctis tanta necessitas. Et confirmatur; nam Paulus unus fuit ex præcipuis confirmatis in gratia & tamen ille dicebat, sibi esse repositam coronam justitiæ.

Probatur secundo.

Probatur tertio.

Probatur quarto.

11 In altero vero sensu non est quidem improbabile dicere, necessitatem absolutam non peccandi mortaliter concessam esse his sanctis per confirmationem in gratia, nihilominus tamen indifferenter id de omnibus dicere, neque fundamentum habet, neque verum esse videtur, de aliquo autem, ut de Beata Virgine id sentire nullum habet inconveniens, licet incertum sit. Prima pars probatur, quia non obstante illa necessitate salvatur vera libertas in omnibus actibus bonis, ut declaravi, & consequenter salvatur obligatio præceptorum, & in eorum observatione meritum, & alioqui potestas peccandi non pertinet ad perfectionem simpliciter libertatis, vel sanctitatis, sed potius ex maxima perfectione provenire potest, non posse peccare, ut in Deo ipso, & Christo Domino est manifestum; ergo nullum est inconveniens admittere dedisse Deum quandam hujusmodi perfectionis participationem hominibus in gratia confirmatis. Et confirmatur; nam talis necessitas conferri potest sine auxilio positivo antecedenter prædeterminante voluntatem per solam negationem concursus necessarii, vel immediate ad actum ipsum voluntatis, vel antecedenter negando concursum ad cogitationem, & judicium, quo peccari possit, vel magis remote, removendo objecta, & occasiones, quæ talem cogitationem excitare possint. Nam sine his non datur potestas proxima peccandi. Potest autem Deus hæc omnia facillime prævenire independenter a nostra libertate, & simul potest ob augmentum perfectionis congruam cogitationem bene operandi ita immittere, ut contrariam cogitationem impediat. Neque aliquid horum est violentum, aut omnino alienum a providentia gratuita: nam si Deus per illam rapit adolescentem justum, ne mutetur mens ejus, quid mirum, quod præveniat, & rapiat intellectum, ita ut pravas cogitationes necessario impediat. Unde non est hoc alienum a perfectione gratiæ; tum quia quo mens fuerit amplius elongata a potestate peccandi, eo est melius disposita; tum etiam, quia hoc non fit sine positivis cogitationibus bonis, aliisque internis auxiliis. Denique totum hoc non adversatur aliis principiis sanæ doctrinæ; ergo talis dicendi modus, neque grave inconveniens, neque improbabilitatem habet.

Assertio 2. B. Virgini concessa fuit necessitas absoluta non peccandi lethaliter. Suadetur 1. pars assertionis.

12 Nihilominus suadetur secunda pars assertionis, quia hoc videtur esse contra generales regulas Scripturæ, ut est illa, qua de unoquoque justo, qui salvatur dicitur Ecclesiastic. 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus facere mala, & non fecit.* Item illa Apocalyps.3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, & illa 2. ad Corinth.5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum*, utique tanquam habens ad utrumque libertatem. Ex his ergo, & similibus regulis argumentamur, quia non licet nobis ab hujusmodi Scripturæ regulis tam magnam exceptionem facere, sine magno fundamento auctoritatis, vel rationis, sed auctoritas nulla est, nec ratio cogit, quia effectus confirmationis in gratia potest facile sine hac tanta necessitate intelligi; ergo. Et confirmatur, quia omnibus generaliter dicitur, ut orent: *Adveniat regnum tuum, Ne nos inducas in tentationem, libera nos a malo*, id est, ut petant victoriam tentationum, liberationem a peccatis, & consecutionem regni cœlorum, quæ petitiones supponunt in homine postulante potestatem, & libertatem ad opposita. Et ideo omnibus generaliter dicitur: *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini* ad Philip.2. Unde etiam Paulus licet sciret, se esse in gratia confirmatum, ita de se interdum loquitur, ut libertatem peccandi in se ostendat, dicens: *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar.* 1.Corinth.9. ubi particula, *forte*, propter libertatem posita est; & alibi: *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus est mihi stimulus carnis meæ.* 2.ad Corinth.12. Quod si Paulus illum modum confirmationis non accepit, profecto nec de cæteris Apostolis, nec de aliis confirmatis in gratia id affirmari potest.

Suadetur 2. pars.

13 Addimus nihilominus tertiam partem de singulari exceptione Beatissimæ Virginis, non ut illam approbemus, sed ut ab omni nota, & censura illam liberemus. Multi enim, & graves auctores hoc privilegium Beatæ Virgini tribuunt, ut non solum innocens ab omni peccato, sed etiam impeccabilis in hac vita per gratiæ privilegium fuerit effecta, vel a principio suæ Conceptionis, & sanctificationis, vel saltem ab eo momento, quo Verbum incarnatum in utero suo concepit, quæ diversitas, præsenti instituto nihil refert. Distinguunt autem dicti Auctores innocentiam cum potestate, & libertate ad peccandum, saltem venialiter ab impeccabilitate. Unde manifeste sentiunt, hanc impeccabilitatem esse cum necessitate non peccandi, & sine libertate peccandi. Quæ sententia pro aliquo ex dictis temporibus (ut distinxi) est communis in 3.distinct.3.ubi D.Thomas, Bonavent. Richard.Paludan.Gabr. Almain.& Marsil.in eodem 3. quæst.4. artic.1. Ocham quæst.2.artic.2.Alens.3.part. quæst.9.memb.3. artic.2.§.2. Quam sententiam etiam ad Paulum extendit Gabr.in 1.distin.41.art.2.concl.3. imo videtur idem sentire de quibusdam, quos eximie prædestinatos vocat. Sed omissa hac extensione, quoad Beatissimam Virginem, tot Doctorum auctoritas sufficit, ut hæc sententia non solum censuram

Suadetur 3. pars.

non

non mereatur, sed etiam probabilis sit. Quia privilegia Virginis sunt longe excellentiora, quam aliorum Sanctorum, & præsertim ea, quæ ad immunitatem, & elongationem a peccato pertinent, cum omni perfectione possibili ei concessa fuisse meretissime creditur, ut latius in 2. tom. 3. part. disput. 3. sect. 5. & disput. 4. sect. 3. 4. & 5. late a nobis probatum est.

14 Novissime autem quidam gravis Theologus contendit ostendere, hoc privilegium non solum non fuisse Beatæ Virgini datum, sed etiam, nec de potentia absoluta dari potuisse. Quod probare conatur improbando modos omnes, quibus hactenus id fieri potuisse, vel factum esse, traditum est. Primus est, ut libertas peccandi venialiter ablata fuerit Virgini per fomitis extinctionem, sed hic modus licet sufficiat ad impotentiam peccandi ex surreptione, non tamen ad impotentiam simpliciter, quia potest cum perfecta deliberatione venialiter peccari, ut recte Durand. & Gabr. argumentantur. Unde in statu innocentiæ, ubi nullus erat fomes, magna quæstio est, an potentia peccandi venialiter pro illo statu fuerit sublata?

Vasq. 3. to. 3. part. disp. 120. cap. 2. opinatur sic. Triplex modus explicandi prædictā B. Virginis necessitatem. Primus proponitur, & rejicitur.

15 Secundus modus est, ut potentia peccandi venialiter per habitum aliquem infusum auferri potuerit, quem modum defendit Paludan. supra quæst. 2. artic. 4. Sed hic modus merito improbatur; tum quia nullus habitus potest imponere necessitatem voluntati ad operandum, ut a nobis supra probatum est in Prologomen. 1. Neque Paludan. affert modum probabilem, quo id possit intelligi. Quia si habitus sit in intellectu quantumvis sit perfectus, non cogit ad perfectam considerationem actualem, quæ ad vitandum omne peccatum necessaria est. Et præterea non obstante consideratione actuali, non cogit voluntatem ad consensum, vel ad non divertendam considerationem illam. Si vero habitus sit in voluntate, non minuit facultatem illius, seu radicalem potestatem ad utrumlibet. Unde quantumcunque illam inclinet ad unam partem, semper manet integra potestas suspendendi actum suum, vel alium operandi. Et hac ratione probant Theologi, per habitus vitiorum, quantuncumque crescant, non posse prorsus extingui libertatem voluntatis ad operandum bonum. Et ex eodem principio rejicitur opinio Nominalium dicentium, damnatos obstinari, & necessitari ad semper male operandum per habitum illis inditum. Accedit, quod licet habitus posset necessitare ad non peccandum, non posset id facere, nisi necessitando ad volendum, jam vero supponimus, confirmatos in gratia non necessitari simpliciter in suis actibus, ut probavimus, idemque de Virgine supponimus; ergo necessitas pure ad non peccandum non potuit ullo modo esse per habitum inditum solum, ac præcise spectatum. Et hoc etiam probant argumenta, quibus supra ostendimus, perseverantiam infallibilem etiam cum libertate, non posse esse per solum habitum.

2. Etiam statuitur, & refellitur.

16 Tertius modus explicandi illam necessitatem est, ut inducatur per aliquos actus. Sic enim de Beata Virgine dixit Richard. de Sanct. Victor. in lib. de Eman. cap. penultim. ab instanti incarnationis adeo divinum amorem in Virgine convaluisse, ut illam omnino solidaret, ita ut de cætero spiritualis qualiscumque defectus in eam incidere omnino non posset, nec aliquid, quod qualicumque excusationi subjaceret. Et in cap. ultim. videtur argumentum sumere ab statu Beatorum, dum ait, Virginem in via, quoad hanc partem illam participasse. Verumtamen licet tanta amoris perfectio, & frequentia multum ad vitanda omnia peccata juvare potuerit, & in eo possit etiam magna ratio, & congruentia considerari, ob quam Deus Virginem sic se diligentem ab omni macula peccati præservaret, non tamen potuit esse per se sola ratio adæquata, & sufficiens ad inducendam absolutam necessitatem non peccandi, vel ad auferendam peccandi libertatem. Quia amor Dei perfectus, & maxime fervens, licet dum est, non compatiatur secum veniale peccatum actuale, nihilominus si amor ille non sit necessarius, sed liber, non potest omnino auferre potestatem peccandi, quia cum libere exerceatur, potest ab illo cessari, si autem suspendatur, eo ipso non impedit actuale peccatum pro eo tempore, pro quo actu non amatur Deus. Nam actus præteritus jam non habet incompossibilitatem formalem, vel effectivam cum veniali peccato. Unde in hoc non potest comparatio inter beatum, & viatorem fieri, quia actus amoris in beatis omnino est necessarius, & ideo semper, & immutabiliter constituit voluntatem rectam, amor autem viatoris non est ita necessarius, & ideo non potest necessitatem inferre voluntati, ut semper recta sit. Quod si objicias, quia Deus potest necessitare viatorem ad perpetuum amorem sui actualem. Responderet ille Auctor, negando posse Deum, necessitare hominem non videntem se, ad se amandum, ita enim docet aliis locis, quæ ibi allegat. Verumtamen licet id possit Deus de potentia absoluta, certum credimus, non ita fecisse cum confirmatis in gratia, neque etiam cum Virgine, quia viatori longe melius est libere amare Deum, quam necessario, & ideo loquendo de facto, eodem modo certum videtur, non abstulisse Deum libertatem peccandi a quocumque confirmato, etiam Virgine, ex vi solius amoris, quia supposita libertate amoris, ille modus impossibilis est.

3. Quoque impugnatur.

17 Quartus modus est, negando voluntati concursum ad peccandum, & ad omnem actum malum. Quem modum defendunt Ocham & Gabriel. Sed dictus auctor putat esse impossibilem, etiam quoad peccata omissionis. Nam peccata, quæ per positivum actum committuntur, indigent concursu Dei ad actum, ut committantur, & ideo in eis optime intelligitur auferri posse libertatem ad peccandum negato concursu ad talem actum. At peccatum omissionis non requirit actum, & ideo etiam si negetur concursus ad actum, potest voluntas peccare per liberam suspensionem, quia ad illam non indiget concursu. Quam vulgarem objectionem sibi proponunt Gabriel, & Ocham & respondent, tunc posse Deum se solo infundere actum necessarium ad non peccandum. Sed non bene respondent; tum quia actus vitalis non potest fieri a solo Deo, ita ut voluntas velit; tum etiam, quia etiam illo modo non impleretur præceptum, quia præceptum est de agendo, voluntas autem tunc non ageret, sed reciperet actum. Melius tamen dicere possent, in eo articulo Deum necessitare voluntatem ad agendum talem actum, quod sine dubio facere potest, & tunc voluntas satisfaceret præcepto, vel saltem illud non transgrederetur, quia & vult, & facit, quod præceptum est, quod vero non faciat libere, sibi non imputatur, quia prævenitur, & necessitatur a Deo. Sed licet hic modus sit possibilis, non est Virgini tribuendus, quia est valde imperfectus, & quia incidit in alium modum reprobatum, quod Deus necessitet confirmatum in gratia ad actus ipsos, quibus implet præcepta, ita ut per illos non mereatur, quod de Virgine nullatenus admittendum est. Unde melius posset ad illam replicam responderi, ad transgrediendum præceptum affirmativum non sufficere negationem actus præcepti, sed necessariam esse voluntatem non faciendi actum præceptum, vel expressam, & formalem de tali negatione, vel de aliquo, quod sit causa omissionis cum sufficiente prævisione, & ideo, negato concursu ad talem actum, auferri potestatem peccandi. Sed statim occurrit objectio de pura omissione, quod possibilis sit, & satis esse indirectum voluntarium, ut sit peccatum, quia potest facere, & non facit. Sed responderi potest, vel hoc solum voluntarium non sufficere, ut omissio ad peccandum imputetur, vel saltem non sufficere in illa voluntate, quæ non potest illam omissionem directe velle, quia indirectum non imputatur, nisi quatenus æquivalet directo, quod

Quartus adhibetur.

Instantia, & ejus solutio.

quod est in potestate proxima talis voluntatis. Et prætere a posset Deus pro illo articulo negare voluntati concursum tam ad voluntatem faciendi, quam non faciendi, & ita in neutro posset esse peccatum, necessitareturque voluntas ad non peccandum, non quia impletio præcepti necessario fieret, sed quia ipsa omissio necessario esset cum excusatione culpæ. Adde, potuisse etiam Deum non permittere, ut talis voluntas in eas angustias redigeretur, ut nisi pro tali momento non impleret præceptum, peccaret, quia posset vel talem cogitationem pro tunc ab illa avertere, vel antea illam prævenire, ut infallibiliter impleret præceptum eo tempore, pro quo nondum obligabat, hoc enim in affirmativis præceptis semper fieri potest, quia tempus obligationis eorum latitudinem habet.

Auctoris judicium.

18 Mihi ergo dubium esse non potest, quin Deus possit confirmare purum hominem in bono, necessitando illum ad non peccandum, servata libertate in singulis actibus ejus. Et præter dicta convincor exemplo animæ Christi, quæ ita caruit libertate ad peccandum, retenta libertate in omnibus actibus viatoris. Nec satis est dicere, hoc fuisse singulare in Christo, quia per unionem hypostaticam voluntas ejus facta est incapax peccati. Hoc, inquam, non obstat, quia gratia unionis præcise sumpta, licet constituat humanitatem impeccabilem, non tamen est donum proxime, & formaliter dans voluntati creatæ impeccabilitatem, sed est radix, & forma quasi remota, ratione cujus debita est illi voluntati talis impeccabilitas, & donum illud, quo proxime, & formaliter confertur. Ergo seclusa hypostatica unione, est possibile illud donum. Et explicatur optime a simili de fomite: nam fomes non fuit in Christo, nec (ut opinor) esse potuit de potentia absoluta ratione unionis, & nihilominus fomes in illo non fuit extinctus formaliter per unionem, sed per aliud donum creatum, sive illud sit gratia perfectissima, sive consummata per visionem beatam sive aliqua alia virtus interna simul cum externa Dei protectione. Quicquid illud sit, optime sequitur, potuisse communicari alteri appetitui, & voluntati humanæ, seclusa unione hypostatica, quia est quid distinctum ab illa, & ab illa non pendet essentialiter. Ita ergo de illo dono, quo voluntas Christi est confirmata in bono per impotentiam peccandi cum libera potestate bene operandi, nam si illud possibile fuit in Christo, etiam dari potuisset sine unione, solumque esset differentia, quod voluntati unitæ est illud donum connaturale, & inseparabile ab illa, stante unione, supposito autem creato non esset connaturale, neque ullam necessariam connexionem cum illa haberet. Ergo non magis repugnat tale donum in voluntate Virginis, quam in voluntate Christi. Cujus etiam vehemens signum est, quia omnes difficultates occurrentes circa tale donum in voluntate Virginis, habent locum in voluntate Christi, & specialiter illa de peccato omissionis maxime in Christo urgetur, & solvitur, ut in tom. I. 3. part. quæst. 19. late tractatum est, & eadem potest solvi in voluntate creata, ut jam insinuavi, & ex dictis in dicto loco constare potest. Non est ergo cur dicamus, genus hoc confirmationis esse impossibile.

Assertio in præsenti dubitatione.

19 Nihilominus in illa disput. 4. tom. 2. in 3. part. indicavi, non oportere, hunc modum necessitatis in evitandis peccatis Virginis attribuere, neque id pertinere ad majorem ipsius perfectionem, idemque nunc censeo. Primo, quia sine dubio potuit Deus eam immunem præservare ab omni peccato etiam veniali per auxilia congrua simul cum eximia gratia, & excellenti virtute, & carentia fomitis, nam supposita hujusmodi habituali perfectione cum ablatione impedimentorum, facillimum erat per cogitationes pias, & accommodatas illius mentem ita regere, ut semper, ac infallibiliter recte eligeret; ergo alia necessitas per denegationem generalis concursus nihil ad puritatem, & innocentiam vitæ conferebat. Aliunde vero non erat debita naturæ, & personæ creatæ, imo erat contra exigentiam naturæ, unde fuisset aliquo modo violenta. Quamvis autem admitteremus in Virgine hoc speciale privilegium, & singularem modum confirmationis per absolutam impeccabilitatem cum ablatione libertatis ad peccandum, non ideo subsistere posset differentia illa prima inter donum perseverantiæ, & confirmationem in gratia. Quia posito illo privilegio, etiam confirmatio Virginis differret multum a confirmatione aliorum sanctorum, non solum ex parte materiæ, quia ipsa præservata est ab omni peccato, & in bono simpliciter confirmata, alii vero Sancti solum a mortalibus peccatis præservantur, & in bono tantum illis contrario confirmantur, sed etiam in modo, quia cæteri non privantur potestate peccandi mortaliter, quod commune est omnibus perseverantibus in gratia, quamvis non dicantur confirmari; ergo illa differentia inter eos locum non habet.

Discrimē doni perseverantiæ, & confirmationis improbatur.

20 Unde facile etiam rejicitur aliud discrimen ab aliis excogitatum, nimirum, quod donum perseverantiæ non datur simul in eo momento, in quo incipit perseverare, sed successive per totum vitæ tempus, in quo perseveratur, continue dando auxilia congrua in singulis opportunitatibus, ut homo non cadat. At vero confirmatio in gratia datur simul in eodem instanti, in quo homo confirmatur in gratia. Sic enim dicunt Sancti Patres, Apostolos fuisse confirmatos in gratia in die Pentecostes, & multi dicunt, Joannem Baptistam fuisse confirmatum in gratia, vel etiam in bono in prima sanctificatione in utero matris. Imo aliqui etiam idem sentiunt non solum de Jeremia, sed etiam de S. Joseph, ut in præcedenti libro retuli. Hoc (inquam) discrimen subsistere non potest, haberet enim locum, si confirmatio in gratia daretur ex vi alicujus habitus infusi, vel qualitatis permanentis determinantis voluntatem ad non peccandum, quæ aliis perseverantibus communi modo non tribueretur: vel etiam posset aliquo modo subsistere, si confirmatis libertas ad peccandum in instanti confirmationis auferretur, saltem per absolutam, & perpetuam denegationem concursus ad actum, quo peccatur: utrumque autem horum falsum esse ostendimus; ergo non magis potest dari confirmatio in gratia simul in uno instanti, quam perseverantiæ donum dari possit.

Improbatio ostenditur.

21 Et declaratur, ac probatur aperte, quia sicut in prædestinatis communiter necessarium est, ut congrua auxilia suis temporibus infallibiliter dentur, ut perseverent, ita in confirmatis est eadem auxiliorum subministratio ad non cadendum necessaria, quia habitus non continent hominem in officio infallibiliter, nec præcedentia auxilia jam adjuvant, quia non sunt, & virtus eorum, si quæ relicta est, habitualiter tantum manet; ergo si postea cessarent nova auxilia posset homo cadere, nihil enim relinquitur, quod illum valeat infallibiliter continere. Quod si forte dicatur confirmatio simul dari in efficaci proposito voluntatis Dei, qui statuit ex tunc manu tenere hominem, quem confirmat, idem dici poterit de dono perseverantiæ, quia idem propositum habet Deus pro aliquo tempore circa omnes prædestinatos. Unde modus illo loquendi de Apostolis, Joanne Baptista, & similibus, vel hoc modo exponendus est, vel proprius dicemus, Apostolos confirmatos fuisse a die Pentecostes, quia tunc incepit eis dare donum usque ad mortem continuandum, quod pari ratione de dono perseverantiæ dici potest, ut declaravi. Denique confirmatio in gratia perseverantiam includit, unde successive habet effectum suum; ergo oportet, ut donum illud, quod est principium talis effectus, etiam successive detur, cum res permanens esse non possit, ut declaratum est.

Tertium discrimen inter prædicta dona.

22 Tertiam differentiam excogitavit Vazq. in 1 part. disput. 90. cap. 2. & 1. 2. disput. 200. cap. 5. dicens, confirmatum in gratia solum differre a communi prædestinato perseverante, quia confirmatus habet suæ perseverantiæ revelationem, quam prædestinati communiter non habent. Quæ posterior pars manifesta est, priorem vero ipse non probat, adeo autem certam esse supponit, ut posteriori loco interroget. *Quis autem dicat confirmatos in gratia de sua justificatione, & perseverantia revelationem non habuisse?* Quod etiam, posita illa revelatione, sufficiens constituatur differentia inter utrumque donum, ipse directe non probat,

probat, sed quasi a sufficienti partium enumeratione, quia oportet aliquam differentiam assignare, & nulla alia inveniri posse videtur. Potest vero sufficientia illius differentiæ in hunc modum declarari, quia non oportet, ut confirmatus ab aliis distinguatur in virtute, seu efficacia perseverandi, hæc enim æqualis esse potest in utroque, satis ergo est, quod differat in securitate perseverandi, nam habet confirmatus ex revelatione, & inde etiam majori pace (ut sic dicam) seu cum minori animi solicitudine, & anxietate timoris, & tremoris perseverat, quod totum ad majus donum, & beneficium gratiæ spectat, licet ad majus auxilium non pertineat: quanquam vix etiam fieri potest, quin revelatio, si adsit ejus memoria, magis excitet, majoresque animos ad perseverandum præstet.

23 Hæc sententia probabilis est, id tamen, quod tanquam certum supponit, scilicet, omnes confirmatos in gratia habere, & habuisse revelationem suæ perpetuæ stabilitatis, nobis valde incertum est, quia est res valde supernaturalis, quæ nulla auctoritate ostendi potest, nisi fortasse petendo principium, utique ex confirmatione in gratia revelationem colligendo. Nam de Paulo v. g. communiter creditur, fuisse confirmatum in gratia a tempore conversionis suæ, vel baptismi, ut indicat Beda Actor 23. circa illa verba: *Ego in omni scientia bona conversatus sum ante Deum, &c.* Et tamen non constat, illum statim habuisse suæ confirmationis revelationem. Quin potius aliqui sentiunt, eum id significare cum scripsit primam Epistolam ad Corinth. & in ejus cap. 4. dixit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*, & cap. 9. *Castigo corpus meum, &c. ne forte &c.* Et ita partem hanc probabilem existimat Vega libr. 9. in Trident. cap. 12. Fateor tamen ex illis locis non satis probari, nam alias habent expositiones, quas nunc omitto. Unde D. Thom. 1. 2. quæst. 112. artic. 5. probabiliter credit, quando illi dictum est: *Sufficit tibi gratia mea* 2. Corinth. 12. illam notitiam, & revelationem habuisse, & tamen illa verba dicta illi sunt in raptu usque ad tertium cœlum, qui multo ante scriptam Epistolam ad Corinthios contigit, ut ex eodem cap. 12. colligitur. Item multi colligunt, hanc revelationem factam Paulo ex illo 1. Corinth. 2. *Nos spiritum Dei accepimus, ut sciamus, quæ a Deo donata sunt nobis*, & ex illo Roman. 8. *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, &c.* Quæ etiam testimonia non cogunt, nam aliis etiam modis exponuntur. Verumtamen licet daremus, cum illa scribebat, jam habuisse illam revelationem, nihilominus non constat, in ipsamet conversione sua, vel cum baptizatus fuit, talem revelationem accepisse: ergo potuit fieri, vel inchoari confirmatio sine tali revelatione; ergo etiam potuit sine illa consummari. Idem argumentum fieri potest de cæteris Apostolis, quia nullo testimonio constat, illos omnes in die Pentecostes illam revelationem accepisse, neque scholastici hoc illis tribuunt, quamvis tunc fuisse confirmatos fateantur. Et vix de Petro, & Paulo affirmant, aliquando habuisse illam revelationem. Item de Sancto Joseph probabilissimum est, fuisse a principio in gratia confirmatum, cum tamen revelationem a princio non habuerit, & de toto vitæ tempore sit res satis incerta, idemque argumentum de Jeremia fieri potest. Denique forte Deus multos in gratia confirmavit, quamvis id neque ipsis, neque aliis in hac vita revelaverit. Denique Machar. senior homil. 17. sic ait: *Dico autem tibi, quod etiam Apostoli, qui Paracletum habebant, non erant plane securi*, Et alia his similia habet homil. 19. quibus significat, illos certam scientiam suæ perseverantiæ non habuisse.

Judicium Auctoris de hoc tertio discrimine.

24 Deinde non apparet, cur illa revelatio sit necessaria ad confirmationem, vel ad illam sufficiat. Certe enim D. Thom. quæst. 24. de Veritat. artic. 9. ex professo explicat, quomodo homines viatores confirmentur in gratia, & nullam mentionem talis revelationis facit, sed per internam gratiæ perfectionem, & externam Dei protectionem sufficienter se donum illud explicasse existimavit. Et in solut. ad 2. dicit illo modo fuisse confirmatos Apostolos, & Joannem Baptistam. Et præterea talis revelatio videtur supponere confirmationem eo modo, quo cognitio supponit objectum suum, quia confirmatio ipsa ut infallibiliter futura revelatur; ergo non fit confirmatio per revelationem, sed solum agnoscitur. Quod si quis dicat, revelari perseverantiam futuram, & per revelationem transire in confirmationem: instari potest, quia revelatio est quasi speculativa cognitio, quæ non mutat objectum; ergo si perseverantia revelatur, per revelationem talis esse cognoscitur; ergo etiam post factam revelationem, illa manet intra rationem doni perseverantiæ. Quod si illa perseverantia est confirmatio, ex se talis est, & per revelationem cognoscitur, non fit. Alias ipse confirmatus non cognosceret per directam revelationem, se esse confirmatum, sed solum reflexe, cognoscendo, se habere suæ perseverantiæ revelationem. Denique donum confirmationis in gratia est illud, quod homini dat vires, quibus infallibiliter firmatur in bono, revelatio autem non firmat in bono, sed firmatum supponit. Propter hæc igitur in hac sententia non quiesco, licet plus probabilitatis, quam cæteræ hactenus relatæ, habeat.

Illud discrimen infringitur.

25 Quartum discrimen inter hæc dona constituunt aliqui in majori perfectione intrinseca gratiæ. Hoc assignant Thomistæ, inter se vero non consentiunt. Nam Ledesma id tribuit internæ gratiæ soli absque ulla Dei protectione, & manutenentia extrinseca, quæ ad perseverandum necessaria est. Alii vero docent confirmationem partim provenire ab intrinseco ex perfectione gratiæ habitualis, partim ex divina custodia, & protectione. Ita docet Ferrar. 3. contra gent. cap. 70. in fine, & sequitur Medina. Et quidem prior sententia merito improbatur. Primo, quia ille Auctor omnibus confirmatis attribuit necessitatem non peccandi, quod improbatum est. Secundo, quia illa perfectio gratiæ viatoris, quam dicit esse ad similitudinem gratiæ consummatæ, intelligi non potest, ne dum explicari. Nam vel est perfectio habitualis, & permanens per modum actus primi in ipsis habitibus gratiæ, vel est perfectio actualis; neutrum dici potest; ergo. Primum patet, quia talis perfectio habituum gratiæ non potest esse, nisi intensio illorum, quid enim aliud in illis cogitari potest? tum etiam, quia licet aliquid aliud esse fingatur, scilicet, vel perfectio individualis eorumdem habituum, vel novus habitus infusus, distinctus ab omnibus, qui non confirmatis tribuuntur, præterquam quod totum hoc impugnatum sufficienter est, illo etiam dato, non potest voluntas viatoris per talem perfectionem habitualem aut necessitari, aut ad bonum determinari, ut evidenter probat D. Thom. quæst. 24. de Verit. art. 9. & 4. contra gent. cap. 70. & satis a nobis declaratum est. Si vero illa perfectio sit alicujus gratiæ actualis, vel illa est aliquis actus secundus perpetuo in homine manens, & illum rectificans ad non peccandum. Et hic quidem actus merito diceretur participatio perfectionis gratiæ consummatæ, & alius esse non posset, nisi perfectus Dei amor, nullus enim alius actus potest universaliter rectificare voluntatem. Vanum est autem, talem actum perpetuum, & immutabilem in viatoribus fingere, ut de Beata etiam Virgine diximus. Vel denique illa perfectio actualis gratiæ consistit in actuali auxilio Dei congruo, & efficaci, & tunc si tale auxilium ponitur necessitans voluntatem, frustra ponitur, & contra generales Scripturæ, & Sanctorum regulas: si vero tantum ponitur efficax salva libertate, etiam ad perseverantiam necessarium est tale auxilium. Item illud non potest esse unum tantum, sed multiplicatum juxta occurrentes necessitates, & hæc est protectio, quæ ad perseverandum necessaria est, & sufficit: nam per se loquendo, non est necessaria ad perseverandum alia manutenentia extrinseca Dei, quamvis enim Deus possit, etiam per extrinsecam providentiam tollere, vel minuere occasiones, vel tentationes inducentes ad peccatum, tamen etiam permittendo illas potest homini per auxilia congrua perseverantiam tribuere, & utroque etiam modo potest hominem in gratia confirmare.

Quartum discrimen utriusque doni. Dupliciter explicatur.

Primus explicandi modus impugnatur.

26 Alter vero modus explicandi illud discrimen; valde probabilis est, Potest tamen contra illum objici, quia supponit aliquid, quod nec per se necessarium apparet,

Secundus explicandi modus etiam dis- plicet.

patet, nec probari posse videtur, nimirum donum confirmationis includere perfectiorem gratiam etiam habitualem, quam ordinarium perseverantiæ donum. Quod sic declaratur, quia illa major perfectio non potest esse, nisi major intensio. Nam ut dixi, nulla alia major perfectio potest in habituali gratia cum probabilitate cogitari. At vero nulla ratione necessarium apparet, ut confirmatus in gratia semper sit sanctior quoad intensionem gratiæ habitualis, quam quilibet alius prædestinatus, qui cum communi perseverantiæ dono salvatur. Cur enim hoc necessarium est, aut ubi revelatum invenitur, aut quomodo ex revelatis colligi potest? Certe de Jeremia probabilius creditur fuisse in gratia confirmatum, ex quo fuit in utero matris sanctificatus, quod tamen de Isaia non constat. Et licet admittamus, Isaiam non fuisse in gratia confirmatum, non inde sequitur, quod gratiam minus perfectam, & intensam habuerit. Et similes comparationes inter alios sanctos, vel prædestinatos facile cogitare possunt. Et præterea gratia habitualis cum habitibus per se infusis, licet ad actus sui ordinis multum juvent, & quo intensiores fuerint, eo ad actus intensiores inclinent, nihilominus ad minuendas passiones, & ad vincenda peccata legi naturæ contraria parum juvant, nisi Deus specialibus auxiliis actualibus justum præveniat, & custodiat. Potest autem Deus pro sua libertate homini habenti gratiam habitualem minus intensam, majora auxilia actualia, magisque accommodata, & frequentiora conferre, quam sanctiori; ergo ille potius confirmatus dicendus erit, ac subinde confirmatio non consistit in majori gratiæ intensione, vel illam requirit. Adde neque majorem auxiliantem gratiam videri sufficientem ad illam differentiam constituendam; tum etiam, quia in dono perseverantiæ potest similis diversitas inveniri.

Excogitatur alius non improbabilis dicendi modus.

27 Propter hæc posset aliquis non improbabiliter dicere, non esse necessarium, nos esse anxios in constituenda differentia inter hæc dona, neque esse ullum inconveniens, quod omnes prædestinati pro aliquo tempore confirmati sint in gratia, priusquam moriantur. Nam in primis Scriptura sacra perseverantiam solet confirmationem vocare, & in illa perinde est a Deo perseverantiam, ac confirmationem postulare, ut patet ex illo Pauli 2. ad Thessal. 2. *Ipse autem Dominus Jesus Christus confirmet corda vestra in omni opere, & sermone bono*, & Psalm. 62. *Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis*, & Psalm. 50. *Redde mihi lætitiam salutaris tui, & spiritu principali confirma me.* Unde Psalm. 4. ait David: *Me autem propter innocentiam suscepisti, & confirmasti me in conspectu tuo in æternum*. Quod si fortasse David fuit singulariter confirmatus, eo scilicet modo, qui Apostolis, vel aliis insignioribus Sanctis tribuitur, certe non veretur idem David de omnibus justis absolute dicere: *Confirmat autem justos Dominus*. Psalm. 36. & Paul. 2. ad Thessal. 3. *Fidelis autem Dominus est, qui confirmabit vos, & custodiet a malo*. Unde colligere possumus, confirmare Deum hominem, illum a malo custodiendo, per donum autem perseverantiæ illum a malo custodit, ergo confirmat illum. Accedit, quod D. Augustinus accurate disserens de donis gratiæ, nunquam distinxit donum perseverantiæ a dono confirmationis, sed sub perseverantia semper utrumque concludit, & ita lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. solum distinguit adjutorium, quo datur homini posse perseverare, si velit, & adjutorium, quo datur, ut velit, & perseveret. Et hoc adjutorium dicit promisisse Christum Apostolis, cum fructum permanentem promisit, & generaliter ait, Deum hoc donum dare eis, quibus dat, ut perseverantissime stent, quod omnibus prædestinatis convenit, cum tamen perseverantissime stare, & confirmari idem esse videantur. Item quid plus tribui potest dono confirmationis, quam quod sit gratia, qua homo indeclinabiliter, & insuperabiliter agitur in bonum, at hoc tribuit ibi Augustinus cuicumque dono actualis perseverantiæ. Item in omnibus fatis indifferenter dicit, donum permanendi in gratia per congruam vocationem dari, nec aliquam differentiam inter sanctos confirmatos, & perseverantes in gratia in hoc constituit.

S. Thom. assentitur

28 Simili modo procedit D. Thomas in hac materia, nam in 1. 2. quæst. 109. sub perseverantia concludit omne auxilium dirigens, & protegens contra tentationum impulsus, quod tam confirmationi, quam perseverantiæ convenit, & quæst. 114. artic. 9. eodem modo loquitur, & in solut. ad 2. distinguit perseverantiam viæ, & patriæ, unde sicut in patria non est aliud perseverare in bono, & confirmari, ita nec in via. Et in quæst. 24. de Veritat. artic. 9. quæ dicit de confirmatione viatoris in bono, communia sunt omnibus perseverantibus in gratia, unde sub eodem titulo videtur utrumque comprehendere. Nec in loco 1. part. supra allegato recte citatur, nam ibi non agit de confirmatione in gratia ab intrinseco; unde dicit in corpore, *ex hoc naturam rationalem in bono confirmari, quod efficitur beata*, & in hoc sensu dicit ad 1. quod si filii Adæ *non permitterentur peccare, hoc non esset per hoc, quod essent in justitia confirmati*, utique ab intrinseco, sed propter divinam providentiam. Denique Salmeron in Præambulis ad Epistol. Pauli part. 2. disput. 14. & 15. multa congerit de confirmatione, & perseverantia in gratia, quæ si recte spectentur, indicant esse eandem rem diversis vocibus significatam.

Resolutio

29 Sed licet fortasse quoad rem ipsam hæc vera sint, nihilominus propter modum loquendi supra ponderatum in verborum usu, & accommodatione, aliqua est constituenda distinctio. Nam sine dubio ipsummet donum perseverantiæ magnam habet latitudinem, & quibusdam majus, & abundantius, quam aliis dari potest, & datur. Quæ differentia etsi possit esse in intensione habituum, proprie, & per se in ipso auxilio efficaci, quo proxime, & quasi per se ipsum perseverare datur, spectanda est. Nam licet omnibus perseverantibus detur auxilium simpliciter efficax, nihilominus quibusdam datur efficacius, quam aliis, & aliquibus datur efficacissimum, nimirum per illustriores illuminationes intellectus, & ardentiores affectus voluntatis, & cum majori protectione, & providentia, quam ad efficaciam perseverandi esset necessaria. Hinc ergo licet omnes, qui salvantur, habeant perseverantiæ donum absolute loquendo, ut omnia dicta convincunt, nihilominus in latitudine illius doni possunt quasi duo gradus distingui, unus quasi ordinariæ, & communis protectionis, ac efficaciæ, alius singularis excellentiæ, & efficacitatis, quæ ibi magis relucet, ubi majores difficultates, & spirituales pugnæ occurrunt, & victoria facilior, & suavior fit. Quæ distinctio non est formalis, vel essentialis, sed tantum accidentalis, & secundum magis, & minus, & ideo satis esse non potest, ut dicamus, dona confirmationis, & perseverantiæ esse diversarum rationum, sicut non dicimus, gratiam intensam, & remissam esse diversæ rationis. Nihilominus potuerunt voces ita accommodari, ut licet omnis perpetua conservatio in gratia vere sit, & dicatur perseverantia, nihilominus confirmationis vox sit accommodata ad significandam illam solam perseverantiam, quæ cum singulari excellentia, & copia auxiliorum donatur. Et hoc ad summum ostendit communis loquendi modus: & licet compendiosius, hoc ipsum dixi in lib. 3. de Prædestinat. cap. ult. in fine. Et idem sentit Medina 3. part. quæst. 27. artic. 4. in fine, licet multa involvat. Nec ab opinione Ferrariens. & aliorum, qui perfectionem gratiæ habitualis postulant, multum discrepamus, fortasse enim frequentius ita contingit, quia Deus non dat illam auxiliorum abundantiam, nisi sanctioribus, & sibi magis dilectis, nos autem explicamus id, quod est per se, quodque ad confirmationem possit sufficere, etiamsi habitualis intensio non esset major, & sine quo nulla intensio gratiæ habitualis ad perseverandum valet: nam sine dubio multi non perseverant, qui ad majorem sanctitatis gradum in hac vita pervenerunt, quam alii, qui perseverarunt, ideo si qua est differentia, in auxiliorum efficacia illam consideramus.

Verum discrimen inter donum perseverantiæ, & confirmationis.

CA-

CAPUT IX.

Utrum homo in statu innocentiæ, & Angeli viatores speciali dono gratiæ ad perseverandum indiguerint?

1 Ratio dubitandi in hoc puncto præcipue sumitur ex Augustin. lib. de Corrept. & grat. cap. 11. & 12. & lib. de Dono persever. cap. 6. & 7. his enim locis differentiam constituit inter statum naturæ integræ, & lapsæ, quod in illo data est homini gratia, qua perseverare posset, si vellet, perseverare autem non est datum, sed ejus libertati relictum, ut per illam perseveraret, si vellet: in præsenti vero statu homo non perseverat, nisi donum speciale perseverandi accipiat. Unde inter alia in dicto cap. 7. dicit: *Qui non infertur in tentationem, non discedit a Deo, non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerunt in homine antequam caderet.* Idem est autem perseverare, quod non discedere a Deo, seu non vinci tentatione. Ergo hoc fuit in viribus liberi arbitrii in statu naturæ integræ; ergo non indiguit speciali dono ad perseverandum, sicut non indiget. Unde subjungit; *Post casum autem hominis non nisi ad gratiam suam voluit Deus pertinere, ut homo accedat ad eum, & non recedat ab eo.* Ubi particula: *non nisi*, non excludit cooperationem liberi arbitrii, sed indicat necessitatem specialissimæ gratiæ, sine qua nunc non potest liberum arbitrium perseverare; ergo sentit, hanc non fuisse ante lapsum necessariam.

Ratio dubitandi unde consurgit 1.

2 Secundo potest augeri difficultas ex Prospero, seu Cœlestino Papa in Epistol. ad Episcop. Galliæ dicente: *In prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem, & innocentiam perdidisse:* ergo ante lapsum habuit homo naturalem possibilitatem vivendi innocenter, ac subinde in gratia perseverandi: ergo perseverare poterat sine gratia speciali. Et eodem modo Auctor Hypognostic. in lib. 3. inter opera Augustini cap. 1. dicit, Adamum ante lapsum potuisse per liberum arbitrium implere, quod vellet, cum sanam voluntatem haberet. Idemque sentit Prosper contr. 22. idem indicat, dum ait, recepisse Adam tam excellentem gratiam, ut per liberum arbitrium & sibi, & aliis illam conservare potuisset. Et idem fere de Angelis tradit Gregor. libr. 5. Moral. cap. 28. alias 27. & lib. 25. cap. 4. & homil. 7. in Ezechiel. dum ait, sanctos Angelos pro sua libertate stetisse, sicut eadem cæteri corruerunt.

Augetur 2. ratio dubitandi

3 Ex quibus argumentor tertio ratione, quia tota necessitas specialis doni ad perseverandum, orta est ex lapsu naturæ humanæ, ut Augustinus in locis citatis significat, & sæpe alias; ergo in natura integra non erat talis necessitas, & ideo diximus supra lib. 1. in statu innocentiæ potuisse hominem cum communi auxilio gratiæ, & singula, & collective omnia præcepta tam naturalia, quam supernaturalia servare, & consequenter potuisse eodem auxilio omnia peccata per longum tempus, ac proinde per totum viæ spatium servare, sed si hoc faceret, perseveraret; ergo ad perseverandum non indiget speciali dono, vel auxilio. Propter quam rationem videtur hanc sententiam defendere Durandus in 2. distinct. 29. quæst. 1. dum ait, potuisse Adam vitare culpam sine gratia, vitare enim culpam est perseverare, ut significat ibi Gabr. cum ait, magis indigere hominem adjutorio gratiæ post lapsum, quam antea. Solent etiam pro hac sententia referri Soto libr. 1. de Natur. & grat. cap. 6. & Vega lib. 12. in Trident. cap. 21. & quæst. 13. de Justificat. Conrad. 1. 2. quæst. 109. artic. 4. & ibidem Cajetan. & artic. 2. Bellarmin. lib. 1. de Grat. primi homin. cap. 4. Molin. in Concord. disputat. 4. ad artic. 13. & Auctores hos imitari nos sumus libr. 3. de Auxil. cap. 15. numer. 16. quia recte expositi in vero sensu loquuti sunt, aliquid tamen addere, & explicare oportet, quod illi fortasse ut clarum, vel ut aliis locis explicatum, in illis omiserunt.

3. Ratio dubitandi

4 Distinguendum ergo est de gratia necessaria in statu innocentiæ ad potestatem perseverandi, si homo vellet, & de gratia necessaria ad perseverandum actu, & cum effectu usque ad finem viæ, quæ distinctio jam satis declarata est. Et priori modo, seu quoad potestatem, dicendum est, potuisse Adam perseverare in gratia, & in statu innocentiæ cum sola gratia habituali, & generalibus auxiliis debitis illi statui, sine alio specialiori auxilio Dei. Hoc testatur Divus Augustinus libr. de Dono perseverant. illis verbis: *Non est hoc* (scilicet perseverare) *in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerat autem in homine antequam caderet.* Idem habet in aliis locis citatis, & convincit ratio facta, & idem ad minimum probant adducta testimonia. Et hinc oritur notanda differentia inter statum naturæ integræ, & lapsæ, nam in priori statu ipsa integritas naturæ cum gratia habituali, & generali concursu naturæ, & gratiæ, erat sufficiens principium perseverandi in gratia. Quia natura integra præcise spectata absque gratia sufficiens principium erat vitandi omnia peccata contraria leni naturæ, & collective sumpta, & quovis tempore, gratia item erat de se sufficiens ad servanda supernaturalia præcepta, tam singula, quam omnia quovis tempore, nec ex parte naturæ retardabatur, aut difficultatem patiebatur. At vero in statu naturæ lapsæ necessarium est speciale auxilium, quo difficultas orta ex corruptione naturæ, diu vinci possit, ut ostensum est. In hoc ergo auxilio maxime est constituendum discrimen inter utrumque statum quoad potestatem perseverandi. Nam integritas ipsa naturæ æquivalebat speciali auxilio, seu præveniebat necessitatem ejus, & e contrario nunc additur speciale auxilium, ut integritatis defectum suppleat. Et hoc solum citati scholastici docere voluerunt.

Assert. 1.

Probatur ex Aug.

5 Secundo dicendum est, ad perseverandum cum effectu, & infallibiliter, speciale donum gratiæ etiam in Angelis, vel homine in statu innocentiæ necessarium fuisse. Hanc assertionem inprimis probare possumus ex illis Scripturæ locis, quibus dicitur, Deum esse, qui in nobis incipit, & perficit justitiam, & nihil esse in nobis, nisi ex dono Dei. Sed quia hæc testimonia de hominibus lapsis proprie loquuntur, & solum per identitatem rationis in præsenti allegari possunt, ideo explicando testimonia Patrum, & rationes, melius inducentur. Probatur ergo ex Concilio Trident. nam licet illud tractando de dono perseverantiæ, nec de Angelis, nec de Adamo fuerit loquutum, tamen tali modo, & ratione doctrinam tradit, ut illos comprehendere videatur, nam de perseverantiæ munere sic in cap. 13. docet: *Quod quidem haberi non potest, nisi ab eo, qui potens est, eum, qui stat, statuere, ut perseveranter stet.* Per quæ verba plane significat, nullam creaturam posse per se stare, sed solum Deum posse illum statuere. Et simili modo in canon. 22. generaliter definit, *justificatum sine speciali auxilio in accepta justitia perseverare non posse.* Ubi nomine justificati, tam sanctus Angelus, quam Adam comprehendi possunt. Specialius id tradit Concil. Arausican. cap. 19. dicens: *Natura humana, etiamsi in integritate, in qua condita est permansisset, nullo modo se ipsam creatori suo, ipso non adjuvante servaret.*

Assert. 2.

Fundamentum sumitur primo ex Concilio Trident.

6 Præterea D. August. lib. 22. de Civit. cap. 9. de Angelis ait, quosdam sua libertate cecidisse, alios vero *amplius adjutos* perseverasse. Idemque adjutorium in primo homine requirit, ut in quo incepit perseveraret, lib. 14. cap. 27. & lib. 8. Genes. ad lit. cap. 12. & melius in Enchir. cap. 106. & idem sumitur ex lib. de Natur. & gratia: nam quod de homine lapso docet in cap. 26. non posse hominem quantumvis perfecte justificatum bene vivere sine adjutorio gratiæ, sicut oculus perfecte sanus non potest videre sine lumine, hoc ipsum ad hominem in statu naturæ integræ cap. 48. extendit. Ac denique in illomet cap. 11. de Corrept. & grat. de primo homine in statu innocentiæ dicit: *Ut bonum reciperet, gratia non egebat, quia nondum perdiderat. Ut autem in eo permaneret, egebat adjutorio gratiæ, &c.* & cap. 10. dicit de eodem homine: *Non ha-*

2. Ex Patribus.

habuit perseverantiam, & si non habuit, non utique accepit. Supponens non potuisse illam habere, nisi acceptam. Præterea de Angelis hoc multo clarius docuit Div. Fulgent. l. 2. ad Trasimund. c. 2. in fine ubi inter alia dicit, omnes Angelos uniformi fuisse casuros consortio: *Nisi quos vellet a casu pravitatis virtus illa defenderet, quæ sola naturaliter mutari, depravarive non posset.* Idemque de primo homine significat lib. de Incarnat. & grat. cap. 16. De Angelis etiam idem sentiunt Basil. lib. de Spirit. Sanct. cap. 16. dicit enim, Angelos voluntate Spiritus Sancti perfici. Declarans autem, quid sit perfici, subdit: *Porro Angelorum perfectio est sanctificatio, & in hac perseverantia.* Latius Anselm. lib. de Casu diabol. cap. 1. docet, illam Apostoli sententiam: *Quid habes, , quod non accepisti?* non de hominibus tantum, sed etiam de Angelis intelligendam esse. Unde in cap. 2. infert, Angelos sanctos ideo perseverasse, *quia perseverantiam acceperunt, & ideo accepisse, quia Deus dedit.* Et Bern. serm. 22. in Cantic. *Qui erexit hominem lapsum, dedit sancto Angelo, ne laberetur. Et hac ratione fuit utrique redemptio.* Sentit ergo perseverantiam Angelorum fuisse speciale donum gratiæ Dei, imo etiam Christi.

5. ex scholasticis — 7 Denique potest in eandem sententiam citari Div. Thom. l. 3. contr. gent. c. 155. quatenus variis rationibus probant necessitatem doni perseverantiæ, quę omnes recte consideratæ, æque in omni statu procedunt, quia non sumuntur ex difficultate bene operandi orta ex peccato originali, sed ex generali ratione perseverantiæ, quæ in successione quadam constanti, & quasi indeclinabili ad malum, consistit, & in voluntate mutabili sine speciali Dei providentia inveniri non potest. Quæ ratio etiam in statu innocentiæ locum habet, quanta vero sit ejus vis, maxime in Angelis, propriam rationem hujus veritatis explicando videbimus. Ex aliis vero scholasticis allegari potest Gregor. in 2. d. 29. q. 1. ar. 1. concl. 2. Nam cum ille dicat, non potuisse Adam in statu innocentiæ facere opus bonum sine speciali auxilio gratiæ, a fortiori cogetur de perseverantia idem dicere. Idemque de Capreolo dicimus ibidem can. 4. & Deza ibidem ar. 5. conc. 5. qui tamen male confundit statum naturæ integræ cum puris naturalibus. Eodem modo citari potest Abulens. Matth. 19. quæst. 182. Proprius vero, & specialius Stapleton. lib. 2. de Justificat. qui est de corrupt. nat. c. 9. in fine, licet dicat, hominem ante peccatum totum bonum sibi connaturale operari sine nova speciali gratia, nihilominus subdit: *In ea operatione permanere non potuisse sine speciali gratia.*

4. ex ratione — 8 Ratio propria hujus veritatis est, quia Angelis etiam, & homini in statu innocentiæ fuit necessarium auxilium efficax gratiæ ad singula opera supernaturalia præstanda, ergo multo magis fuit necessarium auxilium efficax ad perseverandum in gratia, sed hoc auxilium efficax est speciale auxilium, quod non datur his, qui non perseverant, quantumvis perseverare possint, ergo ad perseverandum actu semper datur speciale auxilium, quod proinde necessarium est ad perseverandum, cum sine illo nemo perseveret. Primum antecedens supra in lib. 5. probatum est. Prima vero consequentia videtur per se nota, quia perseverantia fit per quandam continuationem bonorum operum; ergo non solum auxilium efficax, sed etiam efficacium auxiliorum multitudo convenienti ordine, ac modo collata ad perseverandum requiritur. Dicet aliquis: ad perseverandum in gratia, satis est implere præcepta, quæ pro eodem tempore obligant, pro quo perseverandum est. Sed fieri poterat, ut homini in statu naturæ integræ jam justificato solum occurrerent præcepta naturalia obligantia, ergo illa exequendo sola perseveraret, at illa poterat observare sine speciali, imo sine ullo auxilio gratiæ per solum liberum arbitrium cum auxilio generali, ut supra lib. 1. dictum est, ergo poterat sine tali auxilio perseverare. Respondeo in primis, negando assumptum, quod aliter in Angelo, aliter in homine explicandum est, de illis loquendo juxta providentiæ modum, quam erga illos Deum servasse, vel servaturum fuisse credimus. Angelorum enim via brevissima fuit, nam intra duo Angelica instantia terminata fuit, unde primum illorum dici potest justificationis, & in eo exercere tenebantur actus fidei, spei, & charitatis, quibus ad justitiam disponerentur, in secundo vero multo magis ad permanendum in eisdem actibus, præsertim charitatis cum perfecta deliberatione, quam in primo instanti nondum habuerant, obligati fuere: itemque ad adorandum, & religiose colendum Deum ex fide cognitum, ac denique ad obediendum cuicumque positivo præcepto divino, si quod fortasse illis fuit in illo secundo instanti specialiter propositum, ut verisimillimum est. Igitur ad perseverandum non satis illis fuit, legem mere naturalem servare, sed etiam supernaturalem non uno sed multis actibus: & fortasse etiam illis fuit necessarium gravem aliquam tentationem contra supernaturalia opera, & præcepta tunc vincere, inferiores enim omnes a supremo contra Dei honorem, & obedientiam solicitati sunt, ipse vero supremus Angelus a propria excellentia, & pulchritudine abstractus fuit, & illectus. Hæc autem omnia sine efficaci gratiæ auxilio fieri non poterant, illud ergo auxilium in tali instanti, & occasione sanctis Angelis datum ex intentione efficaci dandi illis gloriam, fuit donum perseverantiæ illis collatum.

9 At vero si status innocentiæ durasset, quamvis tempus viæ non esset per mortem finiendus, sed terminus ejus divino arbitrio esset præstituendus, nihilominus tempus illud diuturnius esset juxta ordinem divinæ providentiæ conditioni humanæ naturæ accommodatum. Nam Adam, & Eva necessario essent in via permansuri tempore necessario ad procreandos filios, & educandos illos usque ad ætatem adultam, & capacem perfectæ instructionis in fide, & moribus, idemque de eorum filiis, ac posteris omnibus cum proportione existimandum est. De illo ergo tempore indubitanter credimus non semel tantum, sed sępius fuisse obligandos supernaturalibus præceptis affirmativis, præsertim Theologalium virtutum, quæ vitam agerent magis spiritualem, & divinam, quam animalem, vel mere humanam: item obligarentur frequenter colere Deum ex fide, & ad Deum per fidem cognitum cum fiducia orare, maxime quia non carerent gravibus tentationibus, saltem per suggestionem dęmonum, sicut in Adam, & Eva fuerunt, quas ex eadem fide vincere oporteret. Ergo ad hæc omnia præstanda indigebant efficaci auxilio gratiæ, & specialiori ad non deficiendum in diuturna illorum præceptorum observatione. Est ergo incredibile id, quod assumitur, nimirum potuisse hominem pro toto tempore illius status solis naturalibus præceptis obligari. Addimus vero saltem necessarium fuisse hominibus pervenientibus ad ætatem adultam, semel aut iterum credere in Deum, eumque super omnia diligere pro tempore viæ, & Adam, & Eva, qui adulti creati sunt, quia in instanti creationis non potuerunt cum perfecta deliberatione id facere, aliquando postea obligati sunt. Quamvis ergo daremus, hanc supernaturalem obligationem affirmativam semel tantum, aut iterum illis occurrisse in toto tempore viæ, nihilominus ad illam implendam indigerent auxilio efficaci gratiæ Dei, & quod reliquo tempore viæ non occurrerent occasiones (ut sic dicam) efficaces amittendi gratiam, speciale beneficium esset divinæ providentiæ supernaturalis, & inter auxilia efficacia gratiæ, licet extrinseca, esset computandum: congruentia item bene operandi in omnibus occasionibus necessariis ad legem naturalem implendam, non est sine speciali providentia Dei, & quatenus ordinatur ad conservationem gratiæ, & charitatis & ex efficaci voluntate conferendi gloriam, unum est ex beneficiis gratiæ, quibus certissime salvantur, qui-

Via hominū in statu innocentiæ diuturnior angelica fore

quicumque salvantur. Integrum autem perseverantiæ donum omnia similia beneficia complectitur, & ideo tale donum etiam in illo statu fuit necessarium.

10 Et juxta doctrinam hanc intelligendæ sunt variæ rationes, quibus D. Thom. utitur in dicto c. 155. l. 3. contr. gent. ad persuadendam necessitatem hujus doni quasi ex objecto, & effectu ejus, non considerata alia conditione ex parte personæ perseverantis, nisi mutabilitate voluntatis, quæ in omni creatura intellectuali, & in omni statu, extra beatificum, invenitur. Unde sic colligit. Quod est variabile a bono in malum, ut figatur in bono indiget auxilio alterius moventis immobilis, sed homo etiam in statu innocentiæ esset variabilis: ergo ut firmaretur in bono, indigeret speciali auxilio, ergo ad perseverandum eodem auxilio indigeret. At hæc ratio in superficie spectata parum concludere videri potest, nam responderi poterit distinguendo illam particulam minoris, *ut figatur in bono*, nam potest dicere solum actum, vel etiam potestatem antecedenter immutabilem. Priori modo firmari in bono solum significat, actu semper operari bene. Et sic verum quidem est, eum, qui perseverat, firmari in bono, id est, constanter operari bonum sine declinatione ad malum contrarium. In illo tamen sensu potest facile negari illa minor, dicendo, in statu integræ naturæ tam humanæ, quam Angelicæ ad firmandum se in bono sufficere potuisse ipsam naturalem libertatem, vel solam cum generali concursu quoad naturalia præcepta, vel adjutam communi gratia, ad firmandum se in bono per continuitatem bonarum operationum. Quia licet esset potentia mutabilis, sufficiens erat ad omnes illas operationes, & pro suo arbitrio poterat semper uti facultate bene operandi, nunquam utendo potestate male operandi. Posteriori autem modo intellecta illa particula, *firmari in bono*, idem erit, quod antecedenter ita disponi, ut potentia de se variabilis, maneat inflexibilis ad malum. Et in hoc sensu negatur ultima consequentia rationis, nam supponit, per donum perseverantiæ immobilitari voluntatem in bono antecedenter, & impeccabilem fieri, & hoc esse necessarium ad perseverandum, hoc autem falsum est, ut ex dictis constat.

11 Et eodem modo claudicare videtur alia ratio, quæ in substantia talis est. Licet voluntas sit libera ad volendum, nihilominus volendo non potest facere, ut ad id, quod vult immutabiliter se habeat, sed hoc requiritur ad perseverandum, ergo perseverare non est in potestate voluntatis sine auxilio superiori. In hac ratione vel est æquivocatio, vel falsa est subsumptio, nam perseverare non est immutabiliter se habere, quod significat potestatem, sed est non mutari, ac proinde secundum unam partem mutabilitatis suæ continue operari, quod dicit actum. Unde si prima propositio intelligatur de immutabilitate potentiali, sic data illa, negabitur minor: si autem major intelligatur solum de immutabilitate actuali, seu potius immutatione, sic negabitur assumptio, quia licet voluntas libera non possit uno actu se reddere immutabilem in bono, poterit nihilominus per plures actus, successive se habentes, ita se gerere, ut non mutetur a bono, quod ad perseverandum satis est. Vel certe si ratio supponit etiam hoc modo non posse voluntatem mutabilem, per plures actus non mutari a bono, petere videtur principium, nam hoc probandum erat. Et ad hunc modum procedunt aliæ rationes, quas ibi D. Thom. multiplicat, omnes enim ita de perseverantia loquuntur, ac si oporteret uno actu fieri, vel prius fieri potentiam immutabilem a bono, quam non mutetur actu: quod si verum esset, etiam per gratiæ auxilium non posset perseverare, quia etiam volendo per auxilium specialissime, non potest se immobilem reddere ab eo, quod semel voluit, & ideo dato quocumque auxilio ad unum velle bonum, semper est necessarium novum auxilium ad perseverandum in sequentibus voluntatibus.

12 Quapropter existimo, D. Thom. in toto illo capite non considerare perseverantiam solum per modum cujusdam effectus, qui successive fit libere, & contingenter, sed prout apprehenditur, & intenditur sub ratione medii certi, & infallibilis respectu finis efficaciter intenti. Hanc enim mentem satis expressit in quinta ratione, in qua ex eo, quod perseverantia consistit in successione plurium actionum perducentium ad finem, colligit oportere, ut ordo illorum subsit intentioni, & effectioni alicujus superioris moventis. Quod verum est, intelligendo illum ordinem ut aliquo modo indefectibilem, seu ut medium certo, & efficaciter ad consecutionem finis perducens. Ex hoc ergo principio, quod verissimum est, supposito ordine divinæ providentiæ, & prædestinationis, optime infertur, voluntatem perseverantem debere intendere in bonum, ut infallibiliter, & indefectibiliter in illud tendat, & in aliquo sensu, saltem composito, etiam immutabiliter: hunc autem modum indeclinabiliter bene operandi non potest voluntas mutabilis a se habere, nec a sua providentia, nam semper potest ab eo, quod proposuit, vel providit, mutari, ergo oportet, ut illud habeat per auxilium efficax datum sub certa, & immutabili providentia superioris moventis, qui est solus Deus. Ille autem modus tendendi in beatitudinem per perseverantiam communis est Angelis, & hominibus in quocumque statu, ergo tale donum omnibus necessarium est ad perseverandum. Denique addi hic possunt rationes communes aliis gratiæ auxiliis, quia perseverantia a Deo est petenda, & qui illam receperint, pro illa speciales gratias agent in termino ejus, seu in beatitudine, ergo est speciale donum Dei, & consequenter sine speciali ejus auxilio non fit.

13 Sed quæret aliquis, quam sit certa hæc secunda assertio? Aliqui existimant esse de fide definitam, in dicto Concilio Arausicano, & traditam ab Augustino, & aliis Patribus allegatis, ut tanquam de fide satis confirmata sit. Ita Vazquez 1. p. disp. 98. cap. 2. & disp. 228. c. 3. n. 11. & 1. 2. disp. 197. cap. 2. & in eandem partem inclinat Alvar. dicta disp. 104. Dico tamen, ex dictis omnibus non probari, perseverantiam in statu innocentiæ sine speciali auxilio gratiæ esse non potuisse, quia neque sub his, vel æquivalentibus verbis in dicto Concilio definitur, neque a Patribus traditur: possent enim omnia testimonia adducta de dono gratiæ habituali, & actuali communi in ordine gratiæ sine auxilio speciali explicari. Itaque de fide est, perseverantiam sanctorum Angelorum, & hominum in statu innocentiæ, si eis daretur, donum gratiæ esse, hoc enim ut minimum probant omnia adducta. Deinde de fide est, hominem in statu innocentiæ indiguisse adjutorio gratiæ ad perseverandum, nam hoc etiam expresse, & sub his verbis docet Concilium Arausicanum. Tertio eadem certitudine, verum est, hoc adjutorium, quod necessarium fuisse dicitur, non tantum esse habitus ipsos infusos gratiæ, sed etiam aliquod auxilium actuale. Nam Concilium loquitur de homine justo, ac subinde habente jam habitum gratiæ, & de illo nihilominus definit, indiguisse adjutorio, ergo postulat aliud adjutorium ultra habitus, quod esse non potest, nisi actuale auxilium.

14 Quale autem sit hoc auxilium, non est certa definitione ab Ecclesia declaratum, nec sufficienti expositione a Patribus traditum. Unde posset quis dicere, illud adjutorium non esse aliud, quam actualem cooperationem Dei cum libero arbitrio habitibus infusis ornato, sine qua cooperatione in se quidem supernaturali, communi autem in ordine gratiæ, nihil possent habitus infusi, vel liberum arbitrium cum illis operari. Cui expositioni multum favet D. Thom. dicta q. 109. ar. 10. juncto 9. Nam duas rationes tradit, ob quas est Dei auxilium ad perseverentiam necessarium, unam sumptam ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, quæ in omni persona, & natura creata in omni statu locum habet, At motio divina per se necessaria ad actionem causæ secundæ, non est nisi concursus Dei cooperantis cum singulis causis, juxta proportionem earum, ergo non postulat D. Thom. ex vi illius rationis aliud

Margin notes: Rationes D. Thom. expedit. — Alia expositio — Mens D. Thom. exponitur — Difficultas circa secundam assertionem — Sententia Auctoris — Dubium sub oritur. Opinio 1. — Favet huic opinioni S. Thom. & alii.

aliud adjutorium, præter actualem concursum communem ordinis gratiæ. Nec Magist. Sentent. in 2. d.24. §.4. juncto 5. aliter adjutorium gratiæ illius status innocentiæ interpretatur, & expresse Bonavent. ar.1. q.2. & Gregor. supra conc.3. ita sententiam suam explicare videtur, negans necessitatem auxilii specialis, & dicens sufficientem fuisse Adæ gratiam, quam jam habebat cum generali influentia, utique gratiæ, si bene uti illa vellet. Denique hinc multi graves catholici Doctores docent, in statu innocentiæ non indiguisse hominem speciali auxilio excitante ad bene operandum, sed solo concursu, seu comitante auxilio, de quo Augustini testimonia interpretantur, ut videre licet in Bellarmino loco citato. Et licet verius sit indiguisse hominem in illo statu excitante auxilio, ut lib.3. & 5. ostendimus: nihilominus dici potest non indiguisse speciali excitatione immissa per specialem Dei providentiam, sed cum illis tantum excitationibus, quæ per generalem providentiam gratiæ, & per causas secundas a Deo institutas cum generali ejusdem Dei influentia provenire poterant, perseverantiam habere potuisse.

Opinio 2.

15 Sed quia hæc omnia tantum explicant sufficiens auxilium ad perseverandum, seu potestatem perseverandi, si vellet, necessario addendum est, aliquo alio dono gratiæ indiguisse ad actu perseverandum, scilicet, auxilio efficaci, de quo adducta testimonia melius intelliguntur. Quapropter assertio secunda in hoc sensu intellecta illam certitudinem habet, quam habet distinctio auxilii efficacis a sufficiente, quam in lib.5. tradidimus. Negari enim non potest, quin tantum differat perseverare a posse perseverare, quantum auxilium efficax a sufficiente. Et omnis alia major distinctio inter posse, & actu perseverare, quæ pro statu innocentiæ, vel Angelis constituatur, non solum non est certa, verum etiam est falsa, & superflua, ut convincunt rationes dubitandi in principio positæ. Auxilium ergo perseverandi pro statu innocentiæ dicitur speciale, non quia necessario includeret aliquam motionem, vel excitationem ultra omnes excitationes, quæ per ordinarium cursum causarum ordinis gratiæ in illo statu fieri possent, nec quia majorem excitationem ex Dei benevolentia requireret, neque etiam propter physicam prædeterminationem, quæ in nullo statu necessaria est, sed propter beneficium singulare congruæ vocationis, seu excitationis ex divina providentia provenientis, ut sæpe explicatum est. Unde in Angelis sanctis auxilium perseverantiæ non fuit aliud, nisi auxilium congruum ad bene deliberandum in secundo instanti suæ viæ: in hominibus vero, si duraret innocentiæ status, essent plura similia auxilia, quæ physice quidem possent non esse majora, quam alia sufficientia, nec per alias causas, quam per ordinarias, & communes fieri oportebat, tamen quia iste ordo causarum ex divina ordinatione, & benevolentia processit, & respectu talis personæ congruentiam habet, quam Deus respexit, & intendit, ideo tale auxilium specialis gratia perseverantiæ existit.

Auxilium efficax in statu naturæ integræ ad perseverandum opus fuit

16 Ex his facile erit rationibus dubitandi in principio positis respondere. Ad Augustinum breviter dico, differentiam ab ipso constitutam inter statum naturæ lapsæ, & corruptæ in primis considerari in auxilio necessario ad potestatem perseverandi in utroque statu. Nam in natura integra sufficiebat, ipsa gratia cum communi, & ordinario auxilio illi debito, ad potestatem perseverandi: in natura vero lapsa simpliciter non sufficit sine aliquo alio majori auxilio præveniente, seu specialiori protectione Dei. Et hoc significat: *Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt, fuerunt in homine, antequam caderet*. Loquitur enim de viribus arbitrii in utroque statu non omnino gratia destituti: sic enim etiam non fuit talis potestas in viribus solius liberi arbitrii, antequam caderet, sed loquitur de libero arbitrio sola communi gratia tam habituali, quam actuali adjuto. Et similiter in aliis verbis, cum dicit: *Post casum non nisi ad gratiam pertinere, ut homo non recedat*, neque excludit post casum cooperationem liberi arbitrii necessariam, ut a Deo non recedat, neque ante casum excludit necessitatem alicujus gratiæ, ad non recedendum a Deo, sed intendit solum differentiam constituere in gratia utriusque status ad illum effectum necessaria: nam in statu integræ naturæ sufficiebat auxilium gratiæ commune, & quasi connaturale ipsi justitiæ cum libertate arbitrii, qualis tunc erat, id est, non a necessitate tantum, sed etiam a pugna, & infestatione fomitis, aliisque impedimentis ex lapsu naturæ ortis, & propterea propriis talis status, ideoque in tali statu requiritur aliud specialius auxilium, & ideo peculiari modo dicitur nunc talis effectus non nisi ad gratiam pertinere.

Satis fit rationib. dubitandi initio positis

17 Atque hoc modo necessario exponenda sunt verba Cælestini, non enim dicuntur homines per lapsum Adæ naturalem possibilitatem perdidisse, quia libertatem, seu quasi potestatem physicam perdiderint, sed quia per corruptionem naturæ tot difficultatibus, & impedimentis oppressa est, ut sine specialiori gratia non posset innocentiam servare, & in sensu contrario dicitur homo ante lapsum habuisse naturalem possibilitatem innocentiam conservandi, quia ex integritate, quam in suis naturalibus facultatibus habebat, proveniebat, ut & per naturam, & per gratiam cum solis auxiliis utrique communibus posset innocenter vivere, & hanc solam possibilitatem, cadendo, amisit. Et hanc solam possibilitatem illius status reliqui Patres ibi citati commendant, & eandem probat ratio ibi facta, & de eadem loquuti sunt auctores ibi citati. Per hoc autem non excludunt ab statu innocentiæ necessitatem specialis beneficii vocationis congruæ, seu efficacis auxilii. Nam ipsummet commune gratiæ auxilium, quod ad posse perseverare sufficit, potest dari modo, & tempore congruo, & opportuno, vel sine observatione talis modi, & quod uno, vel altero modo detur, tantum interest, ut priori modo datum habeat effectum, posteriori autem modo datum non habeat effectum, licet illum habere possit. Et quia dare tale auxilium hoc, vel illo modo, pendet ex sola voluntate Dei, ejusque altissima providentia, ex certa præscientia futurorum sub conditione, & definita voluntate ita omnia disponentis, & ideo licet in illo statu ad potestatem perseverandi non esset necessarium illud specialius auxilium, quod in natura lapsa necessarium est, nihilominus ex alio capite erat necessaria specialior gratia, necessitate scilicet consequente, non antecedente. Quia non erat necessitas alicujus auxilii dantis novas vires operandi, sed erat necessitas congruitatis auxilii in ordine ad usum bonum liberi arbitrii prævisum, ut ad finem proximum, seu effectum intentum per tale auxilium. Quæ omnia in Angelis eadem ratione, ac proportione locum habent, ut ex dictis satis manifestum est.

Cælestini Papæ interpretatio

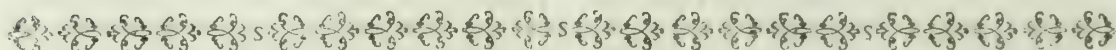
18 Dices: ergo nulla est differentia in necessitate doni perseverantiæ actualis inter utrumque statum naturæ humanæ, vel inter Angelos, & homines: nam etiam in statu naturæ lapsæ homines actu perseverantes non recipiunt plura, vel majora auxilia dantia majores vires ad operandum, quam homines non perseverantes, sed recipiunt illa modo magis congruente, ut in superioribus visum est. Unde ulterius sequitur, sicut ad perseverandum actu in natura lapsa non satis est auxilium, quo perseverari potest, sed est necessarium auxilium, quo perseveratur, quod tantum in dicta congruitate ab alio differt, & nihilominus cum illa necessarium est speciale gratiæ adjutorium. Ita etiam in Angelis, & statu integræ naturæ, ad perseverandum actu non satis fuit donum, quo possunt perseverare, si vellent, sed necessarium fuit auxilium, quod & velle & perseverare donaret, quamvis solum in congruitate ab altero differret. Ergo nulla est differentia, quam Augustinus adeo exaggerat in dictis libris de Correp. & grat. & de dono perseverant. Respondeo concedendo utramque illationem factam circa comparationem auxilii sufficientis, & efficacis ad perseverandum in utroque statu hominum seu in Angelis, & hominibus, si comparatio cum proportione fiat: hoc enim probant omnia, quæ adduximus. Negatur nihilominus ultima illatio facta

Instantia

Solutio

facta contra doctrinam Augustini, & differentiam ab illo assignatam. Quia ille non negat etiam in Angelis, & homine integro ad perseverandum actu necessarium fuisse auxilium dans velle, & perseverare, & non tantum posse: imo hoc profitetur, cum dicit, Angelos perseverantes amplius fuisse adjutos, & similia. Non igitur in hoc constituit differentiam inter nos, & illos, sed respectu utriusque naturæ humanæ differentiam constituit in hoc, quod in priori statu solum fuit illi datum auxilium commune gratiæ, & absque congruitate, cum qua daret non tantum posse, sed etiam facere: in natura vero lapsa datum est ulterius auxilium, quo perseverare posset, & illud in multis, licet non in omnibus, congruo modo datum est, ut non solum posse daret, sed etiam perseverare. Respectu vero Angelicæ naturæ, licet in hoc sit quædam similitudo, quia etiam Angelis quibusdam datum est auxilium congruum ad perseverandum, licet non sit datum omnibus; in altero versatur discrimen, quod illa auxilia data sunt omnibus Angelis cum quadam uniformitate proportionali juxta capacitatem naturalem, ut Theologi docent de habituali gratia: eadem enim ratio est de actuali, quæ in ordine ad illam, vel ratione illius datur. Unde talia auxilia tantum sunt in quibusdam efficacia, & non in aliis propter congruitatem, vel incongruitatem prævisam a Deo in ordine ad liberum usum voluntatum eorum sub conditione prævisum, & ita solum est differentia inter Angelos facta quoad beneficium talis congrui auxilii gratis a Deo præparatum, & datum. Et verisimile est, eundem providentiæ modum servaturum fuisse Deum cum hominibus, si Adam non peccasset, propter statum integræ naturæ, ratione cujus facillime cum ordinariis auxiliis poterant diu perseverare. At vero in natura lapsa multis aliis modis, & cum magna varietate datur electis auxilium efficax ad perseverandum ex sola liberali voluntate, & gratia Dei. Nam inprimis tribuit illis specialius illud auxilium, quod ad potestatem perseverandi necessarium est, liberaliori modo, quam aliis, qui perseveraturi non sunt, nam illis tribuit immediate, & vel nulla ex parte eorum expectata dispositione, vel etiamsi prioribus auxiliis non bene, ac diligenter usi fuerint, vel etiam efficaciter faciendo per priora auxilia congrua, ut illam dispositionem habeant. Deinde regulariter non tribuit tantum auxilium necessarium, etiam si prævideatur fore congruum, sed multo majus, & sæpius multiplicatum, ut non solum infallibiliter, sed etiam suaviter, & faciliter, & cum majori perfectione homo perseveret, atque etiam crescat. Nam licet in hoc statu sit natura debilior ad perseverandum, & indignior auxiliis, maxime congruis ad illum effectum, nihilominus inde sumpsit Deus occasionem magis ostendendi gratiam suam in suis electis, dando illis liberaliori, & abundantiori modo specialia auxilia, tam ad potestatem perseverandi, quam ad perseverandi effectum. Et ratione hujus singularis providentiæ Dei solet Augustinus diuturnam perseverantiam lapsorum hominum potius, quam perseverantiam Angelorum, vel hominum in statu innocentiæ, soli gratiæ tribuere.

FINIS HUJUS LIBRI DECIMI.



LIBER UNDECIMUS.

DE PERPETUITATE GRATIÆ, VEL AMISSIONE.

Scopus hujus libri



HÆc sola proprietas habitualis gratiæ superest nobis explicanda, prius quam de effectu ejus, qui est meritum, dicamus. Quamvis enim in præced. libr. inter ostendendam necessitatem doni perseverantiæ, gratiam amitti posse supposuerimus, nondum tamen illud probatum est, nec declaratum, qualis sit illa gratiæ corruptio, vel an cum illa stare possit, quod gratia de se perpetua, & incorruptibilis sit. Hæc ergo sunt a nobis in hoc libro explicanda. Et quia in qualitatibus quæ latitudinem graduum habent, remissio solet esse via ad corrumpi, ac propterea tales qualitates non subito, sed successive desinere soleant, consequenter inquirendum erit, an in gratia locum habeat remissio, ac proinde possit successive amitti, vel solum in instanti? Sub gratia habituali omnes habitus donorum, & virtutum per se infusarum comprehendimus. Quia vero omnia hæc dona, & virtutes, sola fide, & spe exceptis, gratiam gratum facientem inseparabiliter comitantur, non solum quoad infusionem, sed etiam quoad conservationem, & augmentum, ideo necessarium non erit, de illis aliquid in particulari dicere, sed quæ de gratia dixerimus, universim de omnib. illis pari modo intelligenda sunt. Postea vero quid fides, & spes in hoc proprium habeant, declarabimus.

CAPUT I.

Utrum grata semel habita perpetua sit, & inamissibilis, vel amitti potius valeat, seu corrumpi?

1 ANtiquus fuit error, gratiam semel comparatam amitti non posse, ac proinde eos, qui, postquam justificati apparent, mortaliter peccant, nunquam fuisse vere justificatos. Primus hujus erroris auctor Jovinianus fuisse creditur. Nam teste Hieronymo lib. 1. contr. ipsum in principio, dixit, hominem semel justificatum per Christi lavacrum a dæmone non posse subverti. In principio autem lib. 2. refert, dixisse Jovinianum: *Eos, qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari. Quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua, & non spiritu baptizatos.* Sed posterior hic locus juxta priorem videtur intelligendus de tentatione vincente baptizatum. Et ita simpliciter eandem hæresim commemorat Augustin. lib. de Hæresib. in 82. eam tamen dicit brevi fuisse extinctam, nec aliquem Sacerdotum potuisse decipere. Eundem errorem tribuit Pelagio Castro verb. *Gratia.* hæref. 2. quia Augustin. hæref. 88. refert, illum dixisse, vitam justorum in hoc seculo nullum omnino habere peccatum, & ex his Ecclesiam Christi in hac mortalitate perfici, ut sit omnino sine macula, & ruga. Sed hinc non recte colligitur Pelagium cum Joviniano sensisse, nam Pelagius non dixit, justum non posse peccare, sicut alter, sed dixit, posse justum non peccare, & omni carere peccato, quod est longe diversum. Unde ex aliis libris Augustini manifestum est, Pelagium pugnasse pro libero arbitrio, tam ad non peccandum, quam ad peccandum, vel etiam

Error Joviniani

ad

ad resurgendum a peccato. Denique ille non agnovit habitualem gratiam, nec aliam justitiam, quæ ex actibus naturalibus liberi arbitrii consurgere potest, ut in Prolegomen. 5. visum est. Quomodo ergo potuit dicere, gratiam, vel justitiam esse inamissibilem? Unde etiam perseverantiam, neque gratiæ, neque necessitati tribuebat, sed libero arbitrio, quod per se poterat non peccare: in hoc ergo erravit, non in asserenda inflexibilitate arbitrii ad malum in hominibus justis.

Error Pelagii

2 Magis accessit ad illum errorem Manichæus saltem ex parte. Quia (ut refert Hieronym. in epist. ad Ctesiphontem) dixit, aliquos justos pervenire in hac vita ad eum perfectionis statum, in quo jam peccare non possunt, & consequenter nec gratiam amittere. Et ibidem commemorat plures alios, quos Origenistas appellat, qui in eam sententiam declinarunt. Et postea illam excitarunt Begardi, & Beguini, ut refert in cap. *Ad nostrum*, de Hæret. Est tamen considerandum, istos non fuisse loquutos de his sanctis eximiis, qui per Dei auxilium in gratia confirmantur. Nam si de illis dicerent, eos non posse peccare ex protectione, & manutenentia Dei, non ob id essent hæretici, etiam si adderent, istos justos fieri in hac vita impeccabiles, hoc enim aliqui catholici docuerunt; & licet non recte loquuti fuerint, nec verum dixerint, non tamen in fide errarunt, ut capit. 8. libri superioris tractavi. Igitur hæresis illorum fuit, vel quosdam ita esse a natura bonos, ut sint impeccabiles, ut Manichæus concessisse videtur, vel usu, & exercitio virtutum ita perfici, ut nec inordinatam passionem animi sentire, nec illi consentire valeant, vel pervenire in hac vita ad illum statum, in quo Deum videant, & peccare non possint, ut Begardi, & Beguini. Sed hi duo postremi errores partim in lib. præced. confutati sunt, partim in 1. p. tractando de Virgine Beata. Error autem Manichæi stultissimus est, & in variis locis 1. parte impugnatur. Quo circa omnes isti errores ad præsentem locum non pertinent.

Alii Joviniani sectatores

Præterea Jovin. errorem nostra tempestate excitasse Lutherum refert Castro supra, quia Echius in catalogo errorum ejus hæc verba ejusdem scribit: *Prorsus non dubitamus, nos esse salvos, postquam baptizati sumus, quia promissio ibi facta non est mutabilis ullis peccatis, unde baptizatus etiam volens non potest perdere salutem, quia nulla peccata possunt eum damnare, nisi incredulitas*. Verumtamen ex eisdem verbis aperte colligitur, Lutherum non sensisse, gratiam, vel justitiam, qualemcunque illam cogitaverit, esse inamissibilem simpliciter, nisi cum illo addito: *Nisi per incredulitatem*, de quo postea videbimus. At vero Calvinus integre videtur errorem Joviniani suscitasse, quia non solum dixit, justitiam non posse amitti, nisi per infidelitatem, sed etiam dixit, eum, qui vere credidit semel, non posse a fide excidere, quia fides est donum electorum proprium. Unde cum alias nemo possit justificari, nisi per fidem, & secundum Catholicam fidem in bono sensu, quia fides est una ex dispositionibus necessariis ad justitiam, licet sola non sufficiat, & secundum Calvini falsam fidem, & in erroneo sensu, fit, ut juxta illius hæretici doctrinam non possit unquam gratia semel habita amitti. Ita refert. Bellarmin. lib. 1. de Baptismo cap. 14. ex illo in Antid. Concilii Trid. sess. 7. canon. 7. can. 3. de Baptism. & lib. 3. Institut. c. 1. §. 11. & 12. Sed hunc etiam errorem specialem Calvini de inamissibilitate fidei infra refutabimus. Solum ergo cum Joviniano nunc agendum est, & cum quibuscumque hæreticis, qui ut certis testimoniis intellexi, nunc in aliquibus Belgii partibus simpliciter cum Joviniano sentiunt, quamvis neque ipsi hæretici inter se in illo errore conveniant.

Joviniani error a Calvino suscitatus est

4 Fundabatur ille in quibusdam testimoniis sacræ Scripturæ male intellectis, & præcipua sunt, quæ ex prima epistola Joannis sumuntur. Primum sit ex c. 3. *Omnis qui in eo manet, non peccat, & omnis, qui peccat, non novit eum nec cognovit eum*. Secundum ibidem: *Omnis, qui natus est ex Deo peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, nec potest peccare quoniam ex Deo natus est*. Tertium in cap. 5. *Scimus, quia omnis, qui natus est ex Deo non peccat, sed generatio Dei conservat eum*; in quo ultimo verbo significat, hoc provenire ex efficacia gratiæ, & charitatis. Unde quartum testimonium addi potest ex Canticor. 8. *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruunt illam*. Quintum sit ad Rom. 8. *Quis nos separabit a charitate Dei? &c.* Sextum 1. Corint. 13. *Charitas nunquam excidit*.

Fundamenta Joviniani sumuntur primo ex Scriptura male interpretata.

5 Secundo obiici possunt nonnulla ex Patribus, quorum præcipua proponit Gratianus distin. 2. de Pœnitentia. Difficilius est, quod cap. 1. ex Augustino refert: *Charitas, quæ deseri potest, nunquam vera fuit*. Cui videtur simile, quod ibi cap. 12. refertur ex Ambrof. 2. Corin. 6. *Ficta charitas in his est, quæ deserit in adversitate*, ut habetur in Gloss. Ordin. nam verba Ambrosii sunt: *Simulata charitas in his est, qui in necessitate deserunt fratres*, quod in idem redit. Potestque confirmari ex Prospero lib. 3. de Vit. contemplat. (& habetur ibidem cap. 5.) dicente: *Charitas est recta voluntas ab omnibus terrenis, ac præsentibus bonis aversa, juncta Deo inseparabiliter, & unita, corrumpi nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia, in omnibus semper invicta, cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit*. Et c. 15. addit: *Si veram charitatem habemus de corde puro, conscientia bona, & fide non ficta facile peccato resistimus*; & infra: *Ex ea parte quis peccat, qua minus diligit Deum*. Quibus omnibus significatur, charitatem vinci non posse a peccato, & consequenter neque posse per peccatum amitti. Idem ergo est de gratia, a qua charitas non separatur; unde cap. 13. citatur August. tract. 8. in Joan. dicens: *Radicata est charitas: Securus esto, nihil mali procedere potest*. Et c. 13. citatur ex lib. 50. Homiliar. in 8. quod dicat: *Eum, qui charitatem habet, criminaliter peccare non posse*, & c. 4. citatur Greg. lib. 10. Moral. cap. 22. alias cap. 12. dicens: *Virtuti mortis dilectio comparatur, quia mentem, quam semel cœperit, a delectatione mundi prorsus occidit*.

Secundo ex Patribus

6 Tertio possumus argumentari ratione, quia gratia est natura sua perpetua, & incorruptibilis; ergo semel infusa non potest amplius desinere esse, ac proinde neque amitti. Consequentia videtur manifesta, quia quod natura sua perpetuum est, nunquam perit. Quamvis enim Deus possit in nihilum redigere quicquid creatum est, quantumvis natura sua sit incorruptibile, tamen secundum ordinarium providentiæ cursum id non facit, ut inductione in cœlis, Angelis, & animis rationalibus ostendi potest. Et ratio est, quia talium rerum destructio esset quasi violenta, & contra connaturalem cursum rerum, quem Deus non immutat, etiam propter peccata, sed solem suum oriri facit super bonos, & malos, & pluit super justos, & injustos. Unde potest hoc confirmari, quia peccatum mortale non minus meretur annihilationem personæ peccantis, quam gratiæ in ea existentis, & nihilominus Deus non destruit substantiam ejus, quia de se est incorruptibile; ergo eadem ratione, nec gratiam aufert. Quod autem gratia incorruptibilis sit, probatur, quia gratia est qualitas spiritualis altioris ordinis, quam sit Angeli substantia, nimirum divini ordinis: ergo ex ea parte incorruptibilior est. Aliunde vero etiam ex parte subjecti est æterna, sicut est ipsum subjectum, & non habet qualitatem contrariam, a qua expelli possit, sed tantum potest expelli a subjecto per suspensionem influxus divini, quo in esse conservatur, qui modus corruptionis pertinet ad extrinsecam annihilationem ex parte Dei, non ad intrinsecam incorruptibilitatem ipsius. Et confirmatur, nam perfectior est gratia, quam lumen gloriæ, & visio beata, quia comparatur ad illa ut essentia ad proprietatem, & actionem: sed lumen gratiæ, & visio beatifica sunt natura sua incorruptibilia: ergo & gratia.

Tertio ex ratione

Confirmatio

7 Nihilominus fides Catholica docet justos posse peccando amittere gratiam, quam semel a Deo obtinuerunt. Quæ veritas primo ex divinis Scripturis evidenter comprobatur. Quid enim clarius, quam illud Ezechiel. 18. *Si averterit se justus a justitia sua, & fecerit iniquitatem, &c. nunquid vivet?* Et c. 33. *Filii hominis dic ad filios populi mei, justitia justi* non

Primo statuitur posse justos amittere gratiam

non liberabit eum, in quacumque die peccaverit. Et ſtatim explicatur conditio, ſub qua vita (utique æterna) juſto promittitur, his verbis: *Etiam ſi dixero juſto, quod vita vivat, & confiſus in juſtitia ſua fecerit iniquitatem, omnes juſtitiæ ejus oblivioni tradentur.* His ergo verbis evidenter docetur, poſſe juſtum juſtitiam ſuam amittere. Neque hoc eſt veteris teſtamenti proprium, nam in novo ait Paulus: *Qui ſe exiſtimat ſtare, videat, ne cadat,* 1. Corint. 10. quod conſilium ineptiſſimum eſſet, ſi a juſtitia non poſſet cadere juſtus. Unde ad Rom. 11. ait: *Tu fide ſtas, noli altum ſapere, ſed time*; & infra: *Vide bonitatem Dei in te: ſi permanſeris in bonitate, alioqui & tu excideris.* Ubi notanda eſt conditio, qua ſupponit poſſe ſtatum gratiæ amitti. Et eandem vim habet illud ad Philip. 2. *Cum metu & tremore veſtram ſalutem operamini.* Nam hæc verba non minus, imo magis ad juſtos, qui ſolent ſalutem ſuam curare, quam ad iniquos, & defides diriguntur. Tandem Apocal. 3. dicitur Epiſcopo juſto: *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Quod fruſtra diceretur, ſi gratia non poſſet amitti. Et ſimilis eſt admonitio ejuſdem Joannis epiſt. 2. *Videte vos metipſos, ne perdatis, quæ operati eſtis, ſed ut mercedem plenam habeatis.*

Oſtendit. de facto illam amiſſe

8 Præterea non ſolum de poteſtate, ſed etiam de actu ipſo amittendi gratiam exempla, & teſtimonia ſunt in Scriptura perſpicua, nam ut omittam lapſum Angelorum, quos antea fuiſſe juſtos certiſſimum eſt: Adæ lapſus primum exemplum eſt juſtorum amittentium gratiam. Nam quod ille antea juſtus fuerit Concilium Tridentinum docet ſeſs. 5. cap. 1. ſimulque definit: *Cum mandatum Dei in paradiſo fuiſſet tranſgreſſus, ſtatim ſanctitatem, in qua conſtitutus fuerat amiſiſſe.* Similiter David ſine dubio juſtus fuit, imo valde dilectus, & familiaris Deo, priuſquam cum Berſabee delinqueret 2. Reg. 11. ut eſt evidens ex omnibus præcedentibus a cap. 16. & tamen peccando, gratiam amiſit, quam per pœnitentiam poſtea recuperavit 2. Reg. 12. cujus pœnitentiæ teſtimonium ipſe præbuit Pſam. 50. ubi etiam erat dicens: *Spiritum rectum innova in viſceribus meis, & redde mihi letitiam ſalutaris tui.* Indicans plane prius habuiſſe ſpiritum per gratiam inhabitantem, & illum amiſiſſe. Et in novo teſtamento celebre eſt exemplum Petri, qui prius mundus erat per gratiam, juxta Chriſti teſtimonium Joan. 13. *Vos mundi eſtis,* & tamen illam poſtea peccando, amiſit. Præterea idemmet Petrus, quia non ignorabat, hoc poſſe juſtis ſæpius accidere, interrogavit Dominum: *Quoties peccabit in me frater meus, & dimittam ei? Uſque ſepties?* Dixit illi Jeſus: *Non dico tibi uſque ſepties, ſed uſque ſeptuagies ſepties.* Docens nos nullam eſſe in hac vita de perſeverantia ſecuritatem, ſed gratiam ſæpiſſime poſſe amitti.

9 Adhæc, Paulus Galatas exprobat cap. 1. dicens: *Miror, quod ſic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Chriſti in aliud Evangelium, quod non eſt aliud, &c.* & cap. 3. *Sic ſtulti eſtis, ut cum ſpiritu cœperitis, nunc carne conſumemini?* Et cap. 5. *State, & nolite jugo ſervitutis iterum contineri;* & infra: *Evacuati eſtis a Chriſto, qui in lege juſtificamini, gratia excidiſtis.* Et ad Hebræos ſexto, non ſolum dicit juſtificatos per baptiſmum poſſe cadere, & gratiam amittere, ſed etiam valde exaggerat reditum ad gratiam: dicens: *Impoſſibile eſt illos, qui ſemel illuminati ſunt, guſtaverunt etiam donum cœleſte, & participes facti ſunt Spiritus ſancti, &c. & prolapſi ſunt, rurſus renovari, &c.* ubi in prioribus verbis evidenter juſtificationem deſcribit, & poſt illam aliquos eſſe poſſe, vel etiam eſſe prolapſos, adeo ut impoſſibile, id eſt, difficile eſſe dicat ad gratiam redire, vel etiam impoſſibile, ſi de reditu ad gratiam baptiſmalem intelligatur, ut alibi dictum eſt. Et infra, cum dicit, terram, quæ accipit benedictionem, & profert ſpinas, eſſe maledicto proximam, idem prorſus intendit; & ſimilia c. 10. repetit. Et 1. Timoth. 1. cum dixiſſet: *Finis præcepti eſt charitas de corde puro, & conſcientia bona, & fide non ficta,* adjungit: *A quibus quidam aberrantes converſi ſunt in vaniloquium*; ubi cum dicit: *Converſi ſunt*, ſignificat; prius habuiſſe illam charitatem, & poſtea illam amiſiſſe. Et de illis infra dicit: *Quam* (utique bonam conſcientiam) *quidam repellentes circa fidem*, nedum circa juſtitiam, *naufragaverunt*: unde Apocal. 2. *Habeo adverſum te pauca, quia charitatem tuam primam reliquiſti.* Quod probabilius fortaſſe de fervore charitatis intelligitur, tamen Haymo, & Comment. Ambroſii de charitate amiſſa id intelligunt, & favent ſequentia verba: *Memor eſto, unde excideris*, nam proprie non dicitur quis excidere a prima charitate propter ſolam tepiditatem in operibus ejus. Verumtamen eſto priori modo interpretemur, inde a ſimili ſumitur argumentum, quia qui a priori perfectione cadit, & remiſſione operatur, facile poteſt ad lapſum gravem pervenire.

10 Secundo principaliter probatur hæc veritas ex Conc. Trid. ſeſſ. 6. c. 11. ubi ſic inquit: *Deus ſua gratia ſemel juſtificatos non deſerit, niſi ab eis prius deſeratur.* Quæ fuit etiam ſententia Auguſtini, Chryſoſtomi, Proſperi, & aliorum, ut in ſuperioribus vidimus, & manifeſte ſupponit, poſſe juſtos deſerere Deum, ac proinde gratiam amittere. Et hoc etiam confirmant teſtimonia, quæ idem Concilium profert dicens: *Propterea Apoſtolus monet juſtificatos dicens: Neſcitis, quod ii qui in ſtadio currunt, omnes quidem currunt, ſed unus accipit bravium? Sic currite, ut comprehendatis,* quia nimirum multi juſti in curſu deficiunt: unde etiam addit illud ejuſdem capitis: *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipſe reprobus efficiar.* Nam ſive Paulus in propria perſona, ſive aliorum loquatur, per illud *forte*, ſignificat, incertam eſſe perſeverantiam, ac proinde poſſe gratiam amitti. Et in ca. 12., habet illa verba: *Quaſi verum eſſet juſtificatum amplius peccare non poſſe.* Contrarium ergo verum eſſe docet, & ideo in cap. 13. ait, nullum juſtum de ſua perſeverantia certum eſſe poſſe, quia nimirum unuſquiſque poteſt lapſum ſuum formidare, quod iterum ex Scripturis confirmat. Et cap. 14. docet, pœnitentiam inſtitutam eſſe propter eos: *qui ab accepta juſtificationis gratia per peccatum exciderunt.* Quod fieri per omne peccatum mortale c. 15. docet. Et idem confirmat ſeſſ. 14., cap. 1. Denique idem ſupponit Concilium Arauſic. can. 9., dum ait: *Divini eſt muneris, cum pedes noſtros a falſitate, & injuſtitia tenemus.* Et cap. 10. *Adjutorium Dei etiam renatis, & ſanctis ſemper eſt implorandum, ut ad finem bonum pervenire, & in bono valeant opere perdurare.* Si enim juſtitia non poſſet amitti, ad illam non amittendam nullum eſſet adjutorium neceſſarium. 2. Ex Concilis

11 Tertio poteſt ex Patribus prolixa fieri confirmatio. Sed id ſuperfluum judicamus; tum quia nihil frequentius in Sanctis Patribus reperitur, & multi videri poſſunt in Gratiano dicta diſt. 2. de Pœnitent. a cap. 15.; tum etiam quia veritatem hanc docent Patres, quoties Pœnitentiam commendant, quam non ſemel tantum, ſed ſæpius utilem, ac neceſſariam eſſe docent propter frequentes, & repetitos lapſus juſtorum. Item id ipſum tradunt, quoties juſtis timorem cadendi conſulunt, & perſeverantiam incertam eſſe dicunt, & ad illam ſpeciale Dei auxilium requirunt. Nam inde evidenter ſequitur, juſtitiam ſæpius amitti poſſe. Omnes ergo ſupra circa illa principia allegati hic poſſunt accommodari. Et præterea Hieronymus lib. 2 contra Jovinianum ex profeſſo errorem hunc ex Scripturis impugnat. Notari denique poſſunt verba Tertullian. lib. de Præſcriptionibus hæreticor. c. 3. *Et hoc mirum opinor, ut probatus aliquis retro poſtea excidat,* & ſtatim inducit exempla Saulis, Davidis, Salomonis, & Judæ: Et eadem doctrina cum eiſdem exemplis habetur nomine Ambroſii ad Roma. 9. circa illa verba: *Cum nondum nati eſſent, &c.* Tandem notatu digna ſunt verba Cypriani epiſt. 7. *Quantum dolemus ex illis quos tempeſtas inimica proſtravit, tantum letamur ex vobis, quos diabolus proſtrare non potuit*; & infra: *Fides ipſa & nativitas Salvatoris non accepta, ſed cuſtodita vivificat:* utique in æternum, & ideo addidit: *Nec ſtatim conſecutio, ſed conſummatio hominem Deo ſervat.* Quod verbis Chriſti confirmat Tertio ex Patrum auctoritate. De Pœnit. d. 2.

firmat

firmat Joa. 5. *Ecce fanus es, jam noli peccare, ne quid tibi deterius aliquid contingat.* Et addit: *Salomon denique, Saul, & cæteri multi, quamdiu in viis Domini ambulaverunt, datam fibi gratiam tenere potuerunt, recedente ab eis difciplina Dominica receffit & gratia.*

Quarto oftendit. ratione

12 Ratio denique hujus veritatis fumitur ex aliis principiis fidei: unum eft, juftos obligari præceptis naturalibus, & divinis, imo etiam legibus humanis, quod principium in materia de Legibus oftenditur. Secundum eft, tranfgreffionem præcepti in materia gravi effe peccatum mortale, quod in materia de Peccatis late oftenditur, & ex fequentibus teftimoniis fiet manifeftum. Tertium eft peccatum mortale non poffe fimul effe cum charitate, quod non folum eft verum de multitudine peccatorum, vel de aliqua fpecie peccati, fed de omnibus, & fingulis peccatis mortalibus, quod eft de fide certum, & ex ipfo nomine, & ratione peccati mortalis eft evidens, nam illud eft peccatum mortale, quod facit hominem reum æternæ pœnæ, & confequenter, quantum eft de fe, privat hominem beatitudine æterna; ergo etiam privat gratia, & confequenter charitate, quia gratia facit dignum vita æterna, & Dei amicum. Et ideo fupra oftenfum eft, peccatum mortale, & gratiam ex natura rei repugnare, & hoc docere voluit Jacobus cum dixit capite 2. *Qui in uno offendit, factus eft omnium reus, &* Paul. 1. a Corinth. 6. *Nolite errare: neque fornicari, &c. regnum Dei poffidebunt,* & ideo ad Romanos primos dicit: *Revelatur ira Dei fuper omnem impietatem, &c.* Ac denique Chriftus Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi ferva mandata,* non unum, vel aliud, fed omnia. His vero addendum eft quartum principium, nimirum habitus gratiæ non determinare voluntatem, ut illis ex neceffitate utatur, quia non privant illam fua libertate, ut eft de fide, & per fe evidens: nam ficut aliis habitibus, ita etiam infufis utimur, cum volumus. Et ideo juftus, licet charitatem habeat, non femper amat, & licet habeat fidem, non femper confiderat; hinc ergo eft, ut facile peccare poffit, & amittere gratiam. Et hanc fere rationem adduxit in hoc puncto D. Tho. 2. 2. quæft. 24. art. 11. & quæft. 2. de Verit. & alias quæft. unic. de Charitate ar. 12. & latius quarto contra gentes, cap. 70. ubi de charitate eandem quæftionem tractat, ficut tractatur a Magiftro, & aliis Theologis in 3. dift. 30. & 31. qui in hoc dogmate fidei conveniunt, & in re idem eft de gratia, ut ex dictis conftat.

Confirmatio

Tandem confirmari poteft, quia nifi ultra habitus infufos detur actualis motio Dei, & præventio, non eft fufficiens homo ad non peccandum per folos habitus infufos, ut conftat ex dictis lib. 2. de neceffitate gratiæ actualis, & libro præcedente tractando de perfeverantiæ dono.

Corollarium

13 Atque hinc obiter infertur, hanc veritatem, regulariter loquendo, in omnibus juftis, quamdiu in hac vita vivunt, locum habere, & non licere aliquos excipere, nifi ex fpeciali privilegio confirmationis in gratia. Imo etiam de illo jam diximus, non facere hominem impeccabilem, fed non peccantem. Unde cum proportione fit, ut non faciat gratiam inamiffibilem, fed folum faciat, ut non amittatur. Et hæc ipfa gratia confirmationis non eft debita, neque promiffa generaliter, & ideo nullus fine temeritate poteft de fe, vel alio præfumere, habere gratiam nunquam amittendam, dum vivit, nifi id fpeciali revelatione didicerit, ut Concilium Tridentinum fupra dixit.

Satisfit fundamẽtis Joviniani erroris. Loca Joan. explicantur.

14 Ad fundamenta contrariæ fententiæ refpondendum fupereft. Et quidem citata verba Joannis fufe tractat Hieronymus lib. 2. contra Jovinian. a principio, & Dialog. 1. contra Pelag. aliquantulum a principio, & in fumma refpondet, fenfum illorum verborum: *Qui manet in eo non peccat*, effe compofitum, id eft, quamdiu in eo manet, non peccat, quia repugnant hæc duo effe fimul, manere in Deo, & peccare, faltem ex lege ordinaria, & ex natura rei. Et ita exponuntur verba fequentia: *Et omnis, qui peccat, non vidit, nec cognovit eum.* Ubi non eft fenfus, nunquam noviffe, vel cognoviffe illum, nec etiam quod peccatum veram Dei cognitionem, aut fidem excludat, fed quod ille, qui peccat, quando peccat, non habeat practice dignam de Deo exiftimationem, & actualem confiderationem, unde fit, ut a Deo avertatur, & in eo effe definat, licet antea in Deo maneret. Et in hunc fenfum trahi poffunt verba Aug. libr. de Perfect. juftit. c. 18. *Intelligendum arbitror, quia renovatio perficienda videt, & cognofcit, infirmitas vero abfumenda non videt, neque cognofcit eum.* Id eft, quando juftus in hac vita ita fe gerit, ut renovetur de die in diem, tunc videt Deum, non clara vifione, fed debita confideratione fidei vivæ, & practicæ, quando vero infirmitate abducitur, tunc non videt, utique, oppofito fenfu. Priora autem verba aliter exponit Auguft. tum ibi, tum etiam lib. de Natura, & grat. ca. 14. & lib. 1. de Peccatorum merit. & remiffio. c. 8. in fenfu, ut ita dicam, formali, nam qui natus ex Deo, fecundum quod a Deo natus eft, non peccat, id eft per gratiam non peccat, quia non poteft effe mali principium fed fecundum fuam infirmitatem, & libertatem operans peccare poteft. Vel aliter, & in idem redit, fi fubdat gratiæ motioni, & inclinationi, non peccat, poteft autem fubtrahere fe, & non placere Deo, & ideo gratiam ejus amittere. Aliam expofitionem refert idem Aug. lib. 4., contra duas epiftolas Pelagii, & Ambrofio libro primo in Ifaiam, ut illa priora verba intelligantur de nativitate ex Deo confummata, & perfecta, qualis erit in gloria: nam fic natus non peccat, & confequenter fubfequentia verba: *Qui peccat non vidit eum*, intelligentur etiam de vifione beata, quem fenfum magis indicant verba Auguftini ex altero loco citata. Verumtamen locus ille Ambrofii in operibus ejus nunc non invenitur, & fenfus certe contextui non quadrat.

15 Priores ergo duæ expofitiones probabiliores funt, eft tamen notanda differentia, quod enim ait Joannes, *non peccat*, dupliciter poteft exponi, fcilicet: de peccato veniali, vel mortali. Intellecta ergo illa fententia de peccato fimpliciter, utique veniali, non habet locum prior expofitio, quia juftus etiam in fenfu compofito poteft venialiter peccare, quia veniale peccatum non conftituit hominem injuftum, aut Deo inimicum, ut Concilium Tridentinum in locis allegatis docet. Et hoc videtur voluiffe Auguftinus in pofterioribus locis. Probabilius autem videtur, loquutum effe Joannem de peccato mortali in illa fententia, ut expofuit Auguftinus tract. 5. in illam epift. nam & altera pars ejufdem fententiæ multo proprius, & facilius de peccato mortali intelligitur: non eft autem verifimile aliter in priori parte, quam in pofteriori ejufdem fententiæ effe loquutum: tum etiam quia in fecundo teftimonio, ubi illa prior fententia reperitur, additur ratio: *Peccatum non facit, quia femen illius in eo manet.* Quæ ratio, & confirmat priorem expofitionem de fenfu compofito, & de peccato mortali optima eft, ad veniale autem non ita accommodatur.

Non peccat dupliciter explicat.

16 Altera vero pars illius fecundi teftimonii, *nec poteft peccare*, varie exponitur. Auguft. de natura, & grat. c. 14. ita exponit, *non poteft*, id eft, non debet peccare. Sed obftat, quia illo modo non folum natus ex Deo, fed etiam non natus, & iniquus non poteft, id eft, non debet peccare, cum tamen fpeciale aliquid tribuat Joannes natis ex Deo, maxime cum rationem addat: *Quoniam ex Deo natus eft.* Poffe vero dici, filios Dei ex illo titulo fpeciali teneri ad non peccandum, quia ex Deo nati funt, & ideo non poffe, id eft non debere peccare, non folum ex illo generali titulo, quo nemo peccare debet, fed fpeciali obligatione, quæ veluti quædam moralis impoffibilitas debet a jufto æftimari. Aliter idem Auguft. lib. 2. de Peccator. remif. cap. 7. illa verba intelligit de potentia peccandi, quæ per gratiam inchoatur, & in patria confummatur. Sed ut hæc doctrina poffit ad convenientem expofitionem accommodari, neceffario reducenda eft ad alteram ex duabus fupra pofitis. Nam gratia repugnat peccato, & ideo qui per gratiam ex Deo nafcitur, in fe recipit aliquid repugnans fimul cum peccato, & ideo non poteft peccare in gratia permanendo, vel quia per ipfam gratiam inclinatur omnino ad non peccandum,

Nec poteft peccare ab Aug. exponit.

dum, & sic inchoatur in illo, quædam impotentia peccandi, non simpliciter, sed si operari studeat ut filius Dei, vel quatenus ab Spiritu Sancto movetur ad non peccandum, ut ait D. Thom. citatis locis. Unde adjungit Augustinus, in spe recipere justum per gratiam impeccabilitatem simpliciter, quæ consummabitur in gloria. Hoc vero ultimum magis est ab Augustino subtiliter additum, quam in verbis fundatum, vel ad expositionem necessarium.

17 Aliter potest exponi secundum aliam regulam, quod interdum Scriptura vocat impossibile, quod est difficile, & ita natus ex Deo non potest peccare, quia considerata efficacia gratiæ, & auxilium, quæ illam comitantur, difficile apparet: quod possit justus a Deo illuminatus iterum subiici peccato. Sed hoc durum est, quia in hominibus tanta est infirmitas carnis, ut non obstante gratia, præsertim habituali facillime peccent. Magisque posset ita exponi tertium testimonium: *Qui natus est ex Deo non peccat*. Id est, non tam facile peccat, *quia generatio Dei conservat illum*. Utique adjuvando multum ad cavenda peccata, quamvis homo libertate sua possit illi resistere, & sæpius resistat. Bernard. autem serm. 1. Septuagesim. & serm. 23. in Cantic. hæc ultima de prædestinatis specialiter intelligit. Sed est mystica expositio, alioqui enim magnam vim facit literæ, dum per divinam generationem prædestinationem intelligit, & quia sic natum ex Deo exponit non peccare, non quia re ipsa a peccatis semper abstineat, sed quia illi non imputantur (ut ipse loquitur) sed quia non ita peccat, ut propter illa peccata sit damnandus: utrumque autem est satis violentum. Et præterea sententia Joannis sic non haberet in prædestinatis etiam pro illo tempore, in quo renati non sunt, vel justificati. Prior ergo expositio facilior est, & illa melior, quod natus ex Deo, quantum est ex vi talis nativitatis non peccat, quia gratia de se peccato resistit, & ita conservat illum. *Ac si diceretur* (ait Div. Thom. dicto cap. 70.) *Justus non committit injustitiam, vel sicut vulgari sermone dicitur, virum nobilem nihil abjectum, vel humile cogitare*.

Expositio alia

18 Alia Scripturæ testimonia non habent difficultatem, nam verba Canticorum solum commendant efficaciam amoris, & charitatis, si homo illa uti velit, non vero dicunt hominem cogi semper ad utendum charitate, ne tentationi vincatur. Ita fere Gregor. ibi, & Ambros. lib. de Jacob, & vita beat. capite septimo, & super Psalm. 118. Octonar. 21. ad illa verba: *Pax multa diligentibus nomen tuum*. Et optime Chrysostomus Homil. 13. in primam ad Corinthios, loquitur de amore Dei erga justificatos docens nullas res adversas hujus vitæ impedire posse, quominus charitas Christi erga justos pro modo, & efficacia sua effectum consequatur. Ex quo non sequitur, eos non posse peccare, sed solum sequitur, vel quod ex parte Dei, nunquam destituentur auxilio, ut non peccent, si velint; quo modo illa verba ad omnes a Christo redemptos, sive prædestinati sint, sive non sint, extendi possunt. Vel certe si de solis electis sit sermo, solum sequitur eos non posse in sensu composito ita vinci a peccato, ut in eo usque ad mortem perseverent. Si vero locus ille intelligatur de charitate hominis ad Deum, ut Augustinus solet illum exponere, in eo solum explicat Paulus vim, & efficaciam charitatis, & propositum efficax, quod & ipse habebat, & omnes justi habere debent, non vero dicit, illud propositum esse immutabile, ut eleganter exponit Augustin. lib. 1. de Moribus Ecclesiæ cap. 11., & serm. 16. de Verbis Apostol. cap. 8., & 9. Unde quod Paulus subdit: *Certus sum enim, quod neque mors, &c.* non ideo dictum est, quia charitas non possit amitti, sed si in propria persona loqui intelligatur, ex certa revelatione speciali, quam habebat, id dicere potuit; si vero generatim loquatur etiam in persona aliorum, loquitur de certitudine spei, & subintellecta conditione, si per nos non steterit, sicut in præcedenti libro exposuimus. Denique locus 1. Cor. 13. omnino extra sensum Apostoli adducitur, dicit enim Paulus charitatem non excidere, non quia hic peccando, amitti non possit, sed quia perseverando in illa usque ad mortem illa non evacuatur quoad substantiam suam, sed in statu gloriæ perficitur. In hoc enim illam a fide, spe, & similibus donis distinguit, ut ex textu est manifestum.

Testimonia alia Scripturæ solvuntur

19 Ad Patres eadem fere sunt responsa. Circa primum vero ex verbis Augustini in primis animadverto, illam epistolam ad Julianum, quam Gratianus citat, non inveniri, sententiam autem ipsam reperiri in lib. de Salutaribus document. cap. 7. qui inter apochriphos habetur in tom. 4. operum D. Augustini, unde facile posset illud testimonium tanquam carens auctoritate repelli. Nihilominus Gratian. in dict. d. 1. de Pœnit. §. 3. exponit, charitatem deficientem non esse veram, id est, non esse perfectam, & consummatam. Aliter Glossa ibi exponit, non esse veram quoad efficaciam, quia non perducit ad regnum, licet sit vera quoad essentiam. Quæ fuit expositio Magist. in 3. d. 31. cap. 2. quam ibi Bonavent. circa literam secundo loco posuit. Sed quam ponit priori loco adhibet semper D. Thom. citatis locis, & probabilior videtur, nimirum, charitatem, id est, amicitiam, quæ deseri potest, utique ex se, & ex vi motivi, seu modi diligendi, non esse veram charitatem divinam, & infusam, nam vera charitas de se non potest deseri, licet ex mutabilitate subjecti deseri contingat. Nam charitas vera habet firmum propositum nunquam deserendi amicum, & quantum est ex se postulat, ut in illo proposito perseveretur, & hoc satis est, ut sit vera, licet homo possit ex libertate sua propositum mutare. Quæ expositio, & verissimam doctrinam continet, & non infert vim verbis, sicut prior, & est consentanea auctori illius libri putato Augustino, sic enim ait: *Licet me mutationis locus longe tulisset a vobis corpore, sed nullatenus charitate, quia charitas, quæ deseri potest, nunquam fuit vera*, id est, amicitia, quæ ex loci præsentia, vel distantia, vel aliis humanis conditionibus pendet, non est vera charitas.

Patres exponuntur

20 Et similis sententia in eodem plane sensu invenitur Hieronymo epistol. 41. ad Ruffinum, quam sic concludit: *Fulgeat cui libet, auro, & pompaticis ferculis corusca exsarcinis metalla radient. Charitas non potest comparari. Dilectio pretium non habet. Amicitia, quæ desinere potest, vera nunquam fuit. Quæ desinere* (inquit) *potest*, quia fundatur in rebus, quæ desinere possunt, utique in divitiis, & splendore humano, talis enim non solum vera charitas non est, sed nec vera amicitia. Atque eodem modo exponenda est sententia Ambrosii ibi secundo loco posita, vocat enim charitatem simulatam, vel otiosam illam, quæ temporalibus commoditatibus innixa fratres in necessitatibus deserit. Unde subdit: *Hæc vera charitas est, si sua utilitate contempta, ejus curam agat, quem diligere se profitetur*. Similiter ad Prosperum respondet D. Thom. in dicta quæstion. de Charit. art. 12. ad 4. loqui de charitate secundum potestatem charitatis, seu quantum est ex parte ipsius, sic enim invincibilis sit, si tamen operans ab illius actione non desistat. Unde etiam exponitur optime Prosper de actuali dilectione charitatis, & sic dicit, esse rectam voluntatem, ab omnibus terrenis rebus aversam, cum vero ait, *juncta Deo inseparabiliter*, recte intelligitur quasi objective, seu effective, quia cupit inhærere inseparabiliter, & eodem modo dicitur, *corrumpi nescia, &c.* Cum vero de illa dicitur: *Cum qua nec potuit aliquis peccare*, si illud, *cum qua*, dicat cooperationem ejus, per se clarum est, si vero etiam concomitantiam dicat, sensum compositum facit, juxta supra dicta, & respectu actualis dilectionis magis proprie, & quasi formaliter dicitur. Et hoc totum in posteriori loco satis idem Prosper exposuit, cum dixit, eum, qui vere diligit, facile peccato resistere.

Hieron. & alii explicantur

Prosper. explicatur

21 Sensus item August. in verbis citatis ex tractatu octavo in prima epist. Joan. longe alius est a præsenti instituto, non enim tractat de duratione, vel incorruptione charitatis, sed de rectitudine operum, quæ ab illa procedunt: nam eadem externa opera bene, & male fieri possunt juxta intentionem operantis & ideo ait: *Redi ad conscientiam tuam, ipsam interroga*,

Indicatur mens August. 2. loco citati.

rega: *Noli attendere quod floret foris, sed quæ radix est interna, Radicata est cupiditas, species esse potest bonorum factorum, vere opera bona esse non possunt. Radicata est charitas securus esto, nihil mali procedere potest*; Utique a radice charitatis. Alia autem verba: *Habens charitatem, criminaliter peccare non potest.* Quæ Gratianus tribuit August. in Hom. 8. ex 50. nescio, unde illa intulerit, quia nec talia verba ibi formaliter inveniuntur, neque ex illis, quæ ibi habentur, inferuntur. Nam verba Augustini sunt: *Quia radix malorum omnium est cupiditas, & radix bonorum omnium est charitas, & simul ambæ esse non possunt, nisi una radicitus evulsa fuerit, alia plantari non poterit. Sine causa ergo aliquis conatur ramos incidere, si radicem non contendat evellere.* Ex quibus non sequitur, habentem charitatem criminaliter peccare non posse, sed ad summum sequitur, vel non posse peccare ex ipsa charitate, vel non posse sic peccare, quin charitatem amittat, quia omne peccatum criminale concupiscentiam includit ita inordinatam, ut cum charitate simul esse non possit.

Ad locum Gregor.

22 Denique verba Gregorii facilem ex dictis habent intelligentiam, commendat enim Gregorius in illo c. 22. alias 12. lib. 10. Moral. efficaciam charitatis, quæ concupiscentiam mundi vincit, & adducit verba Cantic. 8. *Fortis est ut mors dilectio.* Dicitque charitatem morti comparari, *quia mentem, quam semel ceperit, a dilectione mundi funditus occidit.* Quod de dilectione peccaminosa, & contraria dilectione Dei super omnia intelligendum est, & illam charitas occidit, vel formaliter, quia excludit formaliter peccatum talis dilectionis, vel effective præservando ab illa, eive resistendo, & hoc præstat efficaciter, non omnino absolute, sed quantum est ex se; unde addit: *Et tanto valentius mentem in auctoritatem erigit, quanto, & insensibilem contra terrores reddit.* Et sic etiam exposuit idem D. Th. supra verba ejusdem Gregorii Homil. 30. in Evangel. *Charitas magna operatur, si est: si vero operari renuit, amor non est.* Nam illud prius verum est ex parte inclinationis charitatis, sed voluntas potest illi suo arbitrio resistere: hoc autem posterius de operibus præceptis intelligendum est: & hinc non infert Gregorius, eum, qui non operatur, non fuisse amorem, sed jam illum non habere, cum sic operari renuit.

Rationi fit satis.

23 Ad rationem respondetur, de corruptione, vel amissione gratiæ posse nos loqui, vel physice, vel moraliter. Et physice loquendo clarum est, charitatem posse definere esse per absentiam conservantis, id est, per suspensionem divini influxus. Deinde probabilius est, nunc non proprie annihilari, sed corrumpi, seu condefinere esse permutationem subjecti amittentis gratiam, quam habebat, quia sicut gratia non creatur, ita etiam non annihilatur. Unde consequenter dici potest gratia physice corruptibilis, id est, capax corruptionis modo explicato. In hoc vero sensu nullum est accidens, quod illo saltem modo corrumpi non possit. Jam vero an talis desitio dicenda sit violenta, & præternaturalis omnino qualitati gratiæ, vel charitatis, quæstio esse potest de modo loquendi. Nam quoad rem pendet ex alia quæstione, an peccatum physice expellat charitatem, vel tantum moraliter, quam infra tractabimus. Nunc ergo dicimus, charitatem duos habere status viæ, & patriæ, & in priori esse corruptibilem ex parte subjecti, licet de se non habeat principium corruptionis, in futuro vero statu futuram esse simpliciter incorruptibilem. Rationem reddit D. Thomas supra terminis philosophicis, quia in hoc statu non replet totam subjecti capacitatem, utique quia non necessitat illud ad actualem Dei amorem ex defectu claræ visionis Dei, inde enim fit, ut cessante actu ipsius, & intellectu non plene considerante, per peccatum expelli possit. In patria vero replebit capacitatem subjecti in sensu contrario, & ideo, ita firmabit voluntatem in bono, ut peccare non possit, ac proinde nec ipsa corrumpi. Quæ ratio supponit, charitatem non posse amitti, nisi peccando, quod est verissimum, quia dona Dei sunt sine pœnitentia, & ideo sine causa ex parte subjecti non desinit illa conservari; nulla autem alia dispositio est contraria gratiæ ex parte subjecti, nisi peccatum. Quod autem peccatum criminale repugnet charitati jam est in superioribus ostensum: modum autem repugnantiæ in sequentibus explicabimus.

24 Unde patet etiam responsio ad primam confirmationem, nam primo non recte æquiparatur qualitas gratiæ cum substantia, quia, ut dixi, gratia eo ipso, quod est in subjecto, non annihilatur, sed corrumpitur esse gratum, manente subjecto; substantia autem per se incorruptibilis, & simplex non potest desinere nisi per annihilationem, & ideo non est par ratio. Nec annihilatio esset conveniens punitio, quia hæc debet versari circa subjectum, quod alicujus mali sit capax, & ideo magis punitur homo privatione charitatis, quam privatione totius esse. Nec etiam est verum, gratiam non habere contrarium, nam peccatum mortale vere illi opponitur, sive oppositio sit physica, sive moralis, hæc enim posterior maxime in hoc negotio consideratur. Ad secundam rationem respondetur, esse diversam rationem luminis gloriæ, & visionis beatæ, quia in illis non habent locum illi duo status, quos distinximus, quia per se ab intrinseco constituunt hominem in statu beatitudinis, & secum connaturaliter afferunt necessitatem actualiter recte considerandi, & ideo quoad incorruptibilitatem gratiam ipsam, & habitualem charitatem superant.

Confirmationes diluuntur

CAPUT II.

Utrum gratia semel habita nunquam ita amittatur, quin aliquando tandem recuperetur, ac semper duret?

Hæresis Wiclephi subterfugium

1 IN hoc capite alia hæresis explodenda est, quæ docuit, gratiam semel comparatam non posse ita amitti, quin iterum in hac vita recuperetur, etiam cum perseverantiæ munere pro aliquo vitæ tempore usque ad mortem. Hæc hæresis tribui solet Vuiclepho. Dixit enim gratiam in solis prædestinatis esse posse, reprobos autem nunquam posse esse vere justos. Ita de illo hæretico refert Waldens. tom. 2. c. 160. qui consequenter dixit, omnia peccata prædestinati esse venialia, & omnia reprobi esse mortalia, ut idem refert cap. 55. Et quamvis hi errores in illis 45. damnatis a Concilio Constantiensi sess. 8. non contineantur, ibidem tamen dicitur plures alios articulos erroneos in illius libris repertos esse, quos Waldensis legit, & dubitari non potest, quin fideliter referat. Unde in eodem Concilio in articulos Joannis Hus inveniuntur aliqui errores his similes, licet cum magna obscuritate, & contradictionis specie. Nam in primo dicitur, Ecclesiam tantum esse congregationem prædestinatorum, & in secundo dicitur, prædestinatum nunquam esse membrum diaboli, ex quo aperte sequitur, nunquam esse in statu peccati, sed in gratia. E contrario vero dicitur in tertio, præscitum nunquam esse partem Ecclesiæ, & ratio redditur, quia nulla pars Ecclesiæ finaliter excidet, eo quod prædestinationis charitas, quæ ipsam ligat, non excidet. At vero in quinto additur, præscitum aliquando esse in gratia secundum præsentem justitiam, & nihilominus etiam tunc non esse partem Ecclesiæ. Et e contrario de prædestinato dicitur posse excidere a gratia adventitia, & nihilominus etiam tunc esse partem Ecclesiæ, quia non cadit a gratia prædestinationis, & in sexto etiam supponit, prædestinatum esse posse in gratia, & extra illam.

Wiclephi detegitur.

2 Quia vero in illa doctrina, & inter illos articulos quædam repugnantia esse videbatur, ad illam vitandam videtur hæreticus introduxisse distinctionem illam gratiæ in gratiam adventitiam, & gratiam prædestinationis, in qua non explicat, quæ sit illa gratia adventitia, nec intelligi potest, quæ esse possit nisi illa, quæ nobis inhæret, qualis etiam est gratia sanctificans, & habitus, & actus ejus. Quod si hanc gratiam in præscito aliquando esse, & in prædestinato

to aliquando inveniri privationem ejus fateatur, non est nobis cum illo contentio, licet in multis aliis erret. Nam indicat, prædestinationem esse formam, seu gratiam iustificantem formaliter hominem, & ideo gratiam sanctificantem esse immutabilem, licet non neget aliam gratiam amissibilem. Et inde etiam errat, asserendo, membra Ecclesiæ sola prædestinatione constitui, & homines habentes gratiam, si præsciti sint, non esse partes Ecclesiæ, & prædestinatos semper esse partes Ecclesiæ, in quocunque statu extra gratiam sint. Sed isti errores, quatenus ad formam sanctificantem attinent, in libro 7. & 8. impugnati sunt: quatenus vero spectant ad formam constituentem Ecclesiæ membra, in propria materia refelluntur, nec ad præsentem quicquam referunt. De prædestinatione autem, seu gratia prædestinationis (ut ille loquitur, cum de nomine non contendam) certum est esse immutabilem, quia non est forma sanctificans prædestinatum, nec est aliquid creatum, nec propria gratia inhærens homini, quam August. lib. de Prædestinat. Sanct. c. 10. a prædestinatione distinxit, de qua propria gratia tractamus. Unde si ille hæreticus fatetur, hanc esse posse in reprobo, & ita amitti, ut nunquam reparetur, licet alias male sentiat de natura, vel effectu illius gratiæ, non est nunc nobis cum illo contentio quoad articulum de amissibilitate gratiæ.

Sequitur Calvinus eandem fere hæresim. 3 Denique ab hoc errore parum discrepavit Calvinus, non enim dixit absolute, prædestinatum non posse extra statum gratiæ existere, nam potest aliquando non credere, & tunc fatetur Calvinus, non esse justum, & loquitur consequenter, quia censet, per solam fidem justificari. Tamen postquam semel prædestinatus credit, & per fidem justificatus est, dicit, non posse amplius ad statum injustitiæ redire, quia non potest fidem amittere. E contrario vero de reprobis censet, nunquam vere justificari, quia fides justificans est proprium donum electorum. Verba Calvini refert Bellarminus lib. 1. de Amission. iustit. ca. 4. circa finem. In his autem omnibus non invenio aliquem, qui dixerit, gratiam semel habitam posse amitti, licet non in perpetuum, seu nunquam recuperandam. Nam qui dicunt, reprobos nunquam habere gratiam, etiam dicunt, nunquam illam amittere, vel non recuperare, quia nemo amittit, nisi quod habet, nec recuperat, aut non recuperat, nisi quod habuit. Quia vero negant, posse mutari prædestinatos a gratia semel recepta, simpliciter id affirmant, vel per totam vitam, ut Wicleph, vel postquam illam acceperant, ut Calvinus. Illud autem medium, scilicet, quod justi possint gratiam amittere, licet non in perpetuum, non invenio, ut ab aliquo assertum, referri. Tamen quia omnes illi errores extremi refutantur ex dictis in capite præcedenti, & hic error medius ab aliquo fingi potest, illum expendere, & refutare necessarium est.

1. Fundamentum hæresis Wicleph. 4 Supposito ergo fundamento fidei jacto in capite præcedenti, gratiam habitam posse amitti, quod illa amissio non possit esse perpetua, suaderi potest primo. Quia semel iustificatus per baptismum non potest damnari, nec privari æterna beatitudine: ergo licet aliquando gratiam amittat, non potest illa perpetuo carere. Consequentia evidens est, quia æterna beatitudo absque gratia non obtinebitur. Antecedens autem probatur ex promissionibus factis hominibus justificatis, Marc. ult. *Qui crediderit, & baptizatus fuerit salvus erit*. Joan. 4. *Qui biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in æternum, sed aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Ubi certum est, per metaphoram aquæ, Christum gratiam suam intellexisse. Item Joan. 6. *Qui manducat hunc panem*, utique digne, *vivet in æternum*, & ad Rom. 8. *Quos justificavit, illos & glorificavit*. Ex his ergo sic concluditur: divina promissio infallibiliter implebitur; ergo semel iustificatus gloriam infallibiliter consequetur: ergo licet cadat, resurget infallibiliter. Et ratio reddi potest, quia iustus per gratiam consequitur ius ad gloriam; ergo non frustrabitur perpetuo illo iure propter impedimentum supervenientis peccati: ergo ad iustitiam Dei spectat auferre tale impedimentum, ut ius illud persolvatur. Et ideo Paulus ad Hebr. 6. ad lapsos post justificationem dicit: *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*.

5 Secundo argumentor a contrario, quia illi, qui tandem damnantur, numquam fuerunt vere iusti; ergo e converso qui semel vere sunt iusti, & gratiam obtinent, non possunt illam in perpetuum amittere. Consequentia est clara, & antecedens probari potest primo, quia contrariorum eadem est ratio, nam per prædestinationem homo constituitur iustus: ergo e converso qui reprobus est, nunquam potest esse vere iustus. Antecedens patet, quia prædestinatus, ut talis est, est maxime dilectus Deo; ergo gratus: ergo iustus: ergo prædestinatione constituitur iustus, ac subinde sine illa nemo potest esse de societate iustorum. 2. fundam.

Confirmatur hoc ex illo 1. Joan. 2. *Ex nobis prodierunt, sed non erant ex nobis, nam si fuissent ex nobis permansissent utique nobiscum, sed ut manifesti sint, quia non sunt omnes ex nobis*. In quo testimonio *esse ex nobis*, nihil aliud esse videtur, quam esse membra corporis Ecclesiæ, in quo nos sumus: ait autem Joannes, qui omnino deserit Ecclesiam, nunquam ex illa fuisse: ergo sentit, eum, qui sit infidelis, vel hæreticus, nunquam vere fuisse fidelem. Ex quo eadem ratione sequitur, eum, qui omnino deserit iustitiam, ita ut ad illam amplius non redeat, nunquam illam habuisse: eadem enim est ratio de iustitia, seu fide viva, quæ est de fide absolute, & secundum substantiam sumpta. Confirmatur ex 1. Joan. 2.

6 Nihilominus secundum Catholicam fidem dicendum est, gratiam semel habitam amitti posse in perpetuum, ita ut numquam reparetur. Hæc assertio aliter in prædestinatis, aliter vero in reprobis intelligenda, & probanda est. Nam de prædestinatis verum est infallibiliter, quod gratiam finaliter, seu in perpetuum non amittent. Unde postquam semel gratiam habuerint, ita reguntur, & proteguntur a Deo, ut vel non cadant, vel si ceciderint, resurgant, & ut licet sæpius cadant, & resurgant, tandem aliquando ita resurgant, ut amplius non cadant. Hoc enim probant verba Pauli citata ad Roman. 8. & multa alia, quibus certitudo, & efficacia divinæ prædestinationis ostenditur. Nihilominus tamen etiam in his vera est assertio iuxta dicta supra de auxilio efficaci ad resurgendum a peccato, & de dono perseverantiæ, vel confirmationis in gratia. Quia omnes iusti, qui post lapsum ad gratiam redeunt, ita redeunt, ut possent non redire, si vellent, non obstante cuiuscumque vocationis efficacia: & similiter iusti, qui pro aliquo tempore in gratia usque ad mortem perseverant, possent non perseverare, si vellent ex vi suæ libertatis, secluso singulari privilegio, si alicui forte datur, quod satis incertum est, ut dixi: ergo de omnibus iustis, etiam prædestinatis ratione utentibus verum est, posse post quamcunque iustificationem gratiam in perpetuum perdere. Et ita quantum ad hanc partem fundamentum huius veritatis ex libertate arbitrii sumendum est, quam neque efficax gratia, nec prædestinatio tollit, ut est certissimum, & in superioribus satis probatum. Neque huic potestati obest infallibilis perseverantia, quia multa esse possunt ex vi causæ secundæ liberæ, quæ in præscientia Dei infallibiliter non evenient. Et ideo non obstat certitudo prædestinationis, quia licet in sensu composito hæc duo non possint esse simul, prædestinatum lapsum nunquam resurgere, aut non aliquando perseverare, nihilominus ille etiam, qui prædestinatus est, potest simpliciter, & (ut ajunt) in sensu diviso gratiam perpetuo amittere, quia illa prædestinatio supponit præscientiam, saltem conditionatam infallibilem, quod illa potestas non reducetur in actum, si gubernetur, & protegatur a Deo tali modo, quem modum Deus sua prædestinatione efficaci præordinavit. Concl. a. fidem. 1. pars quoad prædestinatos suadetur.

7 At vero in reprobis non solum certum est, habere potestatem, sed etiam in actum redigi. Et quia hæretici non dubitant, quin reprobi omnes finaliter in gratia non perseverent, & quod in æternum illa sint carituri, solum superest contra eos probandum, posse hoc eis contingere post gratiam semel habitam, & in Suadetur secunda quoad reprobos, qui aliquando in gratia extiterūt.

in multis ita evenire. Hoc autem satis ostendetur, reprobos aliquando esse vere justos, & gratiam vere in se recipere, quam postea perpetuo amittunt. Primo igitur id potest inductione ostendi. Nam dæmones aliquando fuerunt in statu gratiæ, a qua irreparabiliter ceciderunt, Quo exemplo utitur Hier.l.2. contra Jovinian.confirmans illud verbis Christi Luc. 10. *Videbam sathanam tanquam fulgor de cœlo cadentem*. Idem Isaiæ 14. Ezechiel.28.Cyril.lib.9. in Joan. cap.10. De Cain etiam constat, reprobum fuisse, & tamen justum aliquando fuisse negari non potest, quia saltem in infantia per fidem, & diligentiam Parentum ab originali culpa liberari facile potuit. Idemque argumentum fieri potest de omnibus Judæis circumcisis, qui tandem reprobati sunt, quamvis in infantia fuerint justificati. Idem etiam argumentum sumitur ex Christianis in pueritia rite baptizatis, quos fuisse iustos negari non potest secundum fidem, neque etiam potest, salva fide, negari, quin multi Christiani reprobi sint.

8 Præterea solet induci exemplum speciale de Saule etiam in ætate adulta, & cum ad regnum electus, & assumptus est, fuisse justum ex l.1.Reg.ca.9.10.& 12. colligitur. Unde Cypr.epist.7. de illo, & de Salomone a gratia cecidisse dicit; & tamen licet de Salomone sub judice lis sit, an fuerit damnatus, de Saule id aperte videtur testari Scriptura 1. Paralipom. 10. nam post narratam historiam de morte Saul ut habetur 1. Reg.31.subditur: *Mortuus ergo Saul propter iniquitates suas, eo quod prævaricatus sit mandatum Domini, quod præceperat, & non custodierit illud: sed insuper etiam pythonissam consulerit, nec speraverit in Domino*. Non tamen desunt, qui respondeant, quod licet Saul a Deo fuerit corporaliter interfectus propter hæc peccata, potuisse nihilominus misereri animæ ejus, dando illi contritionem peccatorum. Unde potest expendi, Scripturam non dicere, Saulem mortuum esse in peccatis suis, sed propter peccata sua, & ideo non defuerunt Hebræi, qui crediderint illum fuisse salvatum, eo quod 1.Reg.28. ei dixit Samuel. *Cras tu, & filii tui mecum eritis*, id est in sinu Abrahæ, in quo erat Samuel, quia erat locus justorum. Quam opinionem sequitur Lyranus cum ambiguitate, & Abul. q.10.in c.31.Reg.putat posse defendi sine errore, licet contrarium verum censeat.

Exemplū de Saulis damnatione.

Utrum Saul fuerit reprobus.

Negant aliqui pro abi liter.

9 Sed omnino certum videtur, Saulem reprobum fuisse, tum quia verba citata fere aperte significant, illum fuisse damnatum, præsertim illa ultima. *Nec speraverit in Domino*, quæ non de tempore tantum, in quo consulvit pythonissam, sed de reliquo tempore prolata esse videntur. Et indicium illius desperationis fuit, quod & armigerum suum induxit, ut se occideret, & postea ipse se interfecit, quod grave peccatum, & finale fuit, quia statim fuit mortuus. Unde Aug.lib.2.ad Simplic.q.3.pro certo supponit, Saulem fuisse damnatum, & ideo exponit verba illa, *mecum eritis*, vel dicta esse a dæmone, qui personam agebat Samuelis, & ita relata ad personam Samuelis falsa, fuisse, & mentitum esse; relata vero ad propriam personam dæmonis vera fuisse, utique quoad personam Saulis, nam quoad filios eius falsa esse potuerunt: vel certe si ponatur, fuisse Samuelem, qui apparuit, intelligenda esse non quoad æqualitatem in loco quietis, sed solum in morte, vel communi loco mortuorum, qui tunc erat locus inferus, quamvis in eo variæ essent mansiones. Eademque sententia refertur nomine August.in Decreto 26.q.5. c.ult.§. *Præterea*, quanquam caput illud Rhabani sit, idemque ut constans affirmat l.4.Reg. cap.3. & aliis locis frequenter. Aliud denique exemplum de Juda adducit Hieron.lib.2.contra Jovin. versus finem, qui prius fuit justus, & signa faciens cum Apostolis, & postea reprobatus est, juxta verba Christi Joann.13. *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea. Non de omnibus vobis dico, ego scio, quos elegerim*. Ubi id notat Cyrillus li.9.c.10.& clarius c.7. *Quos dedisti mihi, ego servabam eos, & nemo ex iis periit, nisi filius perditionis*. Ubi etiam Cyrill.l.11.c.21.

Affirmativa pars videtur probabilior.

10 Præterea possibile esse, & interdum contingere, ut justus reprobus fiat, manifeste ostendunt verba illa Pauli 1.Corint. 9. *Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicaverim, ipse reprobus efficiar*. Ubi particula, *forte*, evidenter ostendit, rem esse contingentem, de se, etiamsi Paulus ex speciali revelatione certus de sua perseverantia esse posset. Et idem sumitur ex illo Apocalyp.3. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*. Unde colligit Augustinus lib. de Corrept.& grat.cap.13. posse aliquem iustum perdere coronam gloriæ peccando, & ut compleatur electorum numerus, alium veluti loco alterius suffici. Et de hujusmodi ait Augustinus in fine capitis: *Gratiam Dei suscipiunt sed temporales sunt, nec perseverant, deserunt & deseruntur*. Denique de his dicitur Ezechiel. 18.& 33 *Si averterit se justus a justitia sua, omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur in prævaricatione, qua prævaricatus est, & in peccato suo morietur*. Quod quidem secundum doctrinam fidei habet subintellectam conditionem *si non egerit pœnitentiam*, nihilominus tamen sicut illa verba supponunt posse justum avertere se a justitia sua, ita etiam supponunt, posse in illa aversione perseverare usque ad mortem, & damnari. Et idem aperte confirmat Petri monitio.2.ep.cap.1. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis*. Quæ testimonia fere ad hanc rem comprobandam adduxit Concilium Tridentinum sess. 6.c.11.& in c.12.concludit: *Sicut non est verum, semel justificatum amplius peccare non posse, ita esse verissimum, ac certissimum, semel justificatum, si peccaverit, certam resipiscentiam sibi promittere non posse*. Et canon.15. damnat, dicentes, teneri iustum ad credendum ex fide, se certo esse in numero prædestinatorum.

Possibilitas damnationis ostenditur.

11 Unde tandem concluditur evidens ratio hujus veritatis, suppositis principiis fidei, quia homo semel justificatus potest peccare, & gratiam amittere, ut jam ostensum est, sed postquam gratiam amisit, potest nunquam recuperare illam usque ad mortem; ergo potest iustus gratiam semel habitam in æternum perdere, & beatitudine privari, ac damnari. Consequentia nititur in alio principio fidei, quod moriens in peccato mortali, æternam beatitudinem non consequitur, quia, ut ait Paulus 1.Corinth.6. *Iniqui regnum Dei non possidebunt*. Minor probatur, quia non potest gratiam recuperare, nisi ad illam iterum recipiendam libere se disponat, potest autem pro libertate sua non se disponere: ergo & in gratiam nunquam redire. Et ne quis dicat, hoc esse verum non de potestate, quæ interdum habeat effectum, sed solum de potestate, quæ se tenet ex parte liberi arbitrii, & in sensu diviso in eo manet, licet non sit reducenda in actum. Contra hoc instatur, quia illa potestas liberi arbitrii indiget auxilio efficaci, ut conversionem, seu dispositionem sufficientem ad recuperandam gratiam efficiat; sed hæc gratia efficax ad resurgendum a peccato, non est promissa omnibus semel iustificatis, qui gratiam perdiderunt, neque omnibus secundum legem ordinariam datur. Unde in particulari nullus potest sibi illam promittere, sine magna temeritate, & præsumptione, etiamsi per revelationem sciret, se fuisse ante lapsum justificatum: de omnibus autem iustis cadentibus id affirmare, hæreticum esset. Nam æque falsum, & alienum ab Scriptura, & a Catholica doctrina est, dicere iustis cadentibus dari infallibiliter reparationem post lapsum, ac dicere, omnibus iustis dari infallibiliter perseverantiæ donum, ne amplius peccent: tum quia sicut hoc revelatum non est, ita neque illud, & sicut hoc adversatur multis principiis revelatis, ita etiam illud: tum etiam quia hoc in illo includitur. Si enim iustificatus semel cadens infallibiliter est habiturus auxilium efficax, quo resurgat, ita si cadat iterum certus esse potest de alio auxilio efficaci, quo iterum resurgat, quia non est maior ratio de uno quam de alio, ac proinde necessarium erit sistere in ultima reparatione gratiæ, post quam non sequatur lapsus, sed habeat donum perseverantiæ finalis infallibiliter coniunctum: ergo semper iustus sive ante lapsum, sive post unam, vel plures reparationes gratiæ post lapsus, timere potest, ne aliquando ita labatur, ut non resurgat, quia ut dicitur Eccle. siast.

Evidens ratio superioris conclusionis.

siast. 11. *In die obitus sit unicuique retributio secundum vias suas*, & ideo merito ibidem subditur: *Ante mortem ne laudes* (seu beatificaveris) *hominem quenquam*. Et simili modo dicitur Proverbiorum 27. *Ne glorieris in crastinum, ignorans quid superventura pariat dies*.

Confutatur error Wicleph. 12 Ad primum ergo fundamentum, contrarii erroris respondemus, falsum, & hæreticum esse antecedens, quod in eo asseritur, scilicet hominem justificatum per baptismum damnari non posse, id enim in Concilio Trid. sess. 7. can. 6. de baptism. damnatum est, ut in tom. 3. in 3. p. disp. 26. sect. 2. notavimus, & latius probat Bellarminus l. 1. de baptismo, c. 14. & ex dictis sufficienter convincitur. Ad testimonia vero, quibus illud antecedens probatur, respondetur omnes illas promissiones continere tacitam conditionem, si homo baptizatus, vel qualibet alia ratione justificatus Deum non deserat. Nam qui dixit: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit salvus erit*. Marci ult. simul dixit: *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*. Matth. ult. & c. 19. dixerat: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Utique omnia, & usque ad mortem, nam locutio indefinita, & absoluta hæc omnia includit. Præsertim, quia c. 10. dixit: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Eademque responsio est illius promissionis factæ digne communicanti corpus Domini, quod vivet in æternum, nam eandem conditionem includit, utique si impedimentum non posuerit, vel si gratiam in tali sacramento receptam sua culpa non amiserit. In ultimo autem loco Romanor. 8. sermo est de prædestinatis, de quibus Paulus ait: *Quos prædestinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos & justificavit, quos autem justificavit hos & glorificavit*. In his ergo certa regula est, sic justificari, ut tandem certo, & infallibiliter beatitudinem consequantur. Hinc tamen non potest talis regula extendi ad omnes, qui justificantur, quia non in omnibus justificatio est prædestinatum semel iustificatum non posse amplius peccare, contrarium enim est de fide certum, ut ex doctrina superioris capitis, & rationibus, ac exemplis ibi adductis convincitur in Adamo, Davide, Petro, & si qui sunt similes, ut latius ostendunt Vega dicto libr. 12. cap. 3. & 5. & Bellarmin. lib. 1. de Amission. grat. cap. 7. Solum ergo in verbis illis docet Paulus, prædestinatum ita justificari a Deo, ut tandem gloriam consequatur, sive id fit in prima gratia accepta semper perseverando, quod paucis conceditur, sive cadendo, & resurgendo, donec ad aliquam justificationem perveniatur, in qua usque ad finem perseveretur.

Respondetur ad 1. fundamentum.

Expenditur sensus Conc. Tr. 13 Denique ad rationem ex Concil. Trid. sess. 6. ca. 17. & can. 32. dicitur, omne ius, quod vel ratione gratiæ, vel ratione suorum meritorum justi habent ad vitam æternam, includere illam conditionem, *si in gratia decesserint*, propter quam Ezechiel. 18. & 33. scriptum est: *Si averterit se justus a justitia sua, &c. omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur*. Et ratio est clara, quia totum illud jus fundatur proxime in gratia, & illud præmium gloriæ non promittitur, nisi justis, & filiis, qui capaces sint, etiam illius tanquam paternæ hæreditatis. Qui ergo a se ipso voluntarie abiicit gratiam, & filiationem divinam, & per pœnitentiam non procurat illam implere conditionem, ut in gratia moriatur, sibi, non Deo imputet, quod in æternum gratia, & gloria privetur, quia non tenetur ex iustitia Deus existentem in peccato vel remunerare, vel ad pœnitentiam agendam cogere: imo in hoc novam gratiam confert, quod auxilium homini offert ad recuperandam gratiam, si velit; quod si id faciat, tunc ad justitiam Dei pertinebit, etiam ius illud per peccatum prius amissum, & per pœnitentiam restitutum illis conservare, ac tribuere. Et hic est sensus Pauli ad Hebr. 6. ut latius in propria disputatione de illo argumento tractavi,

Ad 2. fundamentū responsio 14 Ad secundum negatur assumptum, & illius probatio potest in contrarium retorqueri: nam sicut homo non constituitur iustus per divinam prædestinationem, ita neque ex carentia prædestinationis ad gloriam sequitur, ut sit injustus. Primum declaratur, quia prædestinatio, ut significat propositum æternum Dei dandi gloriam alicui, sicut non confert homini gloriam ab æterno, nec in omni tempore sed in tempore per eandem voluntatem Dei præfinito, ita nec dat homini gratiam pro omni tempore, sed pro illo, quod Deus præfinivit: homo autem non constituitur iustus, nisi per gratiam intrinsecam, & sibi inhærentem, & ideo quamvis homo prædestinatus sit, nihilominus non semper iustus est. Et ideo Paulus licet prædestinatus esset, nihilominus de tempore priusquam vocaretur vere de se dixit: *Qui prius blasphemus fui, & persecutor, & contumeliosus, &c.* 1. ad Timot. 1. Et infra: *Fidelis sermo, & omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ego sum*. Et ad Galat. 1. *Audistis conversationem meam aliquando in Judaismo, &c. Cum autem placuit ei, qui me segregavit ex utero matris meæ, & vocavit per gratiam suam*. Unde intelligitur, prædestinationem, licet semper sit, non tamen semper, vel pro semper operari vocando, & justificando, sed cum ei placuit qui hominem prædestinavit. Neque refert, quod prædestinatio sit quidam Dei amor, & magnus in ratione sua, quia non est per modum amoris exequentis, sed proponentis, & intendentis quasi in futurum nostro modo intelligendi, justificatio autem est ab amore exequente, & operante de præsenti gratiæ infusionem. Sic igitur etiam e contrario præscientia, vel reprobatio hominis damnandi non constituit illum, nec supponit illum injustum pro omni tempore. Primum de constitutione evidens est, quia præscientia Dei non est causa injustitiæ hominis, nec carentiæ iustitiæ: & similiter per reprobationem positivam non ordinatur homo ad culpam, sed ad pœnam, quæ culpam supponat. Secundum etiam de suppositione manifestum est, quia ut homo sit reprobus satis est, quod in peccato moriturus præsciatur, etiamsi in aliis vitæ suæ temporibus fuerit iustus. Et ideo etiam ille, qui est præscitus quoad damnationem, potest esse prædestinatus quoad iustitiam temporalem. Et hoc est etiam, quod verissime dicunt Theologi, posse reprobum secundum præsentem iustitiam plus diligi, quam prædestinatum pro illo eodem tempore, amore scilicet operante, & benefaciente pro illo tempore, quamvis secundum aliam rationem electionis, ac propositi prædestinatus plus diligatur.

Tacitæ obiectionis solutio.

15 Unde ad primam confirmationem respondetur, nihil obstare, quominus & prædestinati pro aliquo tempore sint non solum extra gratiam Dei, sed etiam extra fidem, & extra Ecclesiam, & reprobi, pro aliquo etiam tempore esse possint membra Ecclesiæ per fidem etiam vivam, quia Deus non iudicat secundum futura opera pro tempore præsenti, sed secundum ea opera, quæ pro eodem tempore homo operatur. Et ad locum Joannis verum quidem est, ipsum loqui de hæreticis, qui cum antichristi fiunt ex nobis prodeunt, vel exeunt, ut Augustinus legit, quia ex ipsa Ecclesia contra Ecclesiam insurgunt, & illam consequenter deserunt, & ab illa exeunt. Ex hac vero parte illorum verborum aperte colligitur, eosdem hæreticos, priusquam tales fuerint de Ecclesia fuisse: non possent enim de illa exire, nisi prius intra illam essent: non possunt ergo huic veritati esse contraria subsequentia verba: *Sed non erant ex nobis*: quia non potuit Joannes in tam paucis verbis contraria dicere. Illa ergo verba, *non erant ex nobis*, non significant, non erant membra Ecclesiæ, aut non erant ex societate fidelium, vel iustorum. Circa illorum autem verborum sensum variæ sunt expositiones. Prima est valde communis sumpta ex Augustino, ut hæc posteriora verba referantur ad divinam præscientiam, ita ut sensus sit: Exierunt ex nobis secundum præsentem Ecclesiæ statum, quia secundum æternam prædestinationem non erant ex nobis, id est, secundum ordinem divinæ prædestinationis, & electionis. Ita Augustinus libr. de Corrept. & grat. capite nono, quod confirmat ex subiunctis verbis: *Nam si fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum*. Nam ex

Ad confirmationem ex Ioan. 2.

1. expositio ex August.

ex eo, quod sint ex nobis, id est, ex fidelibus, ac justis secundum præsentem statum, non poterat inferre Joannes, quo permanassent nobiscum: ex eo vero, quod sint ex numero prædestinatorum optime illud infertur: ergo in hoc sensu loquutus est Joannes. Eandem expositionem habet Augustinus lib. de Dono perseverant.cap.8.& 20. de Civit.c.8.& Ambros. vel Auctor.commentar.ad Rom.9.& sequuntur ibi Glossa interlineal. Nicol.& plures alii, & Gratian. in cap. *In domo*, de Pœnit.dist.4.Potestque tribui hæc sententia Tertull.lib.de Præscript.c. 3. ubi sic inquit: *Nemo sapiens, nisi fidelis, nemo major, nisi Christianus, nemo autem Christianus, nisi qui ad finem usque perseveraverit. Tu ut homo extrinsecus unumquemque nosti, putas, quod vides, vides autem quousque oculos habes, sed oculi Domini alti, Deus in præcordia contemplatur, & ideo cognoscit Dominus, qui sunt ejus, &c.* At tandem in fine capitis verba Joannis allegat. Et juxta hanc expositionem optime quidem solvitur objectio, nam ex illo testimonio sic explicato potius sequitur, posse aliquos non prædestinatos pro aliquo tempore esse fideles, & justos. Nihilominus tamen non videtur mihi expositio illa literalis, tum quia non habet in verbis sufficiens fundamentum, tum quia est nimis subtilis, & scholastica, & non juxta simplicem, & usitatum loquendi modum: tum præterea, quia non erant noti Joanni omnes reprobi, ut de illis, qui exierunt, tam constanter diceret: *Non erant ex nobis*, neque id cognoscere potuit ex effectu illo, quod *ex nobis prodierunt*, quia non omnes hæretici, quia aliquando ab Ecclesia exeunt, non sunt prædestinati, sæpe enim iterum redeunt, & salvantur, & ideo non potuit Joannes propter prædestinationem dicere: *Si enim essent ex nobis, permansissent nobiscum.* Sed debuisset sub disjunctione dicere, vel permansissent, vel redibunt, ut permanent: tum etiam quia multi nobiscum in Ecclesia permanent, & ab illa per hæresim non exeunt, qui tamen non sunt prædestinati.

Hæc expositio non est literalis.

2 Expositio ex Flaviano.

16 Altera ergo expositio est, ut Joannes dixerit, illos exeuntes a nobis non fuisse ex nobis, quia ficti erant, & quia licet exterius profiterentur fidem Ecclesiæ, & ideo visi fuerint exire ex nobis, non tamen vere, & ex animo catholici erant, sed se tales fingebant, & ideo dicuntur non fuisse ex nobis. Hanc expositionem indicant Flavian. in epist. 1. ad Leonem Papam c.2.& habetur post octavam epistolam Leonis in ejus operibus. Sed hæc expositio intellecta, ut sonat, non potest subsistere, neque absolutam veritatem sententiæ Joannis tueri. Quia non omnes hæretici fuerunt prius in Ecclesia tantum ficte, nam Lutherus potuit esse prius verus catholicus: imo & justus, & idem est de Pelagio, & similibus. Nec dici potest Joannem tantum fuisse loquutum de hæreticis sui temporis, aut de quibusdam Judæis, qui se tunc Christianos fingebant: hoc enim incredibile est, tum quia generaliter loquitur de antichristis, sive essent gentiles, sive Judæi, utriusque enim generis esse poterant, & non est verisimile omnes illius temporis hæreticos fuisse prius tantum catholicos fictos, cum de Hymenæo, & Phileto Paulus dicat: *A veritate ceciderunt*, & idem significat de Phigellis, & Hermogene 2.ad Timoth.1. tum etiam, qui scribebat doctrinam profuturam Ecclesiæ pro omnibus temporibus: tum denique quia propter illos tantum fictos non poterat dicere absolute: *Si enim essent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Quia multi possunt esse in Ecclesia sine ulla fictione, qui in ea postea non permaneant.

Displicet.

17 At vero simplicius hanc ipsam expositionem declarando, optime poterit accommodari, nimirum, per fictum intelligendo non solum eum, qui nunquam vere credidit, sed eum, qui pro aliquo tempore vel publice, vel saltem occulte incipit a communi fide Ecclesiæ, vel certe a bonis moribus nimium discrepare. Sic enim omnes hæretici, & maxime hæresiarchæ (de quibus præcipue videtur loqui Joannes) priusquam publice, & verecundia deposita, Ecclesiam deserant, solent aut vitiis hæreticorum maxime propriis intra Ecclesiam se tradere, præsertim superbiæ, & arrogantiæ, vel etiam occulte errores seminare. De quibus ait Cyprianus libr. de Unit. Ecclesiæ: *Gratulandum est, cum tales de Ecclesia separantur, ne columbas, ne oves Christi sæva sua, & venenata contagione prædentur.* Isti ergo quando a nobis exeunt, utique publice & aperte, jam prius occulte non erant ex nobis, vel quoad fidem, vel saltem quoad similitudinem bonorum morum, quibus fides conservatur. Et hanc expositionem tradit etiam Augustin. tractat. 3. in 1. epist. Joann. & illam videtur loquutus Flavianus, & favet etiam Hieronymus in capit. quinto Jeremiæ libr. 1. in fine, dicens: *Proiicere Dominum hæreticos de Ecclesia, ut foris colant, quod prius intus venerabantur.*

3. & vera expositio.

18 Dicet aliquis, licet hoc regulariter ita contingat, ut Catholici non subito deserant Ecclesiam publice, vel contra illam pugnare incipiant, nihilominus non esse id tam certum, & infallibile, ut ob eam solam causam Joannes dicere potuerit: *Sed non erant ex nobis*, quia non potuit simpliciter affirmare, nisi quod infallibile omnino est. Multoque minus poterat ob eam solam rationem dicere: *Si enim fuissent ex nobis, permansissent utique nobiscum.* Quia hoc etiam non est infallibile, cum interdum possit aliquis usque ad hodiernam diem esse catholicus, & cras hæreticus fieri, & se hæreticum ostendere. Respondeo primo ad utramque partem, interdum loqui Scripturam modo humano, simpliciter affirmando, quod ordinarie, & frequentissime evenit, neque id esse contra infallibilem Scripturæ veritatem, quia illæmet locutiones juxta communem verborum significationem, & intelligentiam, implicite includunt illam moderationem, seu limitationem, scilicet secundum communem cursum rerum, seu causarum, aut similem.

Obiectio bimembris.

Solvitur 1. quoad utramque partem promiscue.

19 Deinde dico ad priorem partem, licet non sit absolute necessarium, ut externa mutatio occulta in homine hæretico præcedat, antequam manifeste ab Ecclesia discedat, nihilominus esse necessarium, ut saltem mente prius deliberet, & voluntarie fidem interius neget. Qui enim fieri potest, ut is, qui antea catholicus erat, & firmiter credebat, postea exterius ab Ecclesia recedat, nisi prius animo pertinaci, & deliberato fidem interius abneget? Hac ergo ratione omnino infallibile est, ut qui aperte a nobis exeunt, jam antea non essent ex nobis occulta, saltem inferiori perfidia, sive illa diuturno, sive brevi tempore præcesserit: nam ad veritatem illius locutionis quodcunque brevissimum tempus sufficit. Unde ad alteram partem respondetur facile, merito dixisse Joannem, quod si essent ex nobis permansissent nobiscum, quia si mente essent firmi, adhærentes Christo, non fierent antichristi, hæreses contra illum seminando, aut sequendo. Atque hanc responsionem attigit Vega dicto lib. 12.cap. 8. & illam Augustino tribuit dicto tractat. tertio. Sed videtur potius ampliatio, & declaratio eorum, quæ Augustinus in illo loco nos docuit. Magis videtur mihi insinuasse hanc expositionem Tertull. dicto lib de Præscript. cap. 36. in fine, ubi post explicatam Apostolicam traditionem, subjungit: *Hæc est institutio, non dico jam, quæ futuras hæreses prænuntiabat, sed de qua hæreses prodierunt, sed non fuerunt ex illa, ex quo facta sunt adversus illam.* Fiunt autem hæreses mentis protervia, & præcipitatione, & ex quo sic ab aliquo fiunt, & concipiuntur, ille vere, & in re desinit esse ex Apostolica Ecclesia, ex qua postea manifeste prodit. Et ita etiam solvitur optime objectio, quia Joannes ibi non asserit, eum, qui exit ab Ecclesia, nunquam fuisse ex illa, sed prius se ab illa separasse vel moribus pravis, vel etiam occulta, seu mentali perfidia, quam hostis manifestus ejus esse incipiat.

Secundo quoad priorem partem.

Deinde quoad secundam.

CA-

CAPUT III.

Utrum gratia, & virtutes, ac dona quæ illam comitantur, per quodlibet peccatum mortale, & per solum illud amittantur?

De actuali, non de originali peccato, est q. & quomodo hoc gratiæ opponatur.

1 HÆC quæstio ex doctrina data in l.7. de oppositione inter peccatum mortale, & gratiam satis expedita est, majorque illius consideratio ad tractatum de peccatis pertinet: tamen ut modum corruptionis gratiæ declarare possimus, necessarium est, catholicam doctrinam supponere, & breviter confirmare. Igitur de originali peccato, etiam hæretici, qui illud admittunt (omissis Pelagianis, qui illud negarunt) fatentur excludere formaliter sanctificantem gratiam, sed illud quatenus originale est, non excludit a persona sanctificantem gratiam, quam in se iam haberet; sed privat illa, quam habitura esset, si eam in primo parente non perdidisset: quatenus vero illud peccatum fuit in sua origine, id est, in Adamo, in illo fuit actuale, & mortale, de quo & de aliis peccatis, vel illius, vel aliorum hominum eadem est ratio. Hic autem agimus de illis peccatis, quæ gratiam in persona præexistentem excludunt, & ideo de actualibus peccatis, non de originali tractamus.

Peccatum dividitur in peccatum grave, & leve seu mortale, & veniale.

2 Præmittenda deinde est distinctio peccati in grave, & amicitiæ Dei contrarium, & leve, atque non ita contrarium Deo. Quibus verbis libentius nunc utor, quam nominibus peccati mortalis, & venialis, quamvis apud Catholicos res eadem per illa significetur, quia hæretici eludunt nomina peccati mortalis, & venialis, admittendo distinctionem, & postea interpretando illas voces ex solo effectu, quem habent, vel non habent peccata ex indulgentia, vel non imputatione Dei, & non ex propria ratione, & gravitate ipsorum peccatorum. Ad evitandam ergo hanc æquivocationem, peccatum mortale nunc grave vocamus, veniale autem leve. Et juxta hoc possumus illa describere, quia grave, seu mortale peccatum est illud, quod a Deo, ut ab ultimo fine hominum avertit: & ad creaturam, ut ad ultimum finem, illum convertit, e contrario autem leve, seu veniale est, quod divertit (ut ita dicam) hominem aliquo modo a Deo, quia per illud non tendit in ipsum, ut in ultimum finem, licet ab illo personam sic peccantem non avertat, quia per tale peccatum suum finem ultimum in aliqua creatura non constituit. Quæ descriptiones ad voces explicandas nunc sufficiunt, res enim ipsa pro hujus loci opportunitate ex dicendis declarabitur.

Quæruntur duo.

3 Duo ergo videnda sunt, quæ in titulo tanguntur unum est, an omne peccatum mortale gratiam excludat ab omni subjecto, in quo inventum fuerit? Aliud, an solum illud talem habeat effectum? In utroque autem puncto ab hæreticis erratum est in re ipsa, licet verbis peccati mortalis, & venialis utantur. Ex antiquis ergo hæreticis Jovinian. (ut ex Hieronymo lib. 2. contra ipsum, præsertim a medio, & Augustino hæref. 82. constat) cum dixit omnia peccata esse paria necesse est, ut vel nulla, vel omnia peccata gratiam excludere senserit: nam si quædam excluderent gratiam, & non alia, magna esset inter illa differentia. Et hinc consequenter dicere compulsus fuit, hominem justum nihil omnino peccare, quia quodcunque peccatum committeret, gratiam perderet. Item Pelagius, qui dixit, neminem, qui peccat quodcunque peccatum, esse vere justum, vel (quod idem est) justum nullum omnino habere peccatum (ut de illo refert Augustinus hæref.88.) necesse est, ut dixerit, gratiam non per sola peccata mortalia, sed etiam per venialia excludi, vel potius nulla esse peccata venialia, quia omnia tollunt iustitiam. Et ideo merito dixit Hier. ep. ad Cthesiphon. Pelagium a Joviniano suum errorem quoad hanc partem hausisse.

Duo errores Primus Joviniani.

Secundus Wicleph.

4 Wiclephus etiam de omnibus peccatis indifferenter dixit, posse esse simul cum gratia in aliquibus hominibus, scilicet in prædestinatis, & non posse esse cum illa in reprobis. Unde necesse est, ut senserit, vel nullum peccatum ex se gratiam excludere, sed Deum id facere, quando vult, & in quibus vult, vel e contrario, ut intellexerit omnia peccata de se repugnare gratiæ, licet in aliquibus personis Deus pro sua voluntate talem effectum impediat. Et hic posterior sensus videtur potius ab illo intentus, quantum ex Waldense tom.2. capit. 54. & sequentibus colligere licet. Ita enim vocabat omnia peccata reproborum mortalia, quia omnia mortem æternam in reprobis de facto inducunt. Unde etiam sunt de se sufficientia ad illam inducendam, quia licet Deus cum illis hominibus sit severus iudex, non tamen iniquus, & ideo si de facto illos punit privatione gratiæ suæ propter omnia peccata, omnia sunt de se digna tali privatione. E contrario peccata prædestinatorum vocabat venialia, quia licet de se sint inductiva ejusdem mortis spiritualis, de facto illam non inducunt, quod Deus sine injustitia facere potuit, misericordia sua utendo.

5 Denique hæretici hujus temporis alia quidem via, & in specie dogmata contraria asserentes, in easdem inciderunt. Ajunt enim, per nullum peccatum amitti gratiam, & amicitiam, nisi per infidelitatem, & nihilominus asserunt, omnia peccata de se esse mortalia, id est, mortem animæ afferentia. Unde fit, ut omnia de se habeant gratiam excludere, quia mors animæ in privatione gratiæ posita est. Ex quo ulterius necesse est, ut dicant, omnia peccata, quæ nos venialia esse credimus, de se gratiam excludere, quia omnia dicunt esse mortalia. Hæc autem ita conciliant, nam infidelitatis peccatum dicunt excludere gratiam, quia *sine fide impossibile est placere Deo*, & ideo tale peccatum & secundum se, & secundum divinam legem, & imputationem esse mortale, reliqua autem peccata licet de se mortalia sint, propter fidem non imputari, & ita fieri venialia, nam simul, ac fiunt, veniam habent paratam, & quasi anticipatam, quia non imputantur. Hæc fuit sententia Lutheri lib. de Captivit. Babylon. c. de Baptism. quam Calvin. contra Concilium Trident. sess.6. canon. 27. & aliis locis, & alii Novatores sequuntur, ut late refert Bellarmin. libr. de Amission. gratiæ cap. 4. Fundamenta istorum magna ex parte in superiori capite eversa sunt, & specialiter contra non imputationem, ratione fidei, quam novi hæretici fingunt, in libr. 7, & 8. diximus, de inæqualitate autem peccatorum, & propria distinctione peccati mortalis, & venialis in propria materia tractandum est, & aliquid in sequentibus capitibus attingemus, & ideo contra hos errores catholica veritas quoad duo puncta proposita, & huic loco necessaria breviter stabilienda est.

Novatorum error.

6 Dico ergo primo. Quodlibet peccatum mortale, id est, ita grave, ut ex se hominem a Deo ut ultimo fine avertat, excludit gratiam a quocunque homine, qui toto tempore, priusquam tale peccatum committeret, vel (ut ajunt) immediate ante instans, in quo peccat, erat iustus, sive ille homo sit prædestinatus, sive non sit, & sive sit baptizatus baptismo aquæ, sive tantum flaminis. Hæc assertio est de fide, tradit illam Concilium Tridentin. sess.6. cap. 15. dicens: *Adversus quorumdam hominum callida ingenia, &c. asserendum est, non modo infidelitate per quam ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.* Idemque definit canon. 27. & ad probandam veritatem hanc inducit primo illud 1. Corinth. 6. *Nescitis, quia iniqui regnum Dei non possidebunt? nolite errare, neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neq; molles, neq; masculorum concubitores, neq; maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Unde optime colligit Concilium, quod nec gratiam Dei habebunt, dum talia committunt, tum quia habentes gratiam regnum Dei possidebunt, tum maxime, quia sententia Pauli non absolute, sed secundum præsentem iustitiam intelligenda est, vel (quod perinde est) de iis, qui in tali statu moriuntur. Multi enim, qui sunt aliquo tempore iniqui, regnum Dei possidebunt, quia priusquam moriantur, desinent esse iniqui, & iusti-

Conclusio 1. de fide.

Traditur a Conc. Trid.

Probatur 1.

fica-

ficabuntur. Tamen secundum illum iniquitatis statum, si in eo decederent, regnum Dei non possiderent, ergo secundum eundem statum non possunt gratiam retinere, quia si gratiam haberent, etiam in eo statu decedentes regnum Dei obtinerent saltem per ignem, quia gratia est fons saliens in vitam æternam, ad quam gratia dat jus, quod amittere non potest, qui in eadem gratia decesserit, ut præcedenti capite dicebamus. Et simili modo eandem veritatem confirmant omnia, quibus necessitatem operum ad salutem, & gratiæ conservationem supra probavimus. Nam necessitas præcisa talium operum ad gratiæ conservationem est, ut gravia peccata gratiæ contraria evitentur, ut ibidem diximus; ergo e converso per omnia talia peccata gratia amittitur. Idem probant omnia, quibus in l. 7. ostendimus, gratiam ex natura sua omne peccatum mortale excludere, nam contrariorum eadem est ratio: si ergo superveniens gratia contraria est peccato præexistenti in homine, & ideo illud excludit, etiam peccatum mortale superveniens gratiam in tali homine præexistentem excludet.

Probatur 2.

Probatur 3.

7 Quod autem ad hanc gratiæ exclusionem unum ex his peccatis sufficiat, testatur Deus per Ezechiel. c. 18. dicens: *Si averterit se justus a justitia sua, & fecerit iniquitatem, secundum omnes abominationes, quas operari solet impius, numquid vivet?* Ubi non dicit, qui fecerit iniquitates, nec dicit, qui fecerit omnes abominationes, sed dicit, qui fecerit iniquitatem secundum omnes abominationes, id est, quacunque ex talibus abominationibus, vocat autem abominationes peccata mortalia, nam per quodlibet homo simpliciter a justitia sua se avertit, quia a Deo ultimo fine suo prorsus recedit. Et c. 33. *Justitia* (inquit) *justi non liberabit eum, in quacumque die peccaverit*; & infra: *Justus non poterit vivere in justitia sua, in quacumque die peccaverit.* Et ibidem fit æquiparatio quædam inter conversionem peccatoris, & aversionem justi, quia sicut una conversio peccatoris sufficit, ut peccata omnia excludantur, ita una aversio justi sufficit, ad amittendam justitiam, etiam si multis justitiæ actibus radicata esse videatur. Et hoc ipsum convincunt verba 1. Joan. 3. juxta sensum genuinum, magisque receptum superiori capite tractatum: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Quod de peccato mortali, & cum compositione intelligitur, quia non potest semen Dei, quod est gratia, in eo manere, qui tale peccatum committit, ergo per omne tale peccatum expellitur. Et in eodem sensu dicitur ibidem: *Omnis, qui in eo manet, non peccat:* utique mortaliter, & ideo subdit: *Et omnis, qui peccat, non vidit eum &c.* Et clarius infra: *Qui facit peccatum, ex diabolo est.* Tandem idem voluit Jacobus c. 1. dicens: *Peccatum cum consummatum fuerit, generat mortem:* utique animæ, & ita excludit vitam, & generationem gratiæ. Et hac ratione in c. 2. cum dixisset: *Si personas accipitis peccatum operamini, redarguti a lege, quasi transgressores*, subdit: *Quicumque autem totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Non quidem quia omnia præcepta vere transgressus est, sed quia unum peccatum sufficit, ut hominem a divina amicitia, ejusque gratia excludat, & quia divina charitas offenditur, quæ virtute omnia præcepta continet. Neque in re tam clara oportet plura testimonia vel Scripturæ, vel Conciliorum, vel Patrum multiplicare.

Probatur 4. ex Scriptura.

Probatur ultimo ratione.

8 Ratio etiam ex professo infra explicabitur, declarando modum, quo peccatum mortale gratiam excludit: nam ratio sufficiens est, quia omne peccatum mortale avertit hominem a Deo, ut ab ultimo fine, nam qui mortaliter peccat, graviter offendit Deum, & illi præfert creaturam, utique eam supra illum diligendo, quandoquidem contra illius voluntatem illam diligit, sed gratia media charitate convertit hominem ad Deum, tanquam ultimum finem, ergo tale peccatum est forma, vel dispositio contraria charitati, ac subinde illam expellit, & consequenter etiam gratiam. Et hoc optime confirmat æquiparatio dicta in Daniele facta. Nam contritio ideo expellit peccatum, quia convertit animam in Deum, a quo peccatum hominem avertit, ergo etiam peccatum illud, quod voluntatem hominis a Deo prorsus avertit, expellet gratiam, quæ hominem ad Deum convertebat. Potest præterea id declarari ex ratione amicitiæ, nam gratia ex se constituit hominem Deo charum, & amicum, peccatum autem reddit illum Deo odibilem, & invisum, ergo tale peccatum natura sua gratiæ repugnat, ac proinde illam excludit. Denique idem ostendi potest ex ratione mali meriti, nam quodlibet peccatum mortale meretur pœnam æternam propter infinitam offensionem Dei, tale ergo peccatum constituit hominem æterna pœna dignum, & consequenter dignum privatione vitæ æternæ, ergo expellit gratiam, quæ formaliter facit hominem dignum, & acceptum ad vitam æternam, ut in l. 7. explicatum est.

Concl. 2.

9 Dico secundo. Omne peccatum mortale cum gratia excludit charitatem, & alia Spiritus Sancti dona, ac virtutes morales per se infusas. Omitto nunc fidem, & spem, quia de illis dicere in particulari necesse est. Et quoad charitatem conclusio est æque certa, ac de gratia sanctificante. Imo quo certius est, dari habitum charitatis infusæ, quam habitum gratiæ a charitate distinctum, ita certius est expelli charitatem, quam gratiam: nam si gratia nulla est in essentia animæ, nihilominus expelletur charitas per omne peccatum mortale. Vel si ipsamet charitas sub alia ratione gratia esse dicatur, non potest expelli sub ratione gratiæ, quin expellatur sub ratione charitatis, quia non formalitas aliqua, sed res ipsa, & qualitas ipsa expellitur, vel certe etiam si sint qualitates distinctæ, sunt ita inter se connexæ, ut nunquam separentur, tum quia unum vinculum amicitiæ inter Deum, & hominem constituunt; tum etiam quia gratia comparatur ad charitatem, ut essentia ad propriam passionem, & charitas ad gratiam, ut necessaria dispositio ad introductionem, & conservationem talis formæ. Præterea colligitur hoc aperte ex Concilio Trident. sess. 6. c. 7. ubi in primis ait: *Justificationem fieri, dum sanctissimæ passionis Christi merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhæret*; unde colligimus, eum, qui justificatus non est, non posse habere charitatem, nam si illam haberet, non oporteret illam recipere, ut justificaretur, ergo sicut per quodlibet peccatum mortale fit homo injustus, ita etiam charitatem amittit. Et e converso omnis, qui habet charitatem justus est, nam charitas dividit inter filios Dei, & perditionis, ut dixit Augustinus 15. de Trinit. cap. 18. Imo mensura perfectionis justitiæ est perfectio charitatis, juxta regulam Augustini lib. de Natura, & grat. cap. 70. ergo cum peccatum expellat iustitiam, necessario expellit charitatem. Denique charitas si ad fidem accedat, constituit vivum Christi membrum, iuxta doctrinam Concilii eodem loco ex Paulo ad Galat. 5. dicente. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Et idem colligitur aperte ex 1. ad Corinth. 13. ubi cum dicit, sine charitate nihil sufficere, aperte sentit omnia sufficere, si illa adsit, ergo non potest esse simul cum peccato, quod mortem animæ affert, ergo expellitur per omne peccatum mortale, propter quod fides etiam peccatoris mortua dicitur a Jacobo capit. 2. Ratio denique est, quam tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 24. art. 12. quia omne peccatum mortale avertit hominem a Deo, & ita est contrarium charitati ejus, ac proinde illam expellit. Quam rationem testimoniis Scripturæ, & Augustini optime confirmant.

Ostenditur quoad primam partem.

10 Quoad alteram vero partem de expulsione donorum, & virtutum moralium per se infusarum, est minus certa conclusio. Primo quia non est certum hæc infundi, si autem non infunduntur, non possunt expelli. Secundo quia licet supponantur infundi, non habemus certa testimonia, vel principia fidei, unde cum certitudine probetur, omnes hos habitus expelli per peccatum, aut non posse a gratia, & charitate separatos conservari. Maxime cum probabile sit, actus ejusdem speciei, & rationis

Ostenditur quoad secundam partem.

tionis cum his, qui ab his donis, vel virtutibus eliciuntur, posse esse in homine peccatore, ut supra libr. 2. tactum est. Nihilominus tamen illa pars est sumpta ex doctrina Div. Thomæ 1.2.quæst.63.art.2. ad 2. & quæst.65.art.2. & 3. & quæst.68.art.5.quem cæteri fere sequuntur, qui hæc dona speciales habitus esse sentiunt, & longe probabilior, ac vera. Et ratio generalis est, quia ista dona, & virtutes sunt veluti proprietates consequentes gratiam, unde sicut concomitanter cum illa infunduntur, ita quoties illa amittitur, amittuntur, & quasi per naturalem sequelam cum illa recedunt. Specialiter vero de donis Spiritus Sancti potest hoc suaderi ex modo loquendi Scripturæ, & Patrum: nam modum operandi istorum donorum per peculiarem motionem, & instinctum extraordinarium Spiritus Sancti solis justis, in quibus Spiritus Sanctus per gratiam habitat, attribuunt. Quia modus ille operandi adeo est perfectus, ut communi, & ordinaria lege solis justis concedatur. At vero illa dona infunduntur, ut constituant hominem facile, & connaturaliter mobilem a Spiritu Sancto, ergo amissa iustitia, non est, cur maneant in peccatore, qui secundum illum statum ad talem motionem, & operandi modum omnino est ineptus, & indignus. Nam si fortasse ita movetur, illud est extraordinarium, & præter regulam, ideoque propter similes extraordinarios actus non relinquitur habitus. De aliis autem virtutibus etiam possunt dari sufficientes congruentiæ, licet non ita efficaces, quia modus operandi talium virtutum magis ordinarius, & quasi regularis est. Nihilominus ratio facta optima est, quia hæ virtutes non infunduntur quasi per se propter meritum, vel dispositionem suorum actuum, sed solum ut comitantes gratiam, & alioqui homo peccando fit illis indignus, imo meretur de toto rigore justitiæ illis privari, ergo non est, cur in eo conserventur, ergo non est id asserendum, cum nullum sit auctoritatis fundamentum. Item qui peccatum mortale committit, imprudentissime facit, ergo ratione talis actualis imprudentiæ indignus est infusa prudentia, ergo merito privatur illa, quia virtus infusa per unum actum contrarium tollitur, ut Div. Thomas, 2.2.quæst.24.art.12.recte docet. At vero ablata prudentia, aliæ virtutes morales non subsistunt, quia est illarum regula, ergo amittuntur omnes.

Virtutes morales infusæ amittuntur per mortale.

11 Denique virtutes morales infusæ licet sua propria objecta proxima habeant, tamen natura sua tendunt in finem supernaturalem, unde postulant quasi connaturaliter subjectum bene ordinatum, & relatum ad illum finem, homo autem, qui mortaliter peccat, ab illo fine avertitur, ergo eo ipso illas amittit, nam ad illas est indispositus. Dices, hac ratione probaretur, peccatorem esse omnino incapacem talium virtutum, ita ut nec de absoluta Dei potentia illas possit recipere, quia qui finem non intendit, non est capax mediorum, quibus in illum tenditur. Propter quod argumentum aliqui tam certum putant, amitti has virtutes amissa charitate, ut credant omnino repugnare etiam de absoluta Dei potentia sine illa conservari. Sed id verisimile non est. Primo quia habitus virtutum infusarum non habent dependentiam essentialem ab habitu gratiæ, vel charitatis quia nec manant effective ab illis, ut est longe probabilius, & licet manarent, illa esset tantum dependentia effectiva, quam Deus facile supplere posset. Neque etiam inter illos habitus cogitari potest dependentia formalis, vel alia similis, quæ essentialis judicetur, ablata autem essentiali dependentia, Deus potest res, quæ ab altera distinguuntur realiter, sine illa conservare, ergo & has virtutes sine charitate, cum ab illa realiter distinguantur. Secundo quia licet isti habitus tendant in Deum ut ultimum finem supernaturalem, nihilominus habent propria objecta propter se proxime amabilia, propter quæ possunt suos actus elicere, etiam si operans illos non referat in Deum finem supernaturalem, ergo possunt conservari in potentia, & illam constituere potentem intrinsece ad suos actus efficiendos, etiam si ipsa non sit convenienter affecta in ordine ad ultimum finem. Propter quam rationem dixi in superioribus, posse peccatorem elicere cum auxilio Dei aliquos ex his actibus, ergo eadem ratione posset recipere habitus bene disponentes, & inclinantes ad similes actus. Tertio quia etiam actus fidei, & spei ordinari debent ad Deum ut ultimum finem supernaturalem propter se diligendum, & consequenter etiam habitus illarum virtutum natura sua tendunt in illum finem, & nihilominus manent sine charitate, ergo eodem modo posset Deus conservare virtutes morales in peccatore, si vellet. Sufficit ergo si dicamus, secundum ordinem his virtutibus connaturalem, eas dependere a charitate tanquam a fundamento, & radice, vel tanquam a principali subiecti dispositione & quasi forma, & ideo secundum debitum providentiæ modum non conservari in subiecto privato propria, & intrinseca inclinatione ad supernaturalem finem, quæ est charitas, ac propterea charitate amissa illas etiam deperdi.

12 Dico tertio. Per solum peccatum mortale gratia semel habita amitti potest. Conclusio est certa de fide, quæ in hunc modum probatur. Nam per illam excludimus primo quicquid peccatum non est. Et quoad hanc partem est certa de fide ex illo testimonio Pauli: *sine pœnitentia sunt dona Dei*. Roman. 11. Quorum verborum sensus planus, & certus est, Deum ex parte sua non auferre dona, quæ absolute promisit, vel donavit, nisi homo mutetur, & illa a se abiiciat. Nihil autem est, per quod homo gratiam a se abiiciat, nisi peccatum, & ideo gratia ex parte Dei auferri non potest, sed immutabilis est, nisi homo per peccatum mutetur. Et si attente consideretur totus illius capitis discursus, totus videtur in hoc principio fundatus. Nam inde consolatur Judaicum populum, ut non desperet, quia Deus certissime implebit promissiones suas in ipsis, si per eos non steterit, & in multis faciet, ut non resistant, quos efficaciter vocare decrevit, cuius decreti eum pœnitere non potest, & ex eodem præmonet Gentiles, ne in superbiam efferantur, dicens: *Tu autem fide stas, noli altum sapere, sed time*: quasi dicat: Vide ne tu muteris, nam ex parte Dei non abiicieris. Unde subiungit: *Vide ergo bonitatem, & severitatem Dei, in eos quidem, qui ceciderunt, severitatem, in te autem bonitatem Dei, si permanseris in bonitate, alioquin, & tu excideris*. Nihil ergo, nisi peccatum, per quod fit, ut homo in bonitate non permaneat, potest hominem a Dei gratia separare. Atque ita hunc locum exposuerunt ibi Chrys. Theodor. Theophylactus, Anselm. D. Th. Caietanus, & non repugnat Augustinus epist.59.q.6. Nam licet de gratia vocationis, & electionis prædestinatorum dicta verba explicet, quia illa sunt absolute, & simpliciter sine pœnitentia, nihilominus verum etiam est, & ad illud consequens, omnium iustificatorum donum sine pœnitentia esse ex parte Dei, nisi homo ipse mutetur. Et hinc sumpsit idem Aug. aliam celebrem sententiam suam, quod Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso: quam habet lib. de Natur. & grat. ca. 26. Eamque maxime de iustificatis probavit Concil. Trid. sess.6.c.11. & maxime verum habet de desertione Dei quoad donum gratiæ, licet etiam sit verissima quoad sufficientia gratiæ auxilia, ut in c.13. idem Concilium clarius docet, & in lib.4. late tractavimus. Ex quibus etiam facilis est ratio hujus partis, quia gratia de se non habet, unde amittatur, vel esse definat, neque aliquid est illi contrarium, nisi peccatum, ergo cum ex solo Dei arbitrio non auferatur, non est, unde amitti possit, non interveniente peccato.

Concl. 1. de Fide.

Suadetur.

13 Secundo per illam particulam, *solum*, excluditur peccatum originale, & sequitur etiam evidenter ex principiis fidei. Quia ut iam notavi, licet illud etiam consistat in privatione gratiæ, tamen per illud nunquam excluditur gratia habita, sed quæ habenda esset, si homo in Adamo non peccasset. Postquam enim semel peccatum illud per gratiam remissum fuerit, non potest peccatum illud iterari, quia non potest homo iterum ex Adamo nasci, ideoque nunquam potest gratia semel habita per originale peccatum amitti, neque in hoc puncto est difficultas.

Posteri Adami gratiam habitam per originale nõ amittunt.

14 Ter-

Per venialia non deperditur gratia. Ostenditur ex Concil.

14 Tertio excluduntur per illam particulam *peccata levia, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur* (ut dixit Concil.Trident. dicto cap.11.) Quæ pars est principaliter intenta in hac assertione, & tradita a Concilio in eodem loco dicente: *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti, & justi in levia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi.* Ergo talia peccata non excludunt justitiam. Idemque tradiderunt Concil. Milevit. cap.6.7. & 8. & African. cap.81.82. & 83. quatenus definiunt, justos habere posse aliqua peccata, ratione quorum vere dicant: *Dimitte nobis debita nostra.* Matth.6. *Et si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus* 1.Joan.1. *Et in multis offendimus omnes.* Jacob. 3. & similia, quæ in lib.9. allegavimus, ostendendo, neminem justum posse in hac vita sine speciali privilegio omnia peccata vitare, quod necessarium est de venialibus intelligi, quia justi perseverando in justitia longo tempore, omnia mortalia evitant, licet non omnia venialia; ergo talia peccata gratiam non excludunt, nam si illam excluderent, jam non essent in justis.

15 Unde longe aliter possent justi peccare mortaliter, quam venialiter, nam primum possunt tantum in sensu diviso respectu gratiæ, quia possunt quidem sic peccare, tamen si ita peccent, desinunt esse justi, sicut calidum potest esse frigidum. At vero secundum, id est, peccare venialiter, possunt etiam in sensu composito, sicut aqua potest esse calida permanens aqua, licet non omnino in sua puritate existens: ita enim justus permanet justus, etiam dum venialiter peccat, licet non habeat justitiam sine aliqua macula, vel ruga. Et in hoc sensu dixit Sapiens Proverb. 24. *Septies in die cadit justus.* Scio Hieronymum Epistol.16. ad Rusticum de gravi lapsu hunc locum intellexisse, dicens: *Sed justi vocabulum non amittit, qui per pœnitentiam semper resurgit.* Nihilominus de levibus culpis, ac proinde de justo manente justo communius intelligitur, estque contextui magis consentaneum. Dixerat enim Sapiens: *Ne insidieris, & quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus*, & subdit, *septies enim cadit*, ubi particula *enim*, notat connexionem, & causam prioris sententiæ: unde sensus est, non invenies in justo impietatem, quia licet septies in die cadat, sunt offensiones leves, a quibus per justitiam suam facile resurgit. Unde Augustinus lib.11.de Trinit.cap.31.ita exponit: *Quotiescumque ceciderit justus, non peribit;* quod non esset verum, si de casu, quo justitia amittitur, sermo esset, & ideo addit: *Quod non de iniquitatibus* (id est, peccatis mortalibus) *sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit.* Quod ita accipiendum judico, ut sub his tribulationibus etiam occasiones venialiter peccandi comprehendantur; tum quia plus justum humiliant, quam tribulationes externæ; tum etiam, quia condistinguit ibi Sapiens casus justorum ab impietate, ergo & a casu impii corruentis in malum; ergo loquitur de casu aliquo, qui licet sit culpa, non tamen est impietas, seu peccatum grave, per quod cadens corruit in malum. Et ita exposuit ibi Gloss.Ordinar.& Beda Jacob.3.& D.Thomas quæst.7. de Malo art.2.ad 13.

2. Ex communi Patrum consensu.

16 Atque hæc est etiam communis doctrina Patrum, præsertim Augustin.qui lib.2.contra 2.Epistol. Pelagian. cap. 13. in hoc sensu distinguit crimen a peccato, quod sine crimine possunt esse justi, quamvis non sine peccato. Et lib.3.cap.3.ait, non omnia peccata facere hominem filium diaboli, & libr. de Natur. & grat. cap. 36. solam Virginem Beatissimam inter sanctos puros homines dicit, caruisse his peccatis, & in cap.38.explicat optime, quæ, & qualia sint ista peccata, quæ gratiam non excludunt. Primo exemplis dicens de Abel. *Licet merito justus appellatus sit, peccasse venialiter, si paulo immoderatius aliquando risit, vel animi remissione jocatus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel plusculo cibo crudior fuit, &c.* & infra de justis concludit: *Qui vitiosæ affectionis appetitum magna ex parte frænarunt, ut non obedirent desideriis ejus, justi appellari meruerunt: verum quia in levissimis, & aliquando incautis obrepit peccatum, & justi fuerunt, & sine peccato non fuerunt.* Hieronymus etiam in lib.2.& 3. contra Pelagian. sæpe docet esse in justis aliqua peccata, quæ justitiam non excludunt, & lib. 2. contra Julian. non longe a fine: *Sunt* (inquit) *peccata levia, sunt gravia. Aliud est decem millia talenta debere, aliud quadrantem. Et de otioso quidem verbo, & de adulterio rei tenebimur, sed non est idem suffundi, & torqueri, erubescere, ac longo tempore cruciari.* Et in Epist.14.ad Celant.minima etiam peccata cavenda esse dicit, quia qui minima contemnit, paulatim decidet: unde supponit in talibus peccatis gravem casum a divina gratia per se non inveniri. Denique Patres omnes quos libr.9. adduximus, ut probaremus, justos non vivere sine peccato, huic veritati attestantur: nam illa peccata, quæ salva justitia in justis inveniuntur, levia, seu venialia vocantur.

17 Ratio autem hujus veritatis ex natura peccati venialis sumenda est. Nam peccatum, quod gratiam excludit, non id facit ex sola Dei voluntate, sed quia natura sua habet malitiam, & gravitatem contrariam divinæ amicitiæ, ut capite sequenti dicemus. At vero in peccatis levibus non est hæc malitia contraria divinæ amicitiæ; ergo per illa, vel ratione illorum non amittitur gratia. Minor probatur; tum quia per veniale peccatum non constituit homo finem ultimum in creatura; ergo neque avertitur a Deo, ut ultimo fine. Consequentia clara est, & antecedens probatur, quia homo cum venialiter peccat, aut non perfecte deliberat prout necessarium est ad constituendum sibi ultimum finem, vel materia peccati est adeo levis, ut moraliter non figat totum cor suum, & amorem in illa, divino amori illam formaliter, vel virtualiter præferendo: nemo enim censetur moraliter loquendo, rem levem, & parvi momenti ita diligere, nec Deus existimari potest cum tanto rigore illam prohibere. Unde confirmari hoc potest, nam secundum rectam rationem leves offensiones, vel potius leves negligentiæ in obsequio amici, vel Principis non dissolvunt amicitiam, nec gratiam Principis tollunt; ergo idem censendum est de levibus peccatis erga Deum. Sed de hac re latius in materia de Peccatis, ubi etiam solvendæ sunt objectiones, quæ ex parte divinæ excellentiæ, quæ quolibet peccato offenditur, sumi solent: inde enim solum concluditur, etiam veniale peccatum esse altioris ordinis, quam sint omnia mala pœnæ, vel offensiones humanæ, ut tales sunt, nihilominus tamen in illo ordine sunt leves, & tantum secundum quid, & ideo gratiam Dei non auferunt. Aliæ vero objectiones, quæ ex perfectione, & puritate justitiæ ab hæreticis fiunt, dissolutæ sunt in libro nono tractando de necessitate peccandi justorum in hac vita, & solvuntur sigillatim ab Augustino in lib. de Perfect. justit. & libro secundo de Peccator. merit. & remiss. & Hieronymo Dialog. secundo contra Pelagian. & videri etiam potest Bellarmin. libr. 1. de Amission. gratiæ cap.6.

3 Ratione

Confirmatio.

Conclus. 4. de venialium collectione.

18 Non omittam autem quarto loco addere, per illam particulam exclusivam, *Solum peccatum mortale*, non excludit tantum singula peccata venialia, sed etiam quamcumque illorum collectionem, sive simul, sive successive multiplicentur. Quod non minus certum existimo, quam præcedentia, si vere in collectione venialium peccatorum persistatur: nam si re vera non sit collectio plurium, & distinctorum venialium, sed sit, vel unum continens materiam, circa quam possent plura venialia committi divisim, & paulatim, vel in discursu temporis per plura venialia tandem perveniatur ad unum, quod fit mortale, ut in furtis facile contingit, tunc amittetur quidem gratia, non tamen per collectionem venialium, sed per illud mortale, quod tandem fit. Sic ergo explicata assertio probatur, quia omnia in præcedenti assertione adducta æque hanc probant, quia mors animæ per solum peccatum mortale inducitur, in illa autem collectione nullum est peccatum mortale, ut supponitur, nec tota collectio venialium æquivalet uni mortali, ut optime docet Divus Thomas 1. 2. quæst. 88. articulo quarto, quia si illa multitudo peccatorum successive

fiat, unum non conjungitur alteri moraliter, ut supponitur, & licet contingat fieri simul, non uniuntur ad unum constituendum, sed mere concomitanter fiunt: ergo non potest ex eis unum mortale coalescere. Item nullum illorum peccatorum continet aversionem a Deo ut ab ultimo fine; ergo nec omnia simul avertunt a Deo; ergo nec possunt gratiam excludere. Denique Concilia, & Sancti cum docent, justos posse levia peccata committere, non perdendo justitiam, non de uno, vel alio peccato, nec de certo numero peccatorum, sed indefinite de multitudine peccatorum loquuntur, imo in illo loco Proverb. 24. *Septies in die cadit justus:* numerus septenarius censetur positus ad significandam universitatem peccatorum, quæcumque illa sint; ergo nullo modo dici potest esse aliquam multitudinem venialium peccatorum, quæ per se gratiam excludat. Secus vero esse poterit per occasionem, quatenus venialia disponunt ad mortale committendum, ut Divus Thomas dicit ad exponendum Augustinum tract. 12. in Joan. & lib. 50. Homiliar. in ultim. Hic autem statim se offert difficultas de remissione gratiæ per venialia peccata, quam in cap. 5. tractabimus.

CAPUT IV.

Utrum peccatum mortale effective gratiam expellat, vel quomodo?

Sermo est de lethali actuali duntaxat

1 IN hoc puncto sermo est de actuali peccato, nam de originali, vel habituali nulla esse potest quæstio, cum tale peccatum nec in actione consistat, nec aliquid positivum sit, sed macula ipsa, vel privatio gratiæ, ut voluntaria ex præterito peccato capitis, vel personæ respective. Tale ergo peccatum formaliter opponitur gratiæ, ut in lib. 8. diximus, aliam vero causalitatem effectivam, sive physicam, sive moralem circa expulsionem gratiæ habere non potest: & ita in hoc nulla est inter Theologos controversia. Est ergo sermo de peccato mortali actuali, de quo etiam omnes Doctores fatentur, tale peccatum mortale expellere gratiam merendo ex rigore justitiæ illa privari: id enim certum est juxta principia fidei. Nam qui peccat mortaliter, meretur in æternum privari visione beata; ergo meretur privari omni jure ad illam; ergo meretur privari gratia, quæ hoc jus intrinsece confert. Et hoc probant omnia capite præcedenti adducta.

1. Opinio peccatum demeritorie gratiã excludere

2 Hoc ergo supposito controversia est, an illo tantum modo, vel etiam alio, vel morali, vel physico peccatum gratiam excludat? In qua re communior Theologorum sententia est, peccatum solum demeritorie gratiam excludere. Ita sentiunt Scholastici similem quæstionem de charitate disputantes, est autem eadem ratio, ut dixi. Atque ita hoc tenet Bonav. in 2. distin. 26. quæst. 2. ad 4. dum ait, peccatum quodammodo expellere gratiam, non quod agat in illam, sed quod ponat impedimentum influentiæ divinæ, & distin. 36. art. 3. quæst. 2. ad penult. dicit, non corrumpi per actionem contrarii agentis, sed propter ineptitudinem subjecti. Et similia repetit in 3. distinct. 31. artic. 1. quæst. 1. ad 2. Ubi idem tenet Richard. artic. 2. quæst. 5. dicit vero hominem corrumpere charitatem, quatenus in sua voluntate efficit dispositionem charitati contrariam. Durandus in 1. distin. 17. quæst. 10. num. 4. æquiparat generationem, & corruptionem, dicens, actus nostros nihil posse ad utramque efficere, nisi meritorie. Idem habet in 3. distinct. 31. quæst. 1. num. 6. quem ibi sequitur Paludan. quæst. 1. art. 1. Item Scot. in 2. distin. 37. quæst. unic. §. *Ex ista solutione*, in fine, & §. *Ex ista respondetur*, circa medium, & in 3. distinct. 23. quæst. unic. ad 3. ubi de fidei corruptione loquitur. Et sequitur ibidem Gabr. quæst. 2. artic. 3. dub. 2. ubi idem de charitate sentit, & in 1. distin. 17. quæst. 4. artic. 3. dub. 3. dicit, gradum charitatis non posse effective corrumpi a creatura, quia putat corruptionem, vel remissionem illam esse quandam annihilationem, quæ ratio a fortiori procedit de toto habitu, sed ratio supponit falsum, ut supra visum est. Idem tenet Almain. tract. 2. Moral. cap. 5. in ultimo dubiolo loquens de corruptione habitus fidei. Ocham. quodlib. 3. quæst. 7. ubi problematice rem disputat. Tenet etiam Major. num. 4. distin. 1. quæst. 1. ad 4. & de gratia loquens, & addendo exclusivam: *Solum demeritorie*. Idem habet de charitate Henric. quodlib. 3. quæst. 23. & ex Thomistis antiquis expresse Conradus 1. 2. quæst. 71. artic. 2. & Paludanus insinuat in 3. distin. 31. quæst. 1. in ultim. verbis. Et in eadem sententia fuit Capreolus, ut infra referam. Et certe Cajetan. 3. part. quæst. 86. art. 2. respectu gratiæ nullam oppositionem invenit in peccato, nisi demeritoriam, quamvis alibi de charitate aliter loquatur, ut jam dicam. Ex modernis vero Medin. 1. 2. quæst. 63. art. 2. circa ad 2. expresse dicit, hominem per peccatum amittere gratiam, non quia peccatum corrumpat gratiam effective, sed demeritorie, & eodem modo ait amittere cæteros habitus infusos, quos perdit peccando. Et eandem sententiam tenet Lorca disput. 40. de Gratia.

3 Fundamentum hujus sententiæ frequentius esse solet, quia gratia a solo Deo creatur, & ita ab ipso tantum potest annihilari, quia agens creatum nihil annihilare potest. Sed hoc fundamentum supponit falsum, nam gratia non creatur, neque annihilatur, ut supra ostensum est, & ita ex hac parte non repugnat illi, quod a creatura effective corrumpatur. Sed abstrahendo a nomine creationis, & annihilationis, instari potest, quia gratia a solo Deo fit, & conservatur, nec potest fieri a creatura secundum virtutem naturalem; ergo nec corrumpi potest a creatura effective, & proprie. Verumtamen etiam ad hanc rationem responderi potest negando consequentiam, quia licet fiat a solo Deo, fit tamen dependenter in suo esse a subjecto, & ex hac parte poterit expelli ab agente creato, si possit in tali subjecto inducere aliquid formaliter, ac physice repugnans gratiæ, vel charitati: Quia si aliquid tale dari potest, actio Dei conservantis gratiam illi non resistet, sed illi cedet (ut sic dicam) quia agit secundum modum rebus connaturalem, & non adhibet conatum, quo inductionem formæ contrariæ impediat, sicut solet naturale agens fortius actionem debilioris impedire. Fundamentum ergo esse debet, quia nullum contrarium agens potest inducere formam ita contrariam gratiæ, vel charitati, quod postea latius expendemus.

Ratio primæ probatæ opinionis.

2. Ratio.

4 Secunda sententia est peccatum non solum demeritorie, sed etiam physice gratiam excludere. Hæc sententia communiter tribuitur D. Thomæ 2. 2. quæst. 24. artic. 10. quia de charitate dicit expelli per peccatum mortale, *effective, & meritorie*. Ubi Cajetanus ita sententiam hanc de charitate defendit, ut contrariam dicat ex quadam consuetudine, & ignorantia esse profectam. Et licet non declaret, se loqui de efficientia propria, & physica, nihilominus in exemplis, quæ adducit, & in verbis, ac modo loquendi satis ostendit ita D. Thomam intellexisse; de gratia vero nihil ibi docet. Unde Soto in 4. distin. 15. quæst. 1. artic. 2. circa §. *Quod si arguas:* ex mente Cajetani dixit, peccatum effective expellere charitatem, quia est actus contrarius illi, gratiam autem corrumpere demeritorie, quia dum peccator a se expellit divinam amicitiam, gratia Dei privari meretur. Quamvis autem in lib. 2. de Natur. & grat. cap. 17. dicat gratiam, & peccatum formaliter, & ex natura rei opponi, & mutuo se excludere, ibi tamen non videtur loqui de actuali peccato, sed de habituali, quod in priori locat, vocat, *esse in peccato*. Eandem opinionem quoad charitatem sequitur Valentia tom. 2. disputat. 3. quæst. 2. punct. 4. & licet de gratia nihil dicat, ex discursu colligitur, idem de illa sentire. Vazquez etiam 1. 2. disput. 91. de corruptione utriusque, gratiæ scilicet, & charitatis, eodem modo sentit. Fundamentum est, quia peccatum formaliter, & ex natura rei opponitur gratiæ, & charitati; ergo qui efficit peccatum, effective expellit gratiam, & charitatem.

2. Opinio, gratiam a peccato expelli non tantum demeritorie sed etiam physice.

Fundamentum hujus opinionis

5 In hoc puncto distinguere in primis oportet de peccato ipso, & de homine efficiente peccatum: sicut enim hæc duo diversa sunt, ita in ratione causandi, vel efficiendi multum differre possunt. Sicut enim in

Distinctione utendum.

in Philosophia, quia calor productus ab igne distinctus est ab igne, aliud est quærere, an calor productus expellat effective frigus, & an ignis, vel calor ejus effective illum expellat. Unde oportet etiam distinguere inter peccatum actuale, & habituale, quatenus ab actuali inducitur, seu relinquitur, quia re vera sunt aliquo modo distincta, & ideo de illis diversa esse potest difficultas. Ulterius etiam oportet distinguere causalitatem formalem ab efficiente, quia non solum diversæ sunt, sed etiam non sunt ita connexæ, ut cui una tribuitur, alia sit tribuenda, imo per se loquendo, & respectu ejusdem, cui una convenit, altera repugnat, cum una intrinseca sit, alia extrinseca. Deinde distinguenda est efficientia in physicam, & moralem, constat enim ex superioribus, & ex principiis Philosophiæ esse distinctas. Unde etiam in præsenti distingui poterunt, quia non est, cur confundantur. Imo addo ulterius, quod licet causa meritoria sit una ex moraliter efficientibus, nihilominus non convertitur, possunt enim esse alii modi efficiendi moraliter præter meritum, ut patet de impetratione, consilio, imperio, & similibus. Addo præterea, sicut in causalitate effectiva, vel ad producendum, vel corrumpendum aliquid, distinguimus physicam efficientiam a morali, ita in causalitate formali, sive constitutiva, sive expulsiva illam duplicem causalitatem intervenire posse, ac distinguendam esse, quia est eadem ratio, & in sequentibus probabitur. Denique addo, non tantum effectus physicos, sed etiam morales esse posse ex natura rei sine extrinseca institutione, vel impositione: sicut enim calor ex natura sua habet physicam actionem calefaciendi, ita consilium ex natura sua habet moralem vim persuadendi, vel inducendi ad opus, & sic de aliis, ut in discursu magis exponemus.

6 Dico ergo primo. Habituale peccatum non potest expellere gratiam effective, sive physice, sive meritorie, aut moraliter, aut quovis alio modo. Ita docet expresse Cajetanus dicta quæst. 24. artic. 12. & cæteri in hoc videntur convenire. Solus Soto ex quodam suo principio philosophico, quo in 4. ubi supra utitur, videri potest aliud sensisse. Sentit enim ille, cum ignis calefacit aquam, calorem ipsum in aqua productum expellere physice, & effective frigus aquæ: *Quia contraria*, inquit, *mutuo se expellunt active*, & exponit, id est, *per se immediate, sicut frigus calorem*. Et hoc modo dicit opponi gratiam, & esse in peccato, seu peccatum habituale. Verumtamen etiam illud principium in Philosophia falsum est, nam calor in aquam ab igne immissus non expellit active frigus, sed formaliter, quod inde potius probatur, quia per se immediate expellit: hoc enim proprie pertinet ad causalitatem formalem, licet in suo genere possit accommodari efficienti, non tamen absolute, & simpliciter illi attribui. Declaro breviter, nam hic effectus privativus, qualis est expulsio formæ oppositæ, a nulla causa positive sit per se primo per positivam causalitatem, sed sit secundario quatenus resultat ex alio effectu positivo, quia nulla causa intendens ad malum operatur, seu causat, & quia causalitas effectiva necessario debet proxime tendere ad terminum positivum. Igitur in illo genere causæ censetur una causa expellere formam, in quo causat effectum incompossibilem formæ, quam expellit, quia accessorium sequitur principale. At vero calor productus in aquam, nihil positive in aqua causat efficiendo, sed tantum formaliter constituit illam calidam, & inde sequitur expulsio frigoris; ergo calor ille expellit frigus formaliter, non effective. Idem ergo est in habituali peccato respectu expulsionis gratiæ, quia illud peccatum nec physice, nec moraliter causat aliquid effective in homine, sed tantum formaliter constituit illum peccatorem, vel deformem, aut maculatum. Item de physica efficientia est hoc evidentius, quia illud peccatum non est aliqua res positiva, vel qualitas, quæ efficere possit aliquid. Quis enim dicat, tenebras expellere lumen effective? peccatum autem habituale, quatenus sub physica ratione concipi potest, solum est privatio inhærentis gratiæ, non habet ergo efficientiam physicam ad expulsionem ejus. Item de merito est res manifesta, quia meritum, vel demeritum proprie sumptum consistit in actu, non in habitu, ut sequenti libr. dicetur. De alia denique morali causalitate effectiva eadem fere ratio est; tum quia omnis moralis efficientia fundatur in aliqua actione morali; tum quia nullum genus talis efficientiæ potest in sola habituali privatione considerari, aut intelligi.

Assertio 1

7 Dico secundo. Actuale peccatum non expellit gratiam effective per propriam, & physicam efficientiam. Hæc assertio in primis non est contra D. Thom. tum quia nunquam addidit illam particulam, *physice*, neque aliquid aliud, unde talis mens ejus colligi possit; tum etiam, quia in art. 12. ejusdem quæstionis longe aliter hanc efficientiam exponit, ut statim declarabo. Deinde Cajetan. Valent. & Vazquez non actui peccati, sed ipsi homini, vel voluntati peccatum operanti, hanc tribuunt efficientiam physicam, non autem ipsi peccato actuali. Unde comparant hominem expellentem a se gratiam per peccatum igni expellenti frigiditatem aquæ mediante calore. Deinde sumitur ex D. Thom. 1. part. quæst. 48. art. 1. ad 4. ubi sic inquit: *Aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album. Et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est privatio quædam, sed secundum, quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliqua forma, & omne, quod desideratur, ut finis, est perfectio aliqua, & ideo, ut Dionysius dicit 4. cap. de Divin. nomin. malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti. Per se autem est infinitum, & præter voluntatem, & intentionem.* Cum ergo peccatum non expellat gratiam, nisi quatenus malum est, aperte sequitur ex doctrina D. Thom. peccatum non expellere gratiam effective secundum propriam efficientiam. Unde 1. 2. q. 83. art. 1. ad 4. eandem doctrinam ad peccatum applicat, & q. 2. de Verit. seu unica de charitate dicit: *Charitas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a necessario.* Ac denique in dicto artic. postquam dixit, peccatum expellere effective charitatem, rationem reddit, *quia mortale peccatum contrariatur charitati*, quæ ratio ad summum probat expulsionem formalem. Et ita vel loquitur late de efficientia, ut ex aliis locis citatum est, vel illam tribuit peccanti, non peccato.

Assertio 2

Tripliciter dicitur aliquid operari.

8 Ratione igitur probatur assertio ex principio posito, quod nulla forma expellit aliam formam oppositam effective per se ipsam, nam illa est expulsio formalis: solum ergo illa forma expellit aliam effective physice, quæ per similem efficientiam inducit aliquam positivam formam formaliter expellentem aliam. Sed hoc non invenitur in actuali peccato mortali, quia vel nullam formam positivam inducit in animam, vel in voluntatem, vel non talem, quæ gratiæ, vel charitati formaliter repugnet. Si enim actuale peccatum consideretur quoad actum realem, & physicum, quem pro materiali includit, sic potest quidem ad summum inducere habitum aliquem operativum, vel vitiosum, vel fortasse indifferentem, qui habitus nec excludit formaliter gratiam, & charitatem, ut est per se notum, quia etiam gratia, & charitas, cum infunduntur peccatori non expellunt formaliter hos habitus, tum etiam, quia inductio talis habitus est impertinens ad gratiæ expulsionem: Nam si ponamus, peccatum esse puræ omissionis, nullum habitum inducet, & tum expellet charitatem, & gratiam. Item licet habeat conjunctum actum positivum, qui sit causa omissionis, ut velle studere in tempore, pro quo aliud præceptum affirmativum obligat, fieri potest, ut talis actus supponat habitum, & ideo nullum inducat, nec præexistentem augeat, si remissus sit. Idemque argumentum de quolibet peccato commissionis quoad ejus materiale fieri potest. Quia peccatum ratione sui actus nihil efficit in essentia animæ, in voluntate autem ad summum potest aliquem vitii

Fundamentum assertionis.

Pura omissio non generat habitum.

vitii habitum efficere, qui per se non expellit formaliter charitatem, ut per se notum est. Si vero in peccato consideretur formalis aversio, quæ in illo rationem peccati complet, per illam nihil physice efficere potest, quia secundum veriorem doctrinam malitia moralis in privatione consistit, quæ non potest esse principium physicæ actionis, idemque est, si in positiva relatione rationis ponatur, ut constat, quod autem sit realis, & physica ratio, probabile non est, & maxime quoad aversionem a Deo, in qua nulla positiva habitudo ad aliquod objectum considerari potest, nam si quæ talis est in peccato, ad conversionem potius, quam ad aversionem pertinet, eademque potest in tali actu reperiri cum aversione, & sine illa manente eadem conversione, & physica habitudine ad objectum, ut patet in voluntate circa idem objectum delectabile, quando est prohibitum, vel quando non est prohibitum, vel cum sufficienti advertentia, vel sine illa. Nam re vera potest in actu voluntatis nulla physica mutatio fieri, sed solum in advertentia intellectus, & nihilominus uno modo factus avertit a Deo, & non alio. Illa ergo ratio aversionis non potest in reali, ac physico modo, vel entitate positiva consistere, sed in morali ratione, seu privatione. Denique ista aversio non est formaliter in actu mortalis peccati, ordinarie loquendo, sed est tantum virtualiter, non quidem physice per aliquam realem proprietatem, in qua eminenter tales actus vitiosi contineantur, nihil enim tale cum fundamento cogitari potest, sed dicitur virtualiter includere aversionem secundum moralem existimationem, quatenus includit contemptum quendam voluntatis, præceptis Dei; ergo secundum propriam rationem talis aversionis non potest esse principium alicujus actionis physicæ productivæ alicujus rei, & consequenter, neque expulsivæ, nam expulsio effectiva non est nisi ratione productionis formæ incompossibilis, ut declaratum est.

Assertio 3. De expulsione gratiæ, & charitatis per mortale.

9 Dico tertio. Peccatum actuale mortale non expellit formaliter gratiam, vel charitatem physice loquendo. Hæc assertio sequitur ex his, quæ in libr. 8. diximus de oppositione gratiæ ad actuale peccatum, nam oppositorum eadem est ratio. Unde si gratia non expellit physice, ac formaliter peccatum, nec etiam e converso peccatum sic expellet gratiam. Deinde de gratia probatur, quia peccatum actuale eo modo, quo physice informat hominem, non est in eodem subjecto, in quo est gratia; ergo non potest illam physice expellere, quia contraria illa sunt, quæ ab eodem subjecto mutuo se expellunt. De charitate vero probatur, quia habitus, & actus non opponuntur formaliter. Unde physice loquendo, actus non excludi habitum formaliter, sed charitas, & peccatum actuale comparantur ut habitus, & actus; ergo non potest actuale peccatum physice excludere charitatis habitum. Major probatur, quia contraria, quæ mutuo se expellunt, formaliter, debent esse ejusdem generis, qualia sunt, vel habitus inter se, vel actus inter se, actus vero, & habitus sunt diversæ rationis, & habent modum efficiendi valde diversum. Unde in acquisitis propter hanc solam rationem actus per se, ac immediate non excludit, nec minuit formaliter habitum, sed solum quatenus contrarium, vel dispositionem habitualem inducit, hæc autem ratio æque procedit in habitibus infusis. Nam solum differunt in hoc, quod sunt altioris ordinis, hæc autem ratio non juvat ad formalem expulsionem physicam, sed magis illam impedit, quia etiam contraria debent esse ejusdem ordinis, & ideo virtus infusa nō excludit formaliter acquisitum habitum, nec e contrario, actus autem peccati est naturalis ordinis, & acquisitus; ergo non habet proportionem, ut habitū physicū formaliter excludat.

Tandem suadetur assertio quoad utramque partem.

10 Præterea discursus factus in præcedenti assertione, hic tam ad gratiam, quam ad charitatem applicari potest, quia formalis expulsio physica non fit, nisi per formam realem physice informantem subjectum, a quo altera forma physice informans expellitur, quia causalitas expulsiva, ut dixi, in re non est alia a causalitate inductiva, & informativa, ideoque nisi hæc sit physica, neque illa esse potest. At vero in actuali peccato nihil est reale physice informans animam, formaliter repugnans habitui gratiæ, vel charitatis; ergo non potest tale peccatum physice expellere formaliter gratiam, vel charitatem. Minor in peccato omissionis, ut sic, est evidens, quia omissio per se, & ut talis est, nullam formam physicam ponit in anima, & si habet actum adjunctum, eadem vel major ratio est de illo, quæ de peccato commissionis. In peccato autem commissionis totum id, quod est physicum, & reale, potest esse in voluntate cum charitate, vel gratia, quia totum illud potest separari a malitia morali, vel aversione, ut per inconsiderationem aliquam intellectus, vel aliam causam inducentem necessitatem in voluntate, seu impedientem virtualem voluntatem aversionis, seu inordinationis actus, ut jam declaravi. Unde argumentari possumus tertio, quia peccatum, ut peccatum, non informat physice voluntatem, vel animam; ergo nec potest ab illa expellere physice formam aliquam realem. Consequentia patet ex dictis. Antecedens etiam probatum est, quia peccatum ut peccatum includit malitiam moralem, & aversionem, quæ non est aliquid physicum, quod voluntatem vere, ac physice informare possit.

11 Nihilominus dico quarto. Peccatum mortale actuale dici merito potest expellere moraliter gratiam, vel dispositive, vel actuale. Ita sentit Cajetanus in dicto artic. 12. quatenus ait actuale peccatum efficere expulsionem gratiæ inducendo maculam, quamvis modum moralis expulsionis tacuerit. Probatur autem, & declaratur; nam in primis dubitari non potest, quin peccatum mortale actuale sit dispositio ad privationem gratiæ, nam oppositorum eadem est proportio. Cum ergo conversio ad Deum sit dispositio ad gratiæ infusionem, aversio a Deo erit dispositio ad exclusionem gratiæ. Et eadem ratio est de charitate, nam actualis dilectio Dei super omnia dispositio est optima ad infusionem charitatis, ergo actus ille dilectioni contrarius, ut est peccatum mortale, est etiam proportionata dispositio, ut ratione illius Deus infundat influxum, quo charitatem, & gratiam conservabat. Atque eodem argumento probari potest, hanc dispositionem esse moralem, non physicam, nam supra ostensum est, conversionem ad Deum per dilectionem non esse dispositionem physicam ad infusionem gratiæ, vel charitatis, sed moralem; ergo servata proportione de aversione per mortale peccatum respectu privationis gratiæ, idem judicandum est. Item gratia ut in anima conservetur, nullam physicam dispositionem requirit; ergo nec per contrariam dispositionem physicam expelli potest, nam forma, quæ in subjecto nullam dispositionem requirit, nullam etiam contrariam dispositionem physicam habere potest, per quam adjiciatur, nam eadem est utriusque partis ratio. Et declaratur præterea, quia mortale peccatum non est dispositio ad talem effectum ratione totius entitatis physicæ, quam in se habet, sed supposito esse morali (quod non est aliquid reale, & physicum in ipso actu, sed sola denominatio a voluntate libera operante cum sufficiente advertentia intellectus) & consequenter habente moralem malitiam, seu aversionem, quæ solum est quid morale, sive dicatur esse privatio, sive aliquid rationis; ergo ratione hujus moralitatis non potest actus esse dispositio physica ad realem effectum privationis gratiæ. Cujus etiam signum est, quia totus ille actus sine illa moralitate ac libertate, non esset dispositio ad illum effectum; ergo signum est, esse moralem dispositionem. Et hæ rationes probant etiam de charitate, de gratia vero est specialis ratio, quia non est in eodem subjecto, in quo est gratia, dispositio autem physice contraria formæ, debet esse in eodem subjecto, in quo est forma.

5 Hinc ulterius dici potest, peccatum mortale effective moraliter corrumpere charitatem, quia sicut actus physicus effective, ac physice inducit habitum realem sibi proportionatum, ita peccatum actuale dici potest moraliter inducere effective modo sibi proportionato habituale peccatum, quod est prava quædam habitualis, & moralis affectio, quæ etiam macula vocari potest, at vero peccatum habituale formaliter excludit gratiam, saltem morali modo, ut expli-

explicatum est; ergo sicut actus realis, seu naturalis efficiendo suum habitum, effective expellit habitum contrarium, ita peccatum mortale actuale moraliter efficiendo maculam, seu habituale peccatum in anima, dici optime potest, morali modo expellere effective gratiam, vel charitatem. Dices peccatum habituale non esse aliud, quam ipsam gratiæ privationem, quæ etiam est macula; ergo non potest dici peccatum actuale expellere gratiam introducendo moraliter aliquid a quo illa expulsio gratiæ formaliter fiat: Ideoque non est simile, quod de actu, & habitu reali adducitur, nam ibi habitus inductus per actum est forma distincta a privatione habitus. Quapropter potius videtur inde inferri, actuale peccatum formaliter expellere gratiam etiam si moraliter illam excludat, quia immediate per se ipsum illam excludit, eique repugnat. Respondeo, ad moralem efficientiam parum referre, quod forma inducta non sit positiva, sed privativa, quia moralis causalitas non consistit in reali influxu positivo respectu effectus, seu termini, sed in quadam metaphorica ratione movendi, seu efficiendi, quæ circa privationem etiam versari potest. Neque in exemplis est postulanda similitudo in omnibus, sed proportio. Nec etiam dici potest actuale peccatum excludere formaliter habitum gratiæ, vel charitatis etiam moraliter, quia non est forma permanens, & macula excludens formaliter gratiam per modum formæ permanentis se habet. Qua propter ipsamet privatio gratiæ considerari potest, vel ut est a Deo, vel ut est ab homine, priori modo non est macula, nec culpa habitualis, sed pœna, posteriori autem modo habet rationem maculæ, & culpæ habitualis, ac permanentis, & per mortale peccatum effective inductæ morali modo, & ita per illam, & non per se ipsum excludit gratiam actualem peccatum. Est optimum exemplum de peccato originali, quod quidem formaliter excludit gratiam, non quæ præfuerit in persona, sed quæ esse deberet, & illa eadem dici potest excludi per peccatum Adæ, non quidem formaliter, quia peccatum actuale Adæ non est forma constituens formaliter filium ejus peccatorem, quia unusquisque per peccatum sibi inhærens peccator constituitur, ut Concilium Trident. sess. 5. definit; ergo peccatum Adæ non est forma excludens formaliter gratiam ab omnibus, qui ab illo carnis originem trahunt. Potest autem dici illud peccatum Adæ moraliter efficere in unoquoque nostrum peccatum originale, & per illud moraliter etiam effective excludere a parvulo gratiam, quæ in illo futura esset, ipso non peccante. Est etiam aliud morale exemplum ex rebus humanis sumptum: nam amicitia longo tempore firmata inter homines, & habitibus etiam acquisitis multum radicata, una gravi intercedente injuria, solvi solet, & optime dicitur effective destrui per talem actum, non quidem physice, quia ille actus non potuit physice expellere habitus acquisitos non solum in persona, verum etiam nec in offendente, sed tamen moraliter recte dicitur illam corrumpere, quia efficaciter movet ad dissolvendam amicitiam multo magis, quam consilium, vel petitio ad id potest movere.

Assertio ultim. 13 Hinc dico ultimo. Peccator dici potest a se expellere gratiam effective, non tamen physice, sed moraliter. Utraque pars facile patet ex dictis. Prior quidem, tum quia peccator non facit formam aliquam expellentem physice gratiam formaliter, ut probatum est; ergo nec physice expellit gratiam; tum etiam, quia licet peccator per suam voluntatem physice faciat actum peccati, tamen ipsam formalitatem peccati, & aversionem non facit proprie physice, nisi quasi per accidens, moraliter autem facit per se. At vero peccatum non repugnat gratiæ ratione suæ entitatis physicæ, sed ratione suæ formalitatis; ergo peccator propter solam efficientiam physicam actus peccati non potest dici physice expellere gratiam. Probatur consequentia, quia agens non expellit unam formam, nisi quatenus efficit alteram repugnantem illi, quam expellit. Et confirmatur, nam hac ratione homo peccando, excludet a se gratiam, etiam si ponamus sine positivo actu peccare, scilicet, omittendo pure, quod est præceptum in tempore, pro quo obligat; ergo tunc non potest dici homo expellere a se gratiam effective physice, ut in eo casu ratione convictus fatetur Valentia. Inde vero inferimus, quod sicut in eo casu talis efficientia non est necessaria, ita quando intervenit respectu physici actus peccati, solum materialiter, & quasi per accidens se habet ad expulsionem gratiæ, quia peccatum non expellit gratiam ratione materialitatis, sed ratione formalitatis suæ, quæ in privatione tantum, vel in quadam moralitate consistit. Et ideo non potest dici homo expellere gratiam tanquam physice efficiens; sed potius tanquam deficiens.

1. Pars assertionis probatur.

14 Propter quod Vazquez etiam admisso peccato puræ omissionis dicit, illud, seu hominem sic peccantem expellere gratiam efficienter, ac physice: & loquitur consequenter, nam etiam dixerat, ex peccato, ut peccatum est, non posse provenire actionem, si ratio formalis ejus in privatione, vel respectu rationis consistit, quia hæc non possunt esse agendi principia: neutrum autem horum ait obstare, quominus gratia physice expellatur, satis enim ad hoc esse putat, quod cum gratia simul esse non possint. Sed non video, quomodo possint hæc duo simul consistere, quod peccatum, ut peccatum, vel ut pura omissio non possit esse principium agendi, & quod physice efficiat expulsionem gratiæ. Nam quod efficit expulsione, jam aliquid agit, & non minus repugnat privationi esse principium efficiendi expulsionem realem alterius, quam formam, eo vel maxime, quia nulla esse potest vera efficientia expulsionis unius formæ, quæ non prius fit ad introductionem alterius, ut dixi. Et præterea quod duo non possint esse simul, non satis est, ut unum excludat aliud physice, præsertim efficienter; tum quia defectus cognitionis, & actus amandi idem objectum non possunt esse simul & tamen defectus cognitionis non dicitur expellere actum amoris effective; tum etiam, quia illa repugnantia, etiam si sit connaturalis, potest esse moralis, & non physica. Unde etiam si non de actu peccati, sed de voluntate peccante sit sermo, ut dicatur physice efficere, non satis est, quod in se ponat (ut ita dicam) aliquid incompossibile cum gratia, sed considerare oportet, quale sit illud, quod in se ponit, & qualis sit incompossibilitas, & qualis actio, per quam illud in se ponit, nam si illud non sit actio, sed potius carentia actionis, vel carentia perfectionis in actione, non potest sufficere ad efficientiam physicam etiam expulsivam, ut ostensum est. Præsertim cum forma inde resultans, quæ est actuale peccatum, quatenus repugnat gratiæ, solum sit quid morale, & moraliter repugnans. Nam privatio, quam includit, non est ipsa physica privatio gratiæ, sed privatio rectitudinis debitæ sibi inesse, & ita non opponitur ipsi gratiæ physice, sed tantum moraliter.

Vazquez rejicitur.

2. Pars probatur. 15 Altera vero pars de causalitate morali peccatoris respectu expulsionis gratiæ facile probatur ex dictis. Nam homo ipse moraliter efficit peccatum, ut peccatum est, & illud moraliter, & in eo genere connaturaliter, seu ex natura sua repugnat gratiæ, ergo homo moraliter efficit expulsionem gratiæ. Nam qui efficit physice formam, vel dispositionem physice incompossibilem alteri formæ, expellit illam per propriam, ac physicam efficientiam; ergo qui moraliter efficit peccatum, quod est forma, vel potius dispositio morali etiam modo incompossibilis gratiæ, moraliter etiam efficit expulsionem gratiæ; ergo voluntas peccans ita expellit a se charitatem, & consequenter etiam gratiam. Et confirmatur a contrario, nam homo qui se disponit moraliter ad gratiam, efficiendo libere contritionem, morali etiam modo dicitur se vivificare, ut Scriptura loquitur, & supra docuimus; ergo etiam e contrario, qui peccat, se occidit spiritualiter, a se expellendo gratiam, eoque magis, ac proprius, quo solus ipse auctor sibi est sui peccati.

Hæc doctrina est de mente D. Thom. 16 Neque existimo, totam sententiam hanc, vel minimum a mente D. Thomæ discrepare, sicut etiam antiqui Thomistæ illud intellexerunt. Nam quod in illa quæst. 24. artic. 10. obiter, & aliud agens brevissime dixit omne peccatum mortale effective expellere charitatem, quia omne peccatum contrariatur cha-

ritati,

ritari, hoc, inquam, totum potest optime juxta materiæ capacitatem de morali expulsione, & contrarietate intelligi. Deinde majorem illius dicti explicationem in articul. 12. remittit, ibi autem aperte docet, actum peccati non expellere charitatis habitum, tanquam formam illi contrariam, *quia actus* (inquit) *non directe contrariatur habitui*, sed ut obstaculum, quod homo interponit divinæ influentiæ, qua charitatem conservat, sicut qui ponit obstaculum soli, verbi gratia, fenestram claudendo, dicitur efficere tenebras, seu expellere lumen ab aere. Manifestum est autem, peccatum non esse physicum obstaculum influentiæ divinæ, sed morale: item constat etiam in exemplo, quod Divus Thomas adducit, eum, qui claudit fenestram, non proprie corrumpere lumen, sed ut causa per accidens apponendo impedimentum, sicut e contrario qui removet prohibens, aperiendo fenestram, vel applicat lucernam, non nisi per accidens efficit lumen, proprie, ac physice loquendo, quamvis moraliter dicatur talem effectum simpliciter efficere: ergo non alia ratione, aut modo tribuit Divus Thomas peccato, aut peccatori, quod effective gratiam expellat.

Conciliantur Auctores adversæ opinionis

17 Neque etiam huic nostræ opinioni, & expositioni obstat, quod D.Thom. duos modos distinxerit, quibus peccatum corrumpit gratiam, scilicet, effective, & meritorie, nam intra latitudinem causalitatis moralis possunt, & debent illi duo modi distingui, advertendo, verbum merendi interdum late sumi pro quacumque proportione, seu dignitate morali, sicut dicitur persona nobilis mereri tale munus, id est, esse illo digna, alio modo sumi proprie pro valore moralis operis, ut in libro sequenti latius dicturi sumus. Hoc ergo posteriori modo Divus Thomas ibi loquutus est, & sic illud distinxit ab alia morali causalitate peccati. Nam meritum dicit ordinem ad retributionem secundum ordinem justitiæ, quæ in merito peccati est vindicativa, unde per se non requirit contrarietatem, vel oppositionem inter pœnam, & culpam, sed tantum proportionem ad recompensationem faciendam, & in eo, qui illam infert, judicis auctoritatem requirit. At vero moralis expulsio per modum obstaculi objecti influentiæ divinæ, vel per modum dispositionis repugnantis moraliter tali formæ, non respicit rationem vindictæ: nec ordinem justitiæ, nec per se requirit auctoritatem judicis in eo, qui offenditur, sed ab illa præscindit, ut recte dixit Cajetanus, sed ex vi talis oppositionis moraliter inducit talis formæ privationem. Quod optime explicatur exemplo adducto de amicitia humana, quæ per gravem offensionem moraliter solvitur, non per modum meriti, prout dicit ordinem ad pœnam, & vindictam justam, sed per moralem efficaciam, qua voluntatem amici offensi a persona offendentis avertit, ultra quam correspondebit injuriæ per modum meriti condigna pœna, quam non persona offensa, sed judex superior rependet, ita ergo est in Deo, si duæ illæ rationes personæ offensæ, & judicis distinguantur. Denique ex dicendis de fidei corruptione in capite sequenti hoc magis illustrabitur, ibi enim videbimus, in omni peccato sufficientem rationem meriti intervenire ad amittendam fidem per modum pœnæ, nihilominus non per omne peccatum mortale amitti, quia ratio contrariæ dispositionis non intercedit; sunt ergo illæ rationes valde distinctæ.

Thomistæ sic D. Thom. interpretantur.

18 Præterea antiquos Thomistas ita D. Thomam intellexisse in primis probamus ex Conrado supra, qui aperte dicit, in hoc puncto non esse inter Scotum, & D. Thomam dissensionem. Simili modo Capreol. in 2. distinct. 1. quæst. 3. artic. 3. ad 5. argumentum ex his, quæ ex Adamo contra primam conclusionem proposuerat, in quo argumento sumebatur, peccatorem annihilare gratiam. Ipse autem respondet, *quod peccator non annihilat gratiam, sed Deus active destruendo, vel non conservando eam, peccator vero destruit eam demeritorie, non active*. Et addit Capreol. *Hæc est solutio Adæ, quæ non multum deviat a S. Thoma, nisi in hoc quod concedit, per agens creatum posse aliquid in uno sensu annihilari*. Itaque solum non admittit, quod gratia annihiletur, etiam meritorie, consentit autem in hoc, quod non active, sed meritorie expellat gratiam, & hoc putat non esse alienum a S. Thoma. Paludanus etiam in 3. distin. 28. quæst. 3. artic. 3. ad primam objectionem contra sententiam D. Thomæ asserentis, peccatum corrumpere effective charitatem, quæ erat, quod sicut solus Deus auget effective charitatem, nostri autem actus meritorie, ita solus Deus aufert charitatem, peccatum autem meritorie. Respondet, dupliciter intelligi posse, peccatum corrumpere effective charitatem, uno modo, quod ipsam removeat, aut influentiam, qua conservatur principaliter, auferat: *Et sic* (ait) *solus Deus corrumpit charitatem*. Alio modo effective corrumpere est, disponere ad corruptionem: *Et sic* (ait) *peccatum corrumpit charitatem, quia disponens, & consilians reducitur ad efficiens*. Ubi dum conjungit disponentem cum consiliante satis indicat, loqui se de dispositione morali, de qua etiam D. Thomam interpretatur. Et in art. 4. ad 2. ex objectis *contra secundam partem minoris*, distinguit duplicem modum, quo peccatum potest tollere charitatem, scilicet, per modum demeriti, vel per modum contrarii directi, vel indirecti, & juxta ea, quæ in priori loco dixerat, utrumque distinguit a propria physica efficientia, & ita secundus pertinet ad efficientiam dispositivam, de qua prius loquutus fuerat.

19 Denique plures ex antiquis Theologis in prima opinione allegatis ita suam sententiam explicant. Nam D. Bonavent. in 1. distinct. 17. in secunda parte, illius quæst. 3. dicit, peccatum mortale esse dispositionem non tantum de congruo, sed etiam de condigno necessitantem (ut ipse ait) ad ablationem charitatis, & ita explicat oppositionem inter peccatum mortale actuale, & gratiam. Et in 2. distin. 26. quæst. 4. ad 4. eodem fere modo, quo D. Thomas explicat expulsionem charitatis per peccatum, scilicet, quia cum homo a Deo avertitur, influentia divina non continuatur, sine qua gratia conservari non potest. *Et ideo* (inquit) *gratia dicitur quodammodo per peccatum corrumpi*, ubi dicit, *quodammodo*, quia non est per physicam actionem, ut statim explicat. Richardus etiam in 3. distin. 31. quæst. 1. in fine corporis articuli refert tres modos explicandi corruptionem gratiæ per peccatum, omnes tamen conveniunt in eo, quod peccatum se habet per modum moralis dispositionis ad privationem gratiæ, sive sit talis dispositio, quia excludit a voluntate dispositionem necessariam ad charitatem, ut prima sententia dicebat, sive quia inducit dispositionem aversam, & ex se repugnantem gratiæ, ut dicebat secunda opinio, sive quia ponit conditionem necessariam ex lege Dei. Ex quibus modi dicendi ipse videtur hunc tertium eligere, sed ut sit probabilis, negare non debet, quin illa lex Dei sit fundata in intrinseca natura, & prava conditione peccati mortalis. Hoc autem posito, non potest tertius modus dicendi non includere secundum, scilicet, peccatum ex se esse dispositionem moraliter repugnantem natura sua charitati: neque etiam hoc posito negari debet, aut potest divina lex non influendi in gratiam, juxta exigentiam mortalis peccati.

Consentiunt aliqui veterum Theologorum.

20 Unde existimo non posse esse differentiam inter duos primos modos, quia in voluntate non requiritur aliqua positiva dispositio necessaria ad conservationem charitatis, quam peccatum mortale prius excludat, ut per ejus ablationem tollatur charitas. Nam vel illa dispositio esset aliquis actus secundus, & hoc dici non potest, quia ut perseveret charitas, non est necessarium continue exercere aliquem actum ejus, vel esset actus primus, & sic esset habitus, ille autem fingi non potest, & de illo eadem quæstio rediret, quæ de ipso habitu charitatis, quomodo per actum excludatur: Igitur dispositio in voluntate necessaria ad conservandam charitatem solum est negativa, scilicet, ut in sua puritate (ut ita dicam) conservetur sine aversione a Deo, hæc autem dispositio non tollitur, nisi per moralem aversionem, & ita etiam duo modi priores in idem coincidunt. Et ex omnibus solum colligitur moralis modus expellendi charitatem per dispositionem moralem illi contrariam. Et sic

brevius

brevius dixit idem Richardus in 1. diſtinct. 17. artic. 2. quæſt. 5. *Deus charitatem conſervare non deſinit, niſi quando homo ſe totaliter per averſionem indignum charitate reddit.* Alii etiam Theologi in eadem prima opinione allegati non videntur diſcrepare ab hoc dicendi modo, nam plures illorum ſolam excluſionem gratiæ per modum meriti in peccato agnoſcere videntur, ſub merito includere videntur non tantum dignitatem pœnæ ſecundum ordinem juſtitiæ vindicativæ, ſed etiam indignitatem illam, & quaſi incapacitatem amicitiæ divinæ, quam natura ſua peccatum ſecum affert, & per ſe ſufficiens eſt ad ponendum obicem influentiæ divinæ. Ac denique hic dicendi modus facile tam ad charitatem, quam ad gratiam poteſt applicari. Et ita ambæ vel æque primo expelluntur, tanquam uno vinculo inter ſe connexæ, vel certe in genere cauſæ diſponentis dici poteſt peccatum propinquius, & immediatius expellere charitatem, & conſequenter gratiam, quia immediate afficit voluntatem, in qua eſt charitas. Per modum autem efficientis moraliter per ſe primo expellit gratiam, quia peccatum actuale inducit maculam in anima, quæ totum hominem reddit Deo inviſum, & odibilem, & per illam cenſetur quaſi formaliter expellere gratiam, ut explicatum eſt. Reliqua vero dona, & virtutes morales infuſæ quaſi concomitanter expelluntur, quia recedente gratia, quaſi principium proximum conſervationis earum tollitur, & conſequenter ipſæ etiam auferuntur.

Richard. in noſtrã ſententiã trahitur.

CAPUT V.

Utrum amiſſa gratia, & charitate, etiam fides, & ſpes amittantur?

Hæreſis.

1 Communis error hæreticorum hujus temporis eſt, per omne peccatum, per quod amittitur charitas, fidem etiam deſtrui, ac proinde amiſſa gratia neceſſario fidem amitti, & conſequenter etiam ſpem, quia ſpes non poteſt ſine fide permanere. Hunc vero errorem nullo probabili fundamento ſuadere videntur, ſed ex aliis ſuis erroribus illum eliciunt. Docent enim, homines per ſolam fidem juſtificari, ex quo conſequenter inferunt, ſolam infidelitatem poſſe ab homine juſtitiam excludere, unde cum infidelitas fidem excludat, optime concludunt, quoties amittitur juſtitia, ſeu gratia, aut charitas, fidem etiam amitti. Præterea ex eodem principio (ut ſupra dixi) colligunt, peccata omnia, præter infidelitatem, eſſe venialia de facto, id eſt, non imputata propter fidem. Unde conſequenter inferunt, reliqua peccata præter infidelitatem, ſicut non excludunt fidem, ita nec excludere charitatem, ac proinde nunquam charitatem ſine fide amitti. Tertio argumentatur ſpecialiter Melanchton (ut Bellarminus refert) quia fides nihil aliud eſt, quam fiducia miſericordiæ Dei propter Chriſtum promiſſæ, ſed non poteſt eſſe talis fiducia ſimul cum mala conſcientia, ſeu voluntate peccandi mortaliter; ergo per quodcumque mortale peccatum excutitur fides. Minorem probat, quia per fiduciam miſericordiæ accedit homo ad Deum per Chriſtum, per propoſitum autem peccandi fugit a Deo; ergo non poſſunt illa duo eſſe ſimul. Ex quo diſcurſu colligi videtur, ex ſententia iſtorum hæreticorum non ideo amitti juſtitiam, quia amittitur fides, ſed quia amittitur ſpes, nam fiducia illa non eſt aliud, quam ſpes, ut ſupra libr. 8. viſum eſt, & quia ſpem illam putant, non poſſe conſiſtere cum peccato mortali, inde colligunt, per omne peccatum mortale amitti juſtitiam. Unde vel non intelligunt ſuam ſententiam de fide propria, quæ eſt in aſſentiendo, vel ex eo, quod fiducia perditur, inferunt, etiam fidem mentis amitti.

Erroris textus ex Scriptura

2 Omiſſis autem hæreticis fundamentis, videtur hic error poſſe confirmari ex illo, 1. Joan. 4. *Qui non diligit, non novit Deum;* & infra: *Quiſquis confeſſus fuerit, quoniam Jeſus eſt filius Dei, Deus in ipſo manet, & ipſe in Deo.* At vero ille, in quo Deus manet, juſtus eſt, juxta illud Joan. 14. *Et ad eum veniemus, &c.* Et quod infra ibidem dicitur: *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo.* Denique in eodem capite ait Joannes: *Qui confitentur Jeſum Chriſtum in carne veniſſe, ex Deo eſt.* Auget difficultatem Ambroſ. lib. 5. Epiſt. 44. ubi tractans verba ejuſdem Epiſtolæ cap. 5. *Omnis, qui credit, quoniam Jeſus eſt Chriſtus, ex Deo natus eſt:* illis adjungit, quod cap. 3. idem Joannes dicit: *Qui natus eſt ex Deo non peccat.* Unde ipſe infert: *Ergo qui credit Jeſum Chriſtum eſſe, non peccat.* Et e contrario qui peccat, non credit. Et addi poteſt Gregor. homil. 29. ſuper Evang. dicens: *Vera fides eſt, quæ in hoc, quod verbis dicit, moribus non contradicit.* Et adducit illud ad Tit. 1. *Qui confitentur ſe noſſe Deum, factis autem negant.* Et illud 1. Joan. 2. *Qui dicit, ſe noſſe Deum, & mandata ejus non cuſtodit, mendax eſt.* Denique Hieronym. ad Galat. 5. circa id: *Fructus autem ſpiritus, &c. Cum dilectio procul abſfuerit, & fides pariter abſcedit.*

1. Ratio pro hoc errore.

3 Deinde argumentor ratione, primo, quia eandem dependentiam habet fides, vel ſpes infuſa ab habituali gratia, quam habent cæteræ virtutes, & dona infuſa; ergo ſicut, amiſſa gratia, cætera perduntur, ita etiam fides, & ſpes. Probatur ſimul antecedens, & illatio, quia fides, & ſpes comparantur ad gratiam, ſicut potentiæ ad eſſentialem formam; ergo illa amiſſa, conſequenter amittuntur: hæc eſt enim præcipua ratio, ob quam aliæ virtutes pereunt cum gratia. Et ideo non obſtat, quod mortale peccatum non ſit per ſe contrarium fidei, nam ſatis eſt, quod ſit contrarium radici fidei, quæ eſt gratia: ſic enim aliæ virtutes morales amittuntur, quamvis non omnia peccata mortalia ſint illis contraria. Et inde etiam non obſtat, quod charitas ſit poſterior fide, ut ea ratione poſſit fides manere, tanquam prior ſine poſteriori: nam licet hoc habere poſſit locum, ſolam connexionem talium habituum inter ſe ſpectando, non vero ſi conſiderentur, quatenus in una forma gratiæ radicantur. Secundo argumentari poſſumus ex ratione meriti, ſeu demeriti. Nam omne peccatum mortale eſt dignum infinita pœna, & amiſſione omnium bonorum, & præſertim ſpiritualium; ergo etiam meretur amiſſionem fidei, & ſpei; ergo de facto tolluntur propter omne peccatum mortale. Probatur conſequentia, quia ratio juſtitiæ divinæ exigit, ut peccatum condigna pœna puniat, & quod illam non differat, quando homo eſt illius capax in ſtatu viæ. Sic enim præmium boni operis, ut v.g. augmentum gratiæ, non differt Deus dare, quia homo viator eſt illius capax, ut infra lib. 12. dicemus: idem ergo eſt in pœna privationis fidei, cum etiam homo viator illius capax exiſtat. Unde poteſt hæc ratio confirmari verbis Jacob. 2. *Qui in uno offendit, factus eſt omnium reus:* nam ſi *omnium*, profecto etiam infidelitatis: loquitur autem de omni peccato mortali ex ſententia omnium catholicorum.

3. Ratio ab exemplo, & Patrum auctoritate.

4 Tertio argumentor, nam Adam peccando, fuit quaſi primum exemplar hominum, qui illum peccando imitantur, ſed Adam peccando non ſolam gratiam, ſed etiam fidem amiſit; ergo idem faciunt cæteri homines, quando peccant. Conſequentia patet ex majori propoſitione, & ex paritate rationis. Minor autem eſt communis Patrum ſententia. Dicit enim Auguſt. lib. 14. de Civit. cap. 17. Adam peccando, expertum eſſe, *quid infidelitas, & inobedientia nocerent.* Et lib. 1. contra Julian. cap. 3. ex Olympio Epiſcopo Hiſpano refert, quod ſi in Adamo *fides incorrupta manſiſſet, ac veſtigia defixa tenuiſſet nunquam mortifera tranſgreſſione ſua vitium in germine ſparſiſſet.* Auguſtino conſentire videtur Ambroſ. Epiſt. 33. ad Marcellinam, alias lib. 2. Epiſt. 14. dicens de Adam: *Agnoſcis te eſſe nudum, bona indumenta fidei perdidiſti.* Et lib. 7. in Luc. ad cap. 20. dicit, fuiſſe *exutum fidei veſtimento.* Clarius vero Proſper ad 5. object. Vincent. *Quibus malis* (ait) *tunc ſe homo induit, quando illum fide obedientiaque privatum diabolus in ſuas promiſſiones a lege Dei traduxit.* Et ad dub. 3. Genuenſ. ſententiam auget, dicens: *Quid eſt, quod* (ajunt) *humanæ naturæ per peccatum* (Adæ) *ſolam fidem non eſſe præreptam, quam niſi primam amiſiſſet* (Adam) *cæteris bonis non careret.* Ubi duo valde notanda ſignificat, unum eſt, quod ſi Adam non amiſiſſet fidem, nec poſteritati illam abſtuliſſet, aliud eſt, quod ſi fidem non amiſiſſet, non perdi-

perdidisset alia bona, & consequenter non peccasset, significans, non potuisse peccare sine infidelitate, quod non habet majorem rationem in Adamo, quam in nobis. Et idem repetit contr. Callator. cap. 19. Ac tandem Tertullian, lib. 2. contra Marcion. cap. 2. *Adamum hæreticum, & peccatum ejus hæresim* appellare non dubitavit.

Assertio I De fide certa.

5 Nihilominus dicendum primo est, fidem sine charitate permanere posse, ac proinde non omne peccatum mortale, quod charitatem expellit, excludere fidem. Assertio est de fide, nam inprimis in Scriptura sacra invenitur expressa quo ad priorem partem.

Primum fundamentum primæ partis assertionis.

Probatur Jacob. 2. *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat, nunquid poterit fides salvare illum?* Idem autem est, fidem esse sine operibus, quod esse sine charitate, quia qui charitatem habet, implet legem, & ita non est sine operibus. Solent autem hæretici dicere, non loqui Jacobum de vera fide. At certe fides non vera non est fides, unde potius dicturus fuisset Jacobus, siquis dicat, fidem se habere sine operibus, mentitur, quia illa non est vera fides. Non autem hoc dicit, sed supponendo potius esse veram fidem, subjungit: *Nunquid poterit fides salvare illum?* Et de una, & eadem fide loquitur, cum dicit, *sine operibus fidem mortuam esse, & cum operibus justificare*, seu ex operibus consummari, sicut statim dicit de fide Abrahæ. Atque ita intellexit hunc locum Hieronymus lib. 2. in Epistol. ad Galat. in fine dicens: *Sicut, teste Jacobo, fides sine operibus mortua est, ita opera sine fide mortua sunt.* Probatur præterea ex illo 1. Corinth. 13. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Quem locum, præter expositores ibi, ita intellexerunt Irenæus libr. 4. contra hæres. cap. 25. & Chrysostom. homil. de Zelo, & livore. Neque enim Apostolus hoc dixit quasi per exaggerationem ex hypothesi impossibili, sed alludit plane ad verba Christi Matth. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Domine, non ne in nomine tuo prophetavimus, & dæmonia ejecimus, & virtutes multas fecimus, & tunc confitebor illis, quia nunquam novi vos.* Quia scilicet, sine charitate fidem habebant, etiam quæ ad miracula facienda sufficeret. Sive enim fides miraculorum, & catholica sit eadem, sive diversa, de quo sunt opiniones, certum tamen est, non posse esse fidem miraculorum sine fide vera, & catholica omnipotentiæ, & veritatis Dei: si ergo fides miraculorum, seu signorum potest esse sine charitate, multo certe magis fides credendi omnia revelata.

6 Deinde hoc confirmant verba Christi ibidem Matth. 7. *Non omnis, qui dicit mihi Domine, Domine, intrabit in regnum cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei.* Perinde enim est, ac si diceret, non omnis, qui me invocat, laudat, & credit, salvabitur, sed qui servat mandata, & amat, ut Hieronym. exponit, & optime Chrysost. homil. 25. dicit, Christum illis verbis conscientias Pharisæorum verberasse, quia in dogmatibus solis religionem ponebant, & de sancta conversatione nihil curabant. Et infra circa illa verba: *Multi dicunt mihi in illa die. Non modo ille* (ait) *qui habet fidem, conversatione neglecta, regnum non poterit introire cœlorum, sed & ille, qui una cum fide multa splenduit claritate signorum, nec tamen aliquid in vita boni operis exercuit, a cœlestibus similiter januis repelletur.* Et eodem modo exponunt ibi Theophylact. & Euthymius. & Augustin. lib. 50. Homiliar. in 50. cap. 4. alias 10. & lib. de Salutarib. documen. cap. 38. & Cyrill. lib. 10. in Joan. cap. 18. ubi id etiam colligit ex verbis Joan. 15. *Si manseritis in me*, utique per fidem, *& verba mea in vobis manserint*, scilicet per obedientiam, & charitatem, *quodcumque volueritis, petetis, & fiet vobis.* Notat enim poni a Christo illas duas conditiones, quia prior potest esse sine posteriori, non tamen sufficit. Est etiam apertum testimonium Joan. 12. de quibus Judæorum Principibus simul dicitur: *Crediderunt in eum, sed non confitebantur, dilexerunt enim magis gloriam hominum, quam gloriam Dei.* Illi ergo fidem jam conceperant in Christum, ut expresse ibi affirmatur, sicut de aliis dicitur, quod non credebant, & tamen propter humanum timorem non confitebantur, & ita nondum diligebant, ut recte observavit Augustinus tractat. 53. & 54. in Joan. & optime Toletan. & Maldonat. ibi contra novos hæreticos notarunt. Ponderare item possumus ad eandem veritatem confirmandam illud Joan. 1. *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri:* cum Chrysostomo ibi homil. 9. in fine, considerante, non dixisse Joannem, fecit eos filios Dei fieri: sed, *dedit eis potestatem fieri*, quia non satis est recipere Deum per fidem, ut quis fiat filius Dei, sed necessaria est libera voluntas, & dispositio cum gratia Dei, neque satis est, se per baptismum factum esse filium Dei, nam potest quis non perseverare in filiatione divina, etiam si credere non desistat.

Secundum fundamentum ex aliis Scripturæ testimoniis.

Tertium fundamentum ex Patribus.

7 Tertio probari potest ex Patribus, qui summo consensu veritatem hanc docent vel explicando dicta Scripturæ testimonia, vel tractando parabolas Christi, in quibus aperte significatur esse intra Ecclesiam bonos, & malos, ut in parabola de decem Virginibus notat Gregor. homil. 12. in Evang. & Chrysostom. homil. 79. in Matth. Et in parabola de sagena missa in mare, & ex omni genere piscium congregante Matth. 13. & similibus, ut late exponit August. libr. Quæstion. in Matth. quæst. 1. ubi assignat discrimen inter hæreticos, & malos Christianos, quod illi carent fide, isti credentes male vivunt. Item in Concionibus ad populum fidelem frequenter Christianos de peccatis, & malis operibus reprehendunt, non vero de infidelitate, sed potius ex eo, quod illam otiosam habent. Quod & Christus Dominus in ultimi judicii sententia dixit, se esse facturum Matth. 25. & notat Augustinus libr. de Fide, & operibus cap. 15. qui liber totus plenus est testimoniis hanc veritatem confirmantibus. Quam etiam docuit idem Augustin. lib. 4. de Baptismo cap. 18. & libr. 15. de Trinit. cap. 18. dicens: *Fides sine charitate potest quidem esse, sed non prodesse.* Ambros. etiam libr. 7. in Luc. in fine cap. 14. circa parabolam de vocatis ad nuptias, & illum, qui ingressus est sine veste nuptiali: *Fides* (inquit) *quæritur* (utique in eo, qui ingressurus est ad nuptias) *neque hoc tamen plenum est, ut aliquis vocatus adveniat, nisi vestem habeat nuptialem, hoc est, fidem habeat, & charitatem.* Ubi clare supponit fidem esse posse sine charitate, sed non sufficere. Idem optime ad Hebr. 4. & 10. & melius serm. 22. qui est in Septuagesima: *Sicut non omnes, qui in stadio currunt, accipiunt bravium, sed ille, qui prius currendo pervenit, ita non omnes, qui habent fidem, salvantur, sed illi tantum, qui in bono, quod inchoaverant opere, perseverant;* & infra: *Sicut nullus desperare debet, in quacumque ætate sit, si ad Dominum converti voluerit, ita nullus pro sola fide securus esse debet, sed potius pertimescere per hoc, quod subditur: Multi sunt vocati, pauci vero electi.* Et similia passim in Patribus reperiuntur.

Quartum fundamentum ex definitione Trid.

8 Quarto definita est hæc veritas in Concilio Trident. sess. 6. cap. 15. & canon. 28. qui sic habet: *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul, & fidem semper amitti aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum, anathema sit.* Circa quæ verba notanda illa sunt, quibus dicitur fidem esse veram, licet non sit viva, hæc enim calumniantur hæretici, tanquam inter se repugnantia: nam homo mortuus non est verus homo. Unde eadem ratione concludent, eum, qui fidem mortuam habet, esse tantum Christianum mortuum, ac proinde non esse verum Christianum. Sciendum est autem, dupliciter dici fidem veram, uno modo ex conformitate ad objectum, in qua veritas cognitionis consistit, & sic facile intelligitur, posse fidem esse veram, etiamsi viva non sit, quia assensus fidei conformis est rei per eum creditæ: nam ita creditur, sicut se habet in re, & nihilominus potest non moveri ad opus per charitatem, in quo ejus vita consistit. Alio modo dicitur fides vera quoad substantiam, & rationem assentiendi, quæ veritas a priori distincta est, nam fides dæmonum est vera priori modo, & fides hæretici circa aliquem articulum, in quo non errat, potest eodem

Fides vera dupliciter dici potest.

eodem priori modo esse vera, & tamen neutra est vera posteriori modo, quia non est ex motivo divinæ revelationis, ac testimonii, sed in dæmonibus est coacta ex evidentia signorum, & in hæretico est tantum ex quadam opinione humana. At vero in peccatore fideli est fides vera, etiam hoc secundo modo: nam omnia integre credit, quæ Deus dicit tanquam omnino certa, & infallibilia, & in hoc consistit veritas substantialis (ut ita dicam) fidei. Et in hoc sensu loquutum est Concilium de vera fide, definit enim, manere sine charitate veram fidem, id est, infusam, & supernaturalem, & ex parte sua inchoantem veram justitiam apud Deum, si alia necessaria accedant. Unde facile intelligitur, non repugnare, fidem sic veram esse mortuam, quia vita illa, quam illi charitas præbet, non est de substantia ejus, sed illam perficit, & quasi movet. Unde non recte comparatur cum homine, de cujus substantia est vita, sed posset cum cadavere comparari, quod licet corpus mortuum dicatur, nihilominus est verum corpus, quia non deest illi forma conferens corporis veritatem, sed tantum illa, quæ est principium motus, & sensus, quam perfectionem addit vita seu anima vero corpori. Et adhuc est in exemplo dissimilitudo, quia vita corporis est vera, & substantialis, de fide autem dicitur per metaphoram, & ideo respectu veræ fidei est accidentalis: sicut vera aqua dicitur per metaphoram viva, dum est saliens, & fluens, mortua vero cum in palude quiescit. Et per similem metaphoram dici potest mortuus Christianus, qui per fidem non bene operatur, & nihilominus est verus Christianus, qui veram fidem cum baptismo retinet.

Ultimum fundamentum ex ratione.

9 Ultimo ex his facile est, veritatem hanc ratione confirmare. Nam si fides nunquam manet sine charitate, vel hoc est ex ipsa rei natura, vel quia Deus ita voluit, & statuit non conservare fidem sine charitate. At neutrum dici potest; ergo. Minor quoad posteriorem partem evidens est ex dictis, eritque evidentior, si priorem etiam partem probaverimus. Quia de tali voluntate, vel ordinatione divina constare nobis non potest, nisi per ejus revelationem, aut testimonium, at vero non solum id nullo Dei testimonio constat, verum etiam neque humana fide digno, imo etiam oppositum evidenter ostensum est testimoniis adductis, nam cum ostendant, de facto manere fidem sine charitate, convincunt non disposuisse contrarium per absolutam providentiam, & voluntatem suam, cum hæc non possit non impleri. Probatur ergo prior pars, nimirum, etiam attenta talium formarum, seu habituum natura, fidem facile potest sine charitate remanere, quamvis charitas sine fide esse non possit. Quia fides est virtus intellectualis prior charitate, & fundamentum ejus, & ideo sine fide charitas esse non potest, quia sine fundamento manere non potest, quod super ædificatum est. Et ideo hic etiam locum habet illud: *Sine fide impossibile est placere Deo*. At vero e contrario fides sine charitate manere potest, sicut fundamentum manere solet, destructo ædificio: & ordinarie loquendo prius esse potest sine posteriori, quando est simpliciter prius, & non habet aliquam reciprocam dependentiam a posteriori, ita vero se habet fides ad charitatem. Dices primo, licet fides sit intellectualis virtus, nihilominus pendet a voluntate, & ex ea parte posse ita pendere a charitate, ut sine illa esse non possit.

Evasio.

Impugnatur.

10 Sed contra, quia fides pendet quidem a libera voluntate credendi, non tamen pendet ab amore Dei super omnia, & ideo licet pendeat a voluntate, non sequitur, pendere etiam a charitate, imo hinc potest retorqueri argumentum, quia ad fidem ex parte voluntatis sufficit volitio credendi; sed actus voluntatis credendi potest esse sine amore charitatis, sicut actus voluntatis orandi, vel offerendi sacrificium, vel aliter colendi Deum, potest esse sine amore Dei super omnia; ergo & actus credendi potest esse sine actu diligendi, ac consequenter sine charitate. Instabis, quia licet hoc fortasse locum habeat in actibus, non tamen in habitibus, quia licet credendi propositum actuale possit esse sine amore, nihilominus habitus infusus, qui est principium proprium, & connaturale illius propositi, seu volitionis, non potest esse sine gratia, & charitate habituali, quia omnes virtutes voluntati infusæ deperduntur, perdita gratia, ut dictum est. Ergo consequenter etiam perditur virtus fidei, quæ est in intellectu. Et potest objectio confirmari, quia licet actus credendi præcedere possit actum amoris in prima hominis conversione ab infidelitate ad fidem, nihilominus habitus fidei non præcedit habitum gratiæ, sed simul tempore, & posterius ordine naturæ cum illa infunditur; ergo etiam cum amittitur gratia, amittetur consequenter habitus fidei, etiamsi postea possit peccator actus fidei ante actus charitatis, aut pœnitentiæ exercere.

Instantia.

Confirmatur.

Diluitur instantia.

11 Respondemus ad instantiam, de illo habitu voluntatis, a quo pia affectio credendi manat, nihil esse de fide definitum, & ideo ex re dubia non posse argumentum sumi contra certum dogma fidei. Dico tamen consequenter loquendo ad alia principia fidei, probabilius esse dari proprium, & specialem habitum voluntatis, a quo voluntas illa credendi connaturaliter elicitur. Unde etiam probabilius est, illum habitum non amitti, amissa gratia, sed in peccatore manere, quia quasi pars fidei, & cum illa constituit unam integram virtutem credendi modo libero, & humano, sicut actus credendi humanus actum simul intellectus, & voluntatis complectitur. Ergo cum certum sit, fidem non amitti, tam de habitu voluntatis, quam intellectus accipiendum est, quia sub toto includuntur partes, & quia merito id intelligitur de fide, prout est adæquatum principium actus credendi, qui est actus liber, & ideo actum, etiam voluntatis includit. Et ad objectionem dicimus, in superiori capite solum fuisse nos loquutos de virtutibus moralibus, & fidem excepisse, sub qua etiam habitus piæ affectionis comprehenditur. Qui vero opinatus fuerit, affectum credendi, vel esse ab ipsa charitate elicitum, vel ab aliqua virtute morali, quæ cum gratia perditur; dicat, licet fides non amittatur per peccatum, infirmari tamen aliquo modo ex parte affectus credentis, & ideo per peccatum amitti habitum voluntatis, qui est principium piæ effectionis, licet substantia fidei habitualis, quæ est in intellectu non amittatur. Ad confirmationem item nos probabilius credimus, etiam in initio, & infusione, quando habitus fidei non infunditur per sacramentum, posse solum habitum fidei sine gratia infundi, ut supra docui. Qui vero contrarium senserit, respondeat, difficilius auferri, quod semel datum est, quam negetur, seu non detur, quod antea non erat datum, nec debebatur: vel, quod perinde est, facilius rem conservari, quam produci, & in naturalibus etiam sæpe contingere, ut forma non infundatur sine aliqua conditione, vel dispositione, sine qua postea conservatur.

Ad confirmationem illius.

Instantia hæretici denuo.

12 Sed contra hæc omnia replicant hæretici, quia licet fides natura sua sit prior charitate, est principium, & radix, & necessario illam secum affert. Quia sicut impossibile est (ait Calvinus) separari Spiritum Sanctum a Christo, licet Christus sit principium ejus ita impossibile est separari charitatem a fide, quia per illam proponitur Christus ut medicus, & salvator, dans salutem omni credenti, & per eandem fidem cognoscit homo infirmitatem suam, & necessitatem, & ideo si credit, impossibile est, quin amet. At hæc objectio, vel potius evasio frivola est, quia si sermo sit de habitibus, fidei habitus nullam habet realem influentiam, vel efficientiam in habitum charitatis, neque iste manat ex illo, tanquam ramus ex radice: vel ut passio ex essentia. Nullo enim fundamento verisimili hoc fingi potest, præsertim cum ex Paulo sciamus, charitatem esse perfectiorem fide, & manere ablata fide per claram visionem. Si vero sit sermo de actibus, sic quidem actus fidei excitat actum amoris, proponendo excellentiam objecti, & præstantiam, utilitatem, imo & necessitatem talis amoris. Nihilominus tamen addimus in primis, non semper fidem exercere hos actus practico modo, ut necessarium est ad movendam voluntatem. Nam fides per se est virtus speculativa, & in contemplatione, & assensione

Solutio evidens.

sensione veritatis actum suum consummat. Unde etiam Augustinus definivit credere esse cum assensione cogitare: & ita potest peccator veros actus fidei exercere sistendo in judicio veritatis sine ordine ad effectum voluntatis, ac proinde sine exercitio charitatis. Deinde addimus, etiam cum per fidem peccator practice cogitat de rebus fidei, ut de amabilitate Dei, & Christi, de divitiis redemptionis ejus, de obligatione, ac necessitate amandi illum, & similibus, talem fidei actum non inferre necessitatem voluntati ad amandum, sed pro sua libertate posse non amare, sed a passione, vel tepiditate vinci, & ita ex influxu, quem fides potest habere in amorem, nullo modo sequi inseparabilitatem fidei ab amore. Quia vero hæretici potius de fiducia, id est, spe, quam de fide loquuntur, de illa statim verbum unum post probationem alterius partis assertionis adjiciemus.

Secunda assertionis pars ex dictis infertur.

13 Ex priori igitur parte assertionis, quod fides possit manere, perdita charitate, sic demonstrata, evidenter colligitur altera pars, nimirum non amitti fidem per omnia, & singula peccata mortalia, prout in terminis definivit Concilium in citato loco. Probatur illatio, quia ostensum est, gratiam, & charitatem semel habitam non amitti, nisi per peccatum mortale, & e converso per omne peccatum mortale amitti; ergo ut fides possit manere sine charitate, necesse est, ut per aliquod peccatum possit amitti charitas, per quod fides non amittatur; ergo non amittitur fides per omne peccatum mortale, alias quoties amitteretur charitas, amitteretur fides, & sic nunquam posset sine illa manere, & consequenter neque esse. Nam si in conservatione semper essent necessario conjunctæ, multo magis in infusione, ut est per se notum, & omnes concedunt. Unde ulterius infertur, per nullum peccatum, quod non sit infidelitas amitti fidem cum charitate. Probatur, quia, seclusa infidelitate, quoad hoc eadem est ratio de cæteris peccatis mortalibus. Quia nullum eorum habet specialem oppositionem cum fide, & omnia habent aversionem a Deo ejusdem rationis essentialis: per quam opponuntur charitati, & quod in eis malitia illa possit esse inæqualis quoad gravitatem, nihil id refert ad expellendam fidem. Quapropter non potest hoc magis attribui homicidio, quam adulterio, nec sacrilegio magis, quam odio Dei, vel e contrario: si præcise sistatur in tali specie culpæ, vel aversionis.

Confirmatur 1. ab experimento.

14 Denique potest hæc pars & ipsa experientia, & communi totius Ecclesiæ sensu, & loquendi modo confirmari. Nam experimento videmus Christianos perditissimos in moribus, homicidas, latrones publicos, imo blasphemos, & sacrilegos esse in fide catholica firmissimos, & omnem hæresim, ac falsam sectam abhorrere. Et licet verum sit, per hujusmodi experientiam non satis probari habitum infusum, tamen supposita alias vera, & certa doctrina de infusione habituum ad talem modum operandi, cum ille modus credendi in hujusmodi hominibus sit tam firmus, & frequens, & universalis ad omnia dogmata fidei, & cum perfecta subjectione ad Ecclesiam Catholicam, satis ostendit permanentiam ejusdem habitus, ultra altiorem certitudinem ejusdem veritatis per doctrinam fidei.

Secundo a communi Ecclesiæ sensu.

Communis etiam Ecclesiæ sensus hoc satis demonstrat, nam si Christiani per hujusmodi peccata fidem amitterent, infideles fierent, nam infidelis est, qui fide caret; quis autem Christianorum hujusmodi peccatores unquam inter infideles computavit? Item alias isti omnes extra Ecclesiam fierent: quia Ecclesia solum ex fidelibus constat: hoc autem etiam est contra communem Ecclesiæ consensum, nam omnes agnoscunt, in Ecclesia esse justos, & peccatores, sicut etiam Christus Dominus in suis parabolis sæpe significavit, ut supra tetigi. Et Patres omnes ubique distinguunt fideles male viventes ab infidelibus, & hæreticis, tanquam notissimum, & constantissimum supponentes, non amitti fidem per ea peccata, etiam mortalia, quæ ipsi fidei specialiter contraria non sunt. An vero per infidelitatem amittatur, & quando, vel quomodo, in capitibus sequentibus explicabimus.

Assertio 2 de virtute spei.

15 Atque ex his ulterius addimus, spem non amitti semper amissa gratia, nec per omnia peccata, quæ gratiam expellunt. De hac assertione non invenio tam expressam definitionem, sicut de fide, nec tam aperta Scripturæ testimonia, nihilominus tamen judico, assertionem esse omnino certam. Nam communiter Theologi eandem rationem esse putant de spe, quæ est de fide, & de utraque æqualiter docent, posse esse informem, ut patet ex D. Th. 1.2. q.65. art. 4. & in 3. d.26. q.2. art.3. quæst.2. & qu.2. de Verit. seu unic. de Charit. ar.6. ad 10. & q.4. quæ est de spe, art. 3. & in 4. d.14. q.1. art.2. quæst. 2. ad 2. ait, in justificatione peccatoris non oportere, fidem, aut spem superaddi, quia in peccatore manent, idemque docent cæteri scholastici, qui punctum attingunt, ut Alens. late 3. par. q.65. Albert. in 3. d. 26. art. 5. ubi etiam Durand. q.2. n.8. & latius Bonav. ar.1. q.4. dicens, absque dubio spem posse esse informem. At vero Richard. in 3. d.23. ar.5. q.2. ad 1. magis dubie loquitur, nam in prima responsione inter spem, & fidem differentiam aliquam constituere conatur, statim in secunda, & meliori responsione illas æquiparat, in hoc, quod possunt esse sine charitate. Idem supponit Scot. in 4. dist. 14. q.1. §. *Hic sunt tria*. Ubi dicit, per mortale peccatum unum tantum habitum infusum amitti, scilicet charitatis, quia ipse nec charitatem a gratia distinguit, nec præter virtutes Theologicas alios habitus per se infusos agnoscit. Denique tota schola Theologorum de fide, & spe quoad hanc partem eodem modo loquuntur. Unde Medina 1. 2. q.62. ar.4 dub.1. de fide Catholica esse dicit, fidem, & spem non perdi per omne peccatum mortale. Sed, ut dixi, non invenitur tam expressa definitio de spe, sicut de fide, & ideo censeo, non esse tam immediate de fide, licet sit ita certa doctrina, ut contraria possit de errore notari. Quod etiam sensit Vazquez 1. 2. disp. 91. c. 4. & Valent. to.2. disp.5. q.7. punct.2. §. *Quarto*, *&c.* & tom. 3. disp.2. q. 1. punct. 2. in fine.

Firmatur assertio in Trid.

16 Potestque hæc veritas deduci ex doctrina Concilii Triden. sess.6. c.6. hoc modo, nam actus spei per se, & quoad substantiam suam est prior actu dilectionis Dei ex charitate; ergo etiam habitus spei est per se independens ab habitu charitatis, ac proinde manebit, recedente charitate, si peccatum, per quod charitas amittitur, specialem repugnantiam cum spe non habeat. Antecedens sumitur ex Conc. Trid. sess. 6. c. 6. dicente, peccatores disponi ad justitiam, quando fide supposita, & divino timore concussi: *Ad considerandam Dei misericordiam in spem eriguntur, fidentes Deum per Christum propitium sibi fore:* & inde postea ad Dei dilectionem excitantur, ut postea subjungit. Ergo vera fiducia, & spes supernaturalis esse potest in peccatore, & juxta ordinarium cursum, & modum operandi hominum, etiam tempore justificationem præcedit, ut supra dictum est.

Ratio D. Thomæ a priori.

Et ratio a priori est, quam Div. Th. in dictis locis tradit, quia motus spei non nititur in amore charitatis, sed in amore concupiscentiæ Dei, qui de se est independens ab amore benevolentiæ, seu charitatis, & in homine regulariter præcedit, tum quia est magis proportionatus naturæ, & ideo facilius ad illum inducitur, tum quia naturale est homini ab imperfecto ad perfectum procedere. Jam ergo probatur prima consequentia, quia præcise comparando inter se habitus charitatis, & spei quasi ex natura rei, sic non magis pendet habitus ab habitu, quam actus ab actu: item quia prius per se non pendet a posteriori: inclinatio autem habitus spei de se est prior ordine generationis, & ita etiam est posterior ordine corruptionis, cum alia ratio specialis dependentiæ inter illos habitus non intercedat. Si vero consideretur, ut radicatur in gratia, sic etiam non invenitur tanta connexio inter spem, & gratiam, quanta inter gratiam & charitatem, quia spes ex natura sua est dispositio tantum remota ad gratiam, & ideo principium ejus de se potest præcedere habitum gratiæ ordine etiam temporis, dilectio vero charitatis est dispositio proxima, & ideo ex hac parte est magis connexa cum gratia.

Altera ratio pro hac veritate.

Item spes in aliquem non postulat per se amicitiam cum illo, & ideo potest manere spes in Deum, sine amicitia Dei, ac proinde sine gratia, & cha-

& charitate; quod si hæc omnia considerentur in ordine ad divinam providentiam, & ordinationem, sic invenitur fere æqualis ratio inter fidem, & spem, quia peccatum mortale generatim spectatum tantum secundum aversionem a Deo sicut non opponitur specialiter fidei, ita neque spei, sed soli charitati: consideratum vero secundum demeriti gravitatem, de se dignum esse posset tam privatione fidei, quam spei; ergo sicut, non obstante illo non demerito, noluit Deus auferre fidem sine dispositione, seu peccato illi specialiter repugnante, ita credendum est, de spe disposuisse. Probatur consequentia, quia sicut fides relinquitur pro statu viæ, quia est fundamentum justitiæ, ad quam potest peccator redire, si velit, ita debuit manere spes, ut possit cum fiducia in Deum conversionem suam inchoare, quia impossibile est ad pœnitentiam converti, qui indulgentiam non speraverit. Et ideo Concil. Trid. sess. 14. cap. 4. etiam de contritione imperfecta, quæ dicitur attritio, dixit, debere esse cum spe veniæ, ut fructuosa sit. Hac ergo ratione noluit Deus hominem peccatorem spe privare propter solum peccatum mortale, quamdiu ipse speciali modo, & actu contrario spem a se non abjiceret, ut postea dicemus.

Objiciunt hæretici Primo. 17 Huic autem veritati non minus contradicunt hæretici, quam priori dogmati de fide informi. Et contra illam specialiter procedit objectio Kemnitii supra proposita, scilicet, quia non potest cum proposito peccandi fiducia in Deum consistere. Quia qui confidit in Deo, ad illum confugit, qui autem peccat, ab illo refugit. Sed hoc nullius momenti est, tum quia non oportet, ut qui actu peccat, actu confidat, satis enim est, ut confidat habitu, & ita spem retineat: tum etiam, quia potest quis peccare actu cum actuali spe veniæ, imo inde sumere facilitatem peccandi. Et tunc licet una via recedat a Deo, ut ab amico, & ut ultimo fine, & Domino cui obedire tenetur, alia adhæret Deo ut omnipotenti, misericordi, & fideli promissori, qui motus non sunt contrarii, neque ulla ratione repugnantes. Repugnant deinde alii hæretici, quia cum dicunt, per omne peccatum fidem amitti, per fidem non mentis assensum certum, sed fiduciam certissimam, & omnem formidinem de propria justitia, & remissione, vel non imputatione peccatorum excludentem intelligunt. Et licet illam per omne peccatum amitti affirment, non id de omni peccato secundum suam propriam malitiam spectato intelligunt, sed de peccato facto cum formidine, vel cogitatione, quod possit damnare Christianum hominem, vel eum apud Deum odibilem, aut reum pœnæ reddere, non obstante Christi redemptione. Et hanc dicunt esse infidelitatem, vel potius diffidentiam, quæ fiduciam, seu spem sanctificantem hominem excludit. In quo consequenter loquuntur, dum ajunt, per peccatum illo modo commissum excludi fiduciam illam, quam ipsi sibi ad suam damnationem cogitarunt. Tamen illa fiducia commentitia est, & falsa, ac præsumptuosa, ut supra probatum est: nos autem de vera spe, & fiducia in Deum loquimur, quæ ita ex parte fidei in Deum est certa, ut timorem, & formidinem ex parte humanæ infirmitatis non excludat, & ideo manere potest in homine peccatore, qui licet secundum præsentem statum se agnoscat dignum damnatione, & odio, nihilominus sperat, se cum divina gratia remissionem peccatorum, & vitam æternam esse consequuturum.

Redarguuntur. Alii deinde se opponunt. Reprimuntur.

Objectio sumpta ex Scriptura, & Patrib. 18 Objici autem potest illud 1. Joann. 3. *Qui habet hanc spem sanctificat se;* ergo eo ipso quod quis sperat, sicut oportet, sanctificatur; ergo e contrario eo ipso, quod peccat, & conscientiam peccati habet, credens sibi imputari, desinit sperare, sicut oportet, ac proinde spem amittit. Potestque hoc confirmari ex Auguft. in Præfat. ad Psalm. 31. dicente: *Charitas bene operantis dat ei spem bonæ conscientiæ, spem enim gerit bona conscientia, Quomodo mala conscientia tota in desperatione est sic bona conscientia tota in spe.* Et difficilius idem August. in Enchirid. c. 8. ait: *Jam de amore quid dicam, sine quo fides nihil prodest spes vero sine amore esse non potest.* Unde etiam lib. de Doctrin. Christian. c. 37. *Non potest* (ait) *quis diligere, quod esse non credit: porro si & credit, & diligit, bene agendo, & præceptis bonorum morum obtemperando, efficit ut etiam speret, se ad id, quod diligit, esse venturum.* Et Ambros. l. 8. in Luc. ad c. 17. §. 2. in fine: *Ex fide* (inquit) *charitas, ex charitate spes, & rursus in se sancto quodam circuitu refunduntur.*

Solutio. 19 Respondeo ad verba Joan. intelligi posse de spe informi seu præcise sumpta prout antecedit justificationem, ut dispositio ad illam: & sic non dicitur sanctificare formaliter, sed dispositive, nec dicitur sola sufficere ad sanctificationem, sed cum fide illam inchoare, & paulatim promovere, ut perficiatur charitate. Et sic qui habet hanc spem, sanctificat se, quia per illam se excitat ad diligendum, & convertendum se ad Deum, sicut oportet. Deinde possunt verba Joannis intelligi de spe viva, seu formata, quæ per charitatem operatur, sicut de fide dixit Paulus, & qui sic sperat, dicitur sanctificare se non solum in prima sanctificatione, sed etiam in secunda, & usque ad consecutionem gloriæ, quia spe præmii allicitur ad perseverandum, & crescendum in sanctitate. Sic enim dixit Paulus Rom. 8. *Spe enim salvi facti sumus.* Sic ergo spes hæc viva, & formata non potest esse sine charitate, quia in illa fundatur; spes autem secundum substantiam suam sine charitate esse potest, quamvis ad salvandum sufficere non possit. August. autem, & Ambros. de spe formata loquuti sunt, hæc enim est, quæ ex charitate vires, & firmitatem habet, & ita exponuntur a D. Th. in locis citatis. Quod vero Augustin. ait, malam conscientiam totam esse in desperatione, non ita est accipiendum, ac si ex mala conscientia statim sequatur desperatio, sed sensus est, malam conscientiam, quantum est ex se, non inducere spem, sed potius illam infirmare, seu ad desperationem inclinare. Vel etiam dici potest mala conscientia inducere desperationem non absolute, & pro toto tempore futuro, sed secundum præsentem justitiam, nam qui habet malam conscientiam, consequenter credit, quod secundum præsentem statum, si in illo moriatur, non salvabitur, & sic desperat de salute secundum præsentem justitiam, sperare autem potest, & debet, se posse cum divina gratia mutare conscientiam, & salvari. Quia vero hæc spes, quæ in meritis futuris, seu mutatione vitæ in futurum, fundatur, periculosa est, & multo minus certa, ideo dicti Patres dicunt, fidem, utique vivam, & perfectam, in bona conscientia fundatam esse debere.

20 Et sic dixit etiam August. l. 3. de Doctrin. Christian. c. 10. *Spes sua unicuique est in conscientia propria.* Et l. 1. c. 40. tractans verba Pauli 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti est charitas de corde puro, conscientia bona & fide non ficta:* dicit, addidisse Apostolum *conscientiam bonam* propter spem, & subjungit: *Ille enim se ad id, quod credit, & diligit perventurum esse desperat, cui malæ conscientiæ scrupulus inest.* Quod intelligendum est cum illo addito, *secundum præsentem statum*, & ita illa desperatio non excludit spem, sed potius per timorem excitat peccatorem, ut suæ spei majorem securitatem, & certitudinem procuret. Atque eodem modo potest de spe viva, sed secundum præsentem justitiam intelligi, quod August. dicit spem sine amore esse non posse. Existimo vero illam sententiam dictam esse de spe absolute, & quoad substantiam ejus, non tamen esse restringendam ad amorem charitatis, sed absolute de amore esse accipiendam. Differentiam enim constituit August. eo loco inter fidem, & spem, quod fides esse potest de re, quæ nullo modo diligitur, sed potius odio habetur, ut de pœnis inferni: spes autem solum est de bono, quod diligitur, quia nemo desiderat, & consequenter non sperat, quod non diligit. Non est autem necesse ad spem, etiam infusam, & Christianam, ut bonum speratum ex charitate ametur, satis enim est, quod amore concupiscentiæ diligatur. Imo ut recte D. Th. citatis locis exposuit, hic amor per se, & quasi ex natura spei antecedit, & alter ex perfectione charitatis moventis, & dirigentis illi adjungitur, & ideo sine hac perfectione esse potest spes, licet sine aliquo amore esse non possit.

August. sibi cohæret.

21 Superest, ut argumentis in principio positis respondeamus. Primum sumebatur ex verbis Joannis dicen-

dicentis, qui non diligit, non noſſe Deum. Sed eſt facilis reſponſio, ſi ratio ſubjuncta conſideretur: *Quoniam Deus charitas eſt*, non eſt ergo ſenſus, non credere Deo, qui illum non diligit, hoc enim neque per ſe conſequens eſt, neque illa ratione ullo modo probatur. Eſt ergo ſenſus: Qui non diligit, non conſiderat, qualis ſit Deus, ut illum imitetur: eſt enim Deus ipſamet charitas, qua ſe, & nos diligit, & ideo qui attente, & practice Deum diligentem, vel potius dilectionem ipſam conſiderat, & ipſe utique diligit. In aliis autem verbis: *Quiſquis confeſſus fuerit, quoniam Jeſus eſt filius Dei, &c.* verbum, *confeſſus fuerit*, poteſt ita accipi, ut non tantum nudam fidem, ſed liberam Chriſti confeſſionem ſignificet, quæ ſine divina gratia in habitante ordinarie non fit, & ita recte exponetur de confeſſione ex fide viva facta. Atque ita videtur intellexiſſe verba illa Cyrill. libr. ad Regin. dicens: *Si quis confeſſus fuerit ipſum habet manentem in ſe Deum, erit autem & ipſe in Deo. Memor enim erit ejus, habebiturque proprius, & quaſi particeps ejus.* Clarius Auguſt. tract. 8. ibi: *Qui confeſſus fuerit non verbo ſed facto, non lingua, ſed vita.* Quod ſi de quacunque fide accipiatur, cum proportione erit intelligendum, nam qui Chriſtum confitentur per ſolam fidem informem, habent aliquo modo in ſe Spiritum Sanctum moventem, & auxiliantem, & ipſi manent in Deo, ſicut organum eſt in manu artificis. Qui autem per fidem vivam illum confitentur, habent (ut Paulus optat ad Epheſ. 3.) Chriſtum habitantem per fidem in cordibus ſuis, ſuntque ſimul in charitate radicati, & fundati, & per ſpiritum corroborati, ut Chriſtum libere valeant confiteri.

Satisfit hæreticorum prætextui ini tio poſito Expenditur loc. ex 1 Io. 4.

22 Atque eodem fere modo exponi debent alia verba ejuſdem Joannis in eodem capite: *Omnis ſpiritus, qui confitetur, Jeſum Chriſtum in carne veniſſe, ex Deo eſt.* Poſſunt enim intelligi de fide ſimpliciter ſecundum ſubſtantiam ejus, ſive formata ſit, ſive informis, & cum proportione accipiendum erit verbum illud *ex Deo eſt:* nam etiam de peccatore confitente illum fidei articulum vere dicitur, ex Deo eſſe, utique quoad ſpiritum fidei, ex quo loquitur, & quoad revelationem divinam, ex qua loquitur. Et hic videtur ſenſus maxime literalis. Docet enim ibi Joannes oportere diſcernere ſpiritus falſorum, & verorum prophetarum, & ſignum præbet, quia: *Qui confitetur Jeſum Chriſtum, &c. Ex Deo eſt, qui vero ſolvit Jeſum, ex Deo non eſt.* Ubi etiam ponderari poteſt non tam de hominibus loqui, quam de ſpiritibus moventibus homines; ſpiritus autem Dei movet ad credendum, & confitendum veram fidem; imo interdum etiam ad prophetandum, non tantum juſtos, ſed etiam peccatores. Si autem verba illa de fide, ſeu confeſſione formata intelligantur, ſic poteſt etiam illud, *ex Deo eſt*, exponi, quod ſit ex Deo natus ſecundum adoptivam filiationem. Melius autem accommodatur hæc expoſitio ad verba c. 5. quamvis poſſint etiam exponi de fide, non excludendo cætera, ſeu de fide, quantum eſt ex parte illius. Qui enim credit Jeſum eſſe Chriſtum, optime credit, ut ex Deo naſcatur, ſi velit. Ambroſius autem loco citato de fide formata illa intelligit, & de eadem intelligenda ſunt cætera, quæ ibi dicit, & illationes, quas facit.

Ambroſ. explicatur.

23 Ad Gregorium reſpondemus, appellare veram fidem illam, quæ non tantum veritatem eſſentiæ, ac ſubſtantiæ fidei habet, ſed etiam perfectionem, & conſtantiam, tam in loquendo, quam in operando. Loquitur enim pro concione ad populum, & ita communi, & vulgari modo loquitur, illum eſſe verum Chriſtianum, qui legem Chriſti obſervat. Indicat etiam Gregorius, ſe loqui de vera fide, ſeu vero Chriſtiano, non tantum in aſſentiendo, & credendo, ſed etiam in promittendo, & ideo adjungit, in baptiſmo fieri promiſſionem ſervandi in operibus fidem, & a veritate hujus promiſſionis deficere, qui verbis credit, & moribus contradicit. Unde ait: *Tunc veraciter fideles ſumus ſi quod verbis promittimus, operibus complemus, &c.* Ex teſtimoniis vero Scripturæ, quæ Gregorius adducit, primum ſolum per quandam accommodationem, vel extenſionem videtur inductum. Nam Paulus ad Tit. 1. de infidelibus loquitur, & præ-

D. Greg. exponitur.

Senſus Pauli, & Joannis quos alleg. Greg.

ſertim de Judæis, vel judaizantibus apoſtatis, cum dicit: *Confitentur ſe noſſe Deum, factis autem negant:* ut ex contextu conſtat, & notat Auguſtinus ſerm. 31. de Verb. Apoſt. c. 6. Unde per facta non videtur intelligere quoslibet pravos mores, ſed ſuperſtitiones fidei contrarias, ut obſervare legalia, & ſimilia. Et nihilominus idem Auguſtinus tract. 6. in epiſt. Joan. extendit illa verba Pauli ad omnes hæreticos, & ſchiſmaticos, imo ad omnes peccatores, hanc enim generalem profert ſententiam: *Quiſquis non habet charitatem, negat Chriſtum in carne veniſſe:* utique factis, ut late exponit: intelligit autem de negatione, ut ita dicam, practica, non de negatione quoad fidei veritatem. Alterum vero teſtimonium Joannis recte de mendacio oppoſito veritati promiſſionis in baptiſmo factæ, vel de mendacio practico contra fidei conſtantiam, & doctrinam communiter intelligitur. Unde etiam cum Joannes dicit: *Qui dicit ſe noſſe Deum, &c.* optime intelligitur non de nuda fidei cognitione, ſed de familiari, & amicabili notitia Dei, de qua falſo præſumit, qui mandata ejus non cuſtodit, ut ibi exponit Beda.

Locus Joannis, & ſenſus.

24 Tandem ad Hieronymum reſpondeo, cum dicit: *Cum dilectio procul abfuerit fidem abſcedere:* non ſignificare neceſſariam, &, ut ita dicam, formalem illationem, ſed morale periculum, quod Paulus indicavit, dicens, de bona conſcientia: *Quam quidam repellentes, circa fidem naufragaverunt.* 1. Timoth. 1. Quod quidem periculum maximum eſt, quando conſcientia bona prorſus corrumpitur, & contemnitur, quod per verbum, *repellentes*, Paulus indicavit, & idem videtur ſignificaſſe Hieronymus dicens, *cum dilectio procul abfuerit*, & ideo Iſai. 26. exponendo verba illa: *Murus, & antemurale*, murum eſſe dicit bonorum operum, antemurale rectæ fidei: *Quia non ſufficit* (inquit) *murum habere fidei, niſi ipſa fides bonis operibus confirmetur.* Supponit ergo eſſe poſſe fidem ſine bonis operibus, indigere tamen illis, ut firmior, & ſecurior ſit.

Oſtenditur mens Divi Hieronymi.

25 Rationes brevius expediri poſſunt. Ad primam negatur æquiparatio, nam fides ſecundum ſubſtantiam ſuam non comparatur ad gratiam tantum, ut potentia ad eſſentiam, ſed maxime ut fundamentum ejus, & ideo per ſe poteſt manere ſine gratia, licet poſtquam per gratiam, & charitatem formatur, ad illas etiam comparetur, ut facultas, quæ ſuum etiam influxum a gratia recipit, & per charitatem moveatur, & in ſuum finem dirigatur. Unde amiſſa gratia, & charitate, amittit quidem fides hanc perfectionem, quam ab illis habet, non tamen amitti ſuum eſſe ſimpliciter, quia neque ab eis illud recipit, neque in illo ab ipſis pendet. Idemque eſt cum proportione dicendum de ſpe, quia licet non ſit tam proprium, ac neceſſarium fundamentum gratiæ, nihilominus eſt veluti diſpoſitio quædam prævia, & valde conjuncta cum fide, & ideo cum illa manet, etiam ſi gratia amittatur. Nam etiam in formis naturalibus illæ proprietates, quæ diſponunt ad formam, licet adveniente forma, ſint facultates ejus, quas ipſa fovet, & per quas ipſa operatur, nihilominus recedente forma, non ſtatim recedunt, ſed manent, donec aliter expellantur. Ad hunc ergo modum de fide, & ſpe reſpectu gratiæ cogitandum eſt. Secunda ratio ſumebatur ex gratuitate demeriti omnis peccati mortalis, in qua fatemur, peccatum mortale de ſe dignum eſſe privatione omnium ſpiritualium donorum, etiam habituum fidei, & ſpei. Unde ſi homo in peccato moriatur, illis habitibus in pœnam ſuorum peccatorum privabitur. Nihilominus tamen non ſtatim, ac homo committit quodlibet peccatum mortale, Deus talem in eo pœnam exequitur, niſi peccatum ſit tale, ut ſpeciali modo illis habitibus repugnet, quia pro ſtatu viæ non exequitur Deus in peccatore omnem ſpiritualem pœnam, ſtatim, ac illam meretur, alias privaret illum omni auxilio ſufficiente ad ſalutem, & omni principio bene operandi, quia omnium eſt indignus. Hoc autem non facit Deus, quia non eſt conſentaneum ſtatui viæ, quem Deus ad pœnitentiam agendam, & ſalutem conſequendam ex parte ſua concedit. Propter ſimilem ergo rationem non privat peccatorem

Solvitur prima ratio.

Solvitur ſecunda ratio.

catorem fide, & spe, quia sunt quasi principia, & fundamenta reversionis ad Deum.

Respondetur ad tertiam rationem, & ad Patrum loca.

26 Tertium argumentum in dubio exemplo fundatum est. Unde duo breviter dico. Unum est valde incertum mihi esse, utrum Adam peccando fidem amiserit, quia licet alioqui Patres id significent, nullo testimonio, vel ratione sufficienter probatur: eo vel maxime, quod ex Patribus, qui referuntur, solus Prosper clare loqui videtur. Nam Augustinus dicens, Adamum expertum esse: *Quid infidelitas noceret*, recte potest intelligi de infidelitate morali, quæ in servo non obediente Domino invenitur, vel de practico abusu fidei, quomodo ipse in aliis locis allegatis dicit, peccatorem factis negare, quod ore confitetur. Unde quod Olympius dicit, fidem fuisse corruptam in Adamo, non est necesse intelligi de corruptione quoad dogmata, sed quoad mores, hinc enim est communis loquendi modus. Similiter Ambrosius indumenta fidei vocare potuit gratiam, & charitatem, & hæc dicere fuisse amissa. Imo etiam Tertullian. qui verbis magis excedere videtur, plane metaphorice se loqui declarat, vocat enim peccatum Adæ hæresim, quia *per electionem suæ potius, quam divinæ sententiæ illud amisit:* in qua ratione satis ostendit, se tantum vocabulo ludere secundum etymologiam ejus, Unde statim adjungit: *Nisi quod Adam nunquam figulo dixit non prudenter definxisti me*. Et cum infra illum vocat rudem hæreticum addit: *Non obaudiit, non tamen blasphemavit creatorem, nec reprehendit auctorem, quem a primordio sui bonum, & optimum invenerat*. Solus ergo Prosper videtur difficilem habere expositionem, præsertim in secundo loco. Ego vero existimo, potuisse Adam peccare sine amissione fidei per practicum tantum defectum, vel inconsiderationem, & similiter censeo, etiam si ipse non perderet fidem, potuisse totam suam posteritatem fide privare, quia tota justitia, etiam ipsa fides, non fuit promissa posteritati, nisi cum dependentia ab obedientia, non a fide Adæ, sed de hoc alias. Nunc quod ad rem spectat, si Adam perdidit fidem, non fuit propter peccatum superbiæ, gulæ, & obedientiæ, sed quia aliquem errorem in mente habuit, discredendo, vel credendo contra verba Dei, non esse moriturum, etiam de arbore comederet, vel quid simile. An vero ita erraverit, in tractat. de Statu innocentiæ examinabimus.

CAPUT VI.

Utrum fides, & spes semel habitæ amitti possint?

Error Calvini.

1 CUm ostensum sit fidem, & spem non amitti ex vi amissionis gratiæ, operæ pretium visum est, de illis specialiter quærere; An, vel quando amissibiles sint? Statimque occurrit tractandus alius error Calvini negantis fidem semel habitam posse amplius amitti, idemque a fortiori dicet de spe, imo (ut jam dixi) isti per fidem fiduciam intelligunt, & ita, vel potius de spe loquuntur, vel illam comprehendunt. Ajebat ergo iste hæreticus, fidem esse donum proprium electorum, ac proinde amitti non posse, postquam semel obtinetur, eosque, qui a fide ad infidelitatem transeunt, nunquam veram fidem habuisse. Ita infert Bellarmin. libr. de Amissione gratiæ, cap. 4. & l. 3. de Justific. c. 14. At vero Kemnit. & Petr. Mart. ut idem auctor refert, licet absolute non dicant, fidem semel vere conceptam non posse amitti, dicunt tamen non posse irreparabiliter amitti, quia licet interdum amittatur, semper recuperabitur, donec in ea tandem usque ad mortem perseveretur. Tamen isti unum tantum errorem supponere videntur, scilicet neminem posse vere credere, nisi fide certa, & infallibili credat se esse prædestinatum, & hoc modo fidem esse donum electorum, ex quo principio solo non sequitur, fidem esse inamissibilem simpliciter, quia potest electus sæpius a fide cadere, & tandem salvari: ad hoc autem necessarium est, ut fidem aliquando reciperet, & in ea permaneat. At vero Calvinus illi principio erroneo duo similia addidit. Unum est illud

Ex uno in alium errorem incidit Calvinus.

Joviniani de inamissibilitate justitiæ; ex quo evidenter sequitur, fidem etiam inamissibilem esse saltem in justis, quia charitas sine fide manere non potest. Addidit vero Calvinus aliud dogma hæreticum, quod sola fides justificet, & quod illa tantum sit vera fides, quæ actu justificat. Et ideo in omni credente fideliter absolute dicit, fidem esse inamissibilem. Denique coactus est ita sentire ex alio principio, quo credit fidem justificantem debere hominem certum reddere fide divina, & infallibili non solum de præsenti justitia, ac remissione peccatorum, sed etiam de futura perseverantia, & prædestinatione. Nam hinc optime infert, si talis fiducia vera fides est, non posse amitti, nam si amittatur, effectus ipse probat, priorem fidem fuisse fallibilem: imo & re ipsa falsam, quia perseverantia, quæ per illam credebatur, vera non fuit. Verumtamen hæc consecutio potius ostendit illam fidem esse fictitiam, & vane, ac sine ullo fundamento cogitatam, quæ enim est facta revelatio de propria perseverantia, vel prædestinatione singulis electis, ut illam infallibilem concipere possint, nedum teneantur?

2 Omissis ergo hæreticorum deliramentis, veritas Catholica non solum certa, sed etiam humano modo evidens est, eum, qui vera fide credit, aliquo tempore posse mutari, & fidem amittere non tantum potentia logica, vel physica, sed etiam morali, quæ sæpe in actum redigatur. Hæc veritas probari potest primo impugnatione duorum errorum, qui facile refutantur ex dictis supra de fide justificante, & de incertitudine gratiæ, & prædestinationis, item impugnantur ex dictis de amissibilitate justitiæ, argumentando ex alio principio istorum, quod fides sit ipsa justitia, nam justitia amitti potest; ergo & fides. Et absolute est argumentum efficax a paritate rationis, ut statim dicam. Item evidentissimum est in Scriptura, aliquos, qui aliquando fuerunt vere fideles, tandem damnari; ergo illi poterant fidem semel habitam amittere. Antecedens patet ex verbis Christi Joann. 15. *Omnem palmitem in me non ferentem fructum, tollet eum*, ubi loquitur aperte de palmitibus, qui sunt in ipso tanquam in vite saltem per fidem; de quibus infra subjungit: *Si quis in me non manserit, mittetur foras sicut palmes arescet, & colligent eum, & in ignem mittent, & ardebit*: utique in inferno: possunt ergo palmites, qui in vite fuerunt per fidem postea damnari. Item exempla supra adducta de Angelis, de Juda, & de Saule hoc etiam convincunt: nam evidentius est saltem de hominibus, illos aliquando vere credidisse, quam fuisse justos, & tamen reprobi fuerunt. Denique idem argumentum sumitur ex sententia finali universalis judicii, nam illa ferenda est maxime in Christianos, & fideles, nam infideles jam judicati sunt, ut ponderat Augustinus. Est ergo evidens, veros fideles, interdum damnari. Et inde prior consequentia clara est, quia in damnatis non manet fides.

Conclusio certa, & Catholica.

Primum argumentum pro hac conclusione.

3 Dicere vero posset aliquis, fidem quidem in hac vita esse inamissibilem, etiam si in fine vitæ auferri possit ab his, qui damnantur, quia in peccatis usque ad mortem perseverant. Sed in primis non possunt hoc modo respondere, quia quandocunque fides semel habita amittatur adjuncta damnatione, ruit principium illorum, quod fides est donum electorum, vel quod soli credentes se esse prædestinatos, vel esse perseveraturos in justitia, vere credant, quibus fundamentis destructis illorum error evertitur. Ulterius vero potest illa evasio impugnari primo exemplis. Nam Judæi, qui Christo non crediderunt, fideles autem erant, & in Deum vere credebant, & tamen fidem postea amiserunt, quia teste Christo, excusationem nullam de peccato suo (utique infidelitatis, ut August. exponit) habere potuerunt. De quo videri potest Hieronym. in Proæm. ad Lamentat. Jeremiæ. Deinde Simon Magus aliquando credidit, ut testatur Luc. Actor. 8. numerans eum inter alios, qui crediderunt: unde dubitari non potest, quin veram fidem habuerit, sicut alii, & tamen non solum reprobus fuit, sed etiam hæresiarcha, & persecutor fidei multo ante mortem factus est. Sed nullum est illustrius exemplar hujus veritatis, quam Lutherus, & socii,

Evasio.

Responsio.

socii, ac imitatores ejus, qui cum prius veri fideles, & intra Ecclesiam Catholicam fuerint in hæresim inciderunt, fidemque amiserunt, in quo statu usque ad æternam damnationem perseverarunt. Idemque de Ario, & Aliis antiquis hæreticis antiqui etiam Patres senserunt, Imo in universum de hæreticis dicit Joannes epist. 1. c. 2. *Ex nobis exierunt*, & Paul. Actor. 20. prædicit: *Ex vobis ipsis exurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se*. Denique si semel convincimus, posse hominem aliquando fidelem in æternum damnari, & privari fide in fine vitæ, nulla superest causa tergiversandi, quin etiam durante hac vita, possit fides amitti, sicut gratia, ut jam directe probabimus.

Secundū argumentum ab auctoritate Scripturæ.

4 Secundo principaliter, ac directe probatur assertio testimoniis Scripturæ Sacræ manifestis. Nam Joan. 6. multi ex discipulis, qui jam Christo crediderunt, *abierunt retro, & jam non cum ipso ambulabant*: utique quia jam illi non credebant, ut paulo antea dicitur, & ideo interrogavit Apostolos Christus: *Nunquid & vos vultis abire*? volens utique eorum in fide perseverantiam experiri. Item Luc. 8. de quibus ait Christus quosdam esse, *qui ad tempus credunt, & in tempore tentationis recedunt*. Et Paul. 1. ad Timoth. 1. ait: *A quibus*, scilicet, *corde puro, conscientia bona, & fide non ficta quidam aberrantes conversi sunt in vaniloquium*, &c. Et infra explicatius: *Quam quidam repellentes* (id est, bonam conscientiam) *circa fidem naufragaverunt*, & c. 4. *In novissimis temporibus discedunt quidam a fide*. Et c. 6. *Quam quidam promittentes* (scilicet falsi nominis scientiam) *circa fidem exciderunt*. Et 2. ad Timoth. 2. *Ex quibus* (id est ex hæreticis, quorum sermo ut cancer serpit) *est* (ait) *Hymenæus, & Philetus, quia veritate exciderunt, & subverterunt quorundam fidem*. Et ad Tit. 3. *Hæreticum hominem post unam, & secundam correptionem devita*. Ubi per hæreticum evidenter intelligit eum, qui a vera fide, qua credebat, per errorem lapsus est *proprio judicio condemnatus*, ut statim dicit. Præterea Galatis scribens eos plane reprehendit, quod a fide excidissent. Nam c. 1. sic inquit; *Miror, quod sic tam cito transferimini ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium, quod non est aliud*, &c. & c. 3. *O insensati Galatæ, qui vos fascinavit non obedire veritati*, &c. unde cum c. 5. dicit: *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini, a gratia excidistis*. Per illam particulam, *a gratia*, non significat tantum habitualem gratiam, & amissionem ejus, sed totam justitiam, & eversionem ejus a fundamento fidei, itaque dicit eos excidisse a tota gratia fidei, hoc enim revera est evacuari a Christo, id est, vacuos ab illo, & omni unione, & vinculo cum illo privatos fuisse. Unde subdit inferius: *Currebatis bene, quis vos impedivit veritati non obedire*. Obedire autem veritati est credere; ergo e contrario non obedire veritati, fuit a veritate prius credita recedere. Non videtur ergo dubium, quin multi ex Galatis fidem semel habitam perdidissent, quamvis alii, & fortasse plures perseverassent, & ideo Paulus interdum ad illos ut fideles, interdum vero, ut ad lapsos, loquitur.

3. Argum. de Ecclesiæ & Patrum doctrina.

5 Tertio addi potest doctrina Ecclesiæ, & Patrum. Nam Conc. Trid. c. 15. expresse docet, per infidelitatem fidem amitti. Et Leo Papa serm. 4. de Collectis ait, dæmonem præcipue cupere, fideles a fide dejicere: *Facile enim* (inquit) *in omni flagitia impulit, quos in religione decepit. Sciens autem Deum non solum verbis, sed etiam factis negari multis, quibus auferre non potuit fidem, sustulit charitatem*. Confirmat late veritatem hanc Tertull. lib. de Præscript. hæreticor. per totum, & præsertim c. 3. docet, non solum imperitos, & malos, sed etiam aliquos probatos a fide interdum excidere, & subdit: *Avolent quantum valent paleæ levis fidei quocunque afflatu tentationum, eo purior massa frumenti in mensa Domini reponetur*. Et statim addit multa ex testimoniis, & exemplis, quæ adduximus, & Cyprian. Epist. 55. circa medium dicit; Dominum, & Apostolos prædixisse futuros multos superbos, & contumaces ab Ecclesia recedentes, utique discredendo, & amittendo fidem, & adducit exempla discipulorum, qui a Christo recesserunt, & quod Joan. ait: *Ex nobis exierunt*. *Et Paulus* (ait) *monet nos, cum mali de Ecclesia pereunt, non moveri, nec recedentibus perfidis fidem minui*, & citat illud Roman. 3. *Quid enim si quidam illorum non crediderunt, nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit*? Legit autem ipse: *Quid enim si quidam illorum non crediderunt, nunquid incredulitas illorum fidem Dei evacuavit*? Legit autem ipse: *Quid enim si quidam illorum exciderunt a fide, nunquid infidelitas illorum fidem Dei evacuavit*? August. enarrat. in Psal. 55. in fine: *Cætera* (inquit) *potest tibi auferre inimicus invito, hoc* (id est, credere) *auferre non potest, nisi volenti. Illa perdet, & invitus, & volens habere aurum, perdet aurum, & volens habere donum, perdet donum, fidem nemo perdet, nisi qui spreverit*. Et l. 21. de Civit. c. 25. impugnando errorem dicentium, baptizatos, etiam si perdite vivant, liberari ab æternitate pœnarum propter baptismum, inter alia sumit argumentum ab inconvenienti ex hæreticis, *quia alias* (inquit) *fieret, ut hi qui impias hæreses condiderunt, exeuntes ab Ecclesia Catholica, & facti sunt hæresiarchæ, meliores haberent causas, quam hi, qui nunquam fuerunt Catholici cum in eorum laqueos incidissent*; & infra: *Cum prior sit desertor fidei, & ex desertore impugnator ejus effectus, quam ille, qui non deseruit, quam nunquam tenuit*. Non solum ergo potest, qui fidem habuit, illam amittere, sed etiam pejor in sua infidelitate, quam qui semper infidelis fuit.

Quartum argumentum rationis.

6 Tandem possumus rationem addere, quæ in his Augustini testimoniis obvia est: quia fides sicut libere suscipitur, ita libere retinetur, sed ratione libertatis fit, ut homo sæpe fidem non accipiat; ergo pro eadem libertate fidei potest, ut illam semel acceptam non conservet, sed amittat. Cum ergo fides ex libero arbitrio pendeat, ratione ejusdem liberi arbitrii amissibilis est. Neque dici potest, ipsam fidem semel conceptam resistere contrario, ne illam expellat: tum quia habitus fidei non semper est in actu, neque qui semel credidit, semper actu credit, postquam ergo cessavit a priori actu credendi, potest cogitationem contrariam habere, & infidelitati consentire, nam habitus non potest per se ipsum contrario actui resistere: sic ergo, per infidelitatis actum poterit amitti, ut capite sequenti dicemus: tum etiam quia licet homo actu credat, potest tentatione contra fidem separatus voluntate sua ab illo actu fidei intellectum avertere, & in contrarium actum illum inducere, & ita fidem a se abjicere. Unde confirmatur, nam ob hanc causam frequenter in Scriptura monentur fideles, ut caveant ab hæreticis, ne fidem amittant, quia sermo hæreticorum, ut cancer, serpit, item ut curam habeant bonæ conscientiæ, nec paulatim in infidelitatem pertrahantur. Denique ut vigilent, & soliciti sint, ut in fide perseverent, quod maxime in epistolis Pauli videre licet. Hoc autem, & similia vana essent, & inutilia, si fides esset inamissibilis. Et simili modo August. & alii Patres docent, perseverantiam in fide esse donum Dei, & non fieri sine novo auxilio Dei, quod etiam verum non esset, si fides semel accepta amitti non posset. Quod si quis dixerit, fidem esse inamissibilem, non ex viribus hominis, sed ex dono Dei: ostendat oportet, ubi sit hoc donum efficax, & infallibiliter habens effectum, omnibus fidelibus semel credentibus. Certe nulla talis invenietur Dei promissio, sed potius invenientur in Scriptura comminationes factæ contra eos, qui in fide non perseverant, ut est illa Pauli 2. ad Timoth. 2. *Si negaverimus, & ille negabit nos, si non credimus, ille fidelis permanet, negare se ipsum non potest*, & similes, quæ ostendunt esse in libertate cujuscumque fidelis, fidem negare, si velit, & hanc libertatem non esse communi lege ita per gratiam in fide confirmatam, ut non possit a fide suscepta declinare, si velit.

Confirmatio 4. arg.

Conclus. 2 de fide certa circa habitū spei infusæ Primum fundamentum.

7 Atque hinc addere possumus, eadem fidei certitudine tenendum esse, spem semel habitam amitti posse. Hoc in primis sequitur ex dictis, quia spes fidem præsupponit, ut recte docet D.Th 2.2.q.17. ar.7. Et ratio est, quia motus voluntatis supponit cognitionem, & judicium, per quod objectum proponatur, sed spes est motus voluntatis, & tendit in beatitudinem supernaturalem, vel remissionem peccatorum, ut obtinendam auxilio divino; ergo supponit judicium fidei, quo tale objectum ut possibile proponatur. Respondet Almain,

main. in 3. d. 26. posse illud judicium supponi non ex fide infusa, sed ex acquisita sicut esse solet in hæretico. At illud judicium fidei acquisitæ sufficere poterit ad imperfectam spem mere humanam, & acquisitam: non vero ad firmissimam spem infusam, & supernaturalem, quia quæ a Deo sunt, ordinata sunt, & ideo elevat has potentias cum proportione, ideoque mediante fide supernaturali elevat voluntatem ad supernaturalem spem. Et ideo fides radix totius justitiæ dicitur a Concilio Trid. sess. 6. c. 8. & specialiter respectu spei dixit Paulus ad Hebr. 11. *Fides est sperandarum substantia rerum*, id est, fundamentum, & firmamentum spei; ergo amissa fide, necessario & spes perit; ergo si fides est amissibilis, etiam spes. Deinde etiam directe spem esse per se amissibilem, a paritate rationis ostendi potest. Nam actus spei etiam est liber, & habet suum proprium contrarium, quod est desperatio, sed qui habet spem, non semper est in actu spei, nec solus habitus efficaciter potest illum continere, ne desperet pro sua libertate, & nec Deus promisit omnibus fidelibus, & de se aliquando sperantibus gratiam efficacem, ut infallibiliter nunquam desperent; ergo ex parte liberi arbitrii spes secundum legem ordinariam amissibilis est morali, & proxima potestate, quæ interdum in actum redigatur. Sicut reducta fuit in Cain, qui fidelis sine dubio aliquando fuit, & nihilominus dixit: *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear*. Genes. 4. Quæ verba desperationis fuisse omnes intelligunt. Atque hic modus corruptionis tam fidei, quam spei in sequenti capite magis declarabitur.

3. Fundamentum.

Inconveniens quod hæretici opponunt.

8 Neque novam difficultatem, aut objectionem hæreticorum alicujus momenti contra prædictam doctrinam video. Solum enim tanquam magnum inconveniens inferunt, quia juxta hanc doctrinam nunquam possunt fideles pacem conscientiæ habere, cum nunquam possint esse certi de sua perseverantia in fide, nec de sua spe certi, & securi, quod magnum reputant inconveniens, & contra illud Pauli ad Roman. 5. *Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum per Dominum nostrum JESUM Christum*. Sed hoc argumentum efficacius potest contra ipsos redargui, nam si fides necessaria ad justitiam, esset fides de futura perseverantia, vel prædestinatione, impossibilis omnino esset pax conscientiæ, quia impossibile est certo credere, se esse electum, vel esse perseveraturum, cum, nemo agnoscere possit, quæ sunt Dei, nisi spiritus Dei. 1. Corinth. 2. neque aliquis hominum sciat, quid erit in crastinum Jacob. 2. vel quid superventura pariat dies, ut dicitur Proverb. 27. nisi divina revelatio intercedat, quæ communiter fidelibus, aut justis non fit. Ad veram ergo, & prudentem pacem justorum, de qua loquitur Paulus non oportet, ut hæc divina dona inamissibilia sint, vel esse credantur. Non est enim quærenda in ha vita talis conscientiæ pax, quæ timorem cadendi excludat, non enim sine causa dixit Paul. ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini*. Sed sufficit certa fide firmiter credere, ex parte Dei certam esse nostram salutem, & aliunde ex parte nostra eam pacem internam procurare, quæ stimulum conscientiæ prudenti, & morali modo excludat, non vero illam, quæ securitatem tribuat: memores illius sententiæ: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*. Primæ Corinthiorum quarto, & multo magis dicere potuisset, non in hoc securus sum. Neque hoc etiam est contra certitudinem spei: nam idem Paulus primæ Corinthiorum nono de se dicit: *Sic curro, non quasi in incertum*; & nihilominus adjungit: *Castigo corpus meum, ne reprobus efficiar*, quia sciebat, totam nostram justitiam, fidem, & spem mutationi esse subjectam.

CAPUT VII.

Per quos actus, & quomodo fides, & spes amittatur?

1 IN hoc puncto, non habemus novam controversiam cum hæreticis, sed inter catholicos nonnulla manent explicanda dubia, quæ breviter expediemus, suppositis prius nonnullis dogmatibus certis, in quibus dissentire non possunt. Primo ergo certum est, spem duobus modis amitti posse, scilicet, vel quasi per se, id est, non per aliud sed immediate, vel ad amissionem alterius, scilicet, fidei. Hoc satis patet ex dictis in capite præcedenti. Solum circa priorem modum dubitari potest, per quem actum immediate amittatur spes; est enim certum non amitti nisi per aliquod peccatum sibi specialiter contrarium. Quia non amittitur per omne peccatum mortale, ut supra vidimus; ergo ultra demeritum peccati mortalis necessarius est actus, qui specialiter ad illius corruptionem disponat. Hujusmodi autem actus non potest esse, nisi qui specialem oppositionem habeat cum ipsa spe quoad immediatam expulsionem ejus, vel qui specialiter opponatur fidei quoad alium modum desinendi ad desitionem alterius. Tamen quia spes duo habet contraria, desperationem, & præsumptionem, dubitari potest, an per alterum tantum, vel per utrumque expellatur spes?

Assert. 1.

2 In quo certum est, semper desperationem amitti, nam illa duo maxime opponuntur per accessum, & recessum ad idem objectum: unde desperatio est dispositio maxime contraria inclinationi spei; ergo per illam maxime corrumpitur. Confirmatur a simili de infidelitate, & fide, quia non minus opponitur desperatio spei, quam hæresis fidei. Et ita in hoc omnes conveniunt. De præsumptione nihil invenio ab eis expresse dictum in hoc puncto de expulsione spei. Certum est autem magis opponi desperationem spei, quam præsumptionem: nam desperatio est quidam totalis recessus a Deo, tam ut est bonum nostrum per beatitudinem possidendum, & obtinendum, quam ut est auctor ejusdem beatitudinis, cujus auxilio comparanda est, quia qui desperat, a beatitudine intendenda contrarie desistit, & divinum auxilium quasi contemnit. At vero, qui præsumit non ita recedit a Deo, nam in beatitudinem tendit, & illam sperat, licet in ordinato modo. Quod notavit Richard. in 3. d. 26. ar. 6. q. 2. & sumitur ex D. Th. 2. 2. qu. 21. art. 2. ubi idem sentit Aragon. Hinc ergo probabile mihi videtur, per solam præsumptionem non excludi spem quoad habitum, sed solum quoad actum. Quia præsumptio non opponitur spei in ratione generica ut D. Th. dicit dicto art. 3. ad 3. sed in ratione specifica, quatenus præsumptio inordinate tendit in illud, quod spes ordinate intendit, quæ duo non ita includunt formalem repugnantiam inter habitus ejusdem potentiæ, sicut accessus, & recessus ad idem, quos dicunt spes, ac desperatio: & ideo probabilius videtur, præsumptionem per se solam, nisi aliquam infidelitatem supponat, non excludere spem.

Assert. 2.

Assert. 3.

Assert. 4.

Assert. 5.

Assert. 1.

3 Secundo certum est, fidem per peccatum hæresis, seu per infidelitatem positivam, & pertinacem immediate, & quasi per se excludi. Hoc constat ex Concilio Trid. & aliis, quæ ad probandum, fidem esse amissibilem, adduximus: nam illa etiam declarant, per quid expellatur, & solam hæresim, seu infidelitatem adduximus. Ratio vero est, quia nihil ita opponitur fidei, sicut infidelitatis. Sed ut hoc magis intelligatur, scire oportet, duplicem esse infidelitatem, alteram privativam, seu negativam vocant, alteram positivam, prior consistit in sola carentia fidei, posterior in aliquo errore positive contrario fidei. Et utraque infidelitas repugnat fidei, & in hoc sensu utraque dici potest expellere fidem, quatenus non potest esse simul cum illa. Est tamen diversitas, nam infidelitas negativa pure, ac præcise sumpta non expellit fidem semel obtentam, sed solum illam secum non admittit, quia non potest introduci fides, quin illa infidelitas excludatur. At vero postquam fides semel in homine introducta est, non potest per solam infidelitatem negativam expelli, nisi positiva infidelitas contraria intercedat: & quia hic non agimus de omni carentia fidei, neque de omnibus causis, seu impedimentis, quæ impediunt fidei ingressum, sed de amissione fidei semel habitæ, ideo dicimus, non amitti, nisi per infidelitatem positivam. Quod adeo verum est, ut si contingat, puerum baptizatum, & consequenter habentem fidei habitum inter infideles educari, postea in ætate adulta non amittet fidei habitum, donec

donec poſitivum actum infidelitatis habeat, cujus rationem, & modum ſtatim explicabimus.

Poſitiva infidelitas alia culpabilis, excuſabilis alia.

4 Ulterius ergo infidelitas poſitiva ſubdiſtinguenda eſt in materialem, ſeu excuſabilem a culpa, & formalem, ſeu culpabilem: prior eſt in eo, qui cum receperit aliquando habitum fidei, per ignorantiam invincibilem in erroribus fidei contrariis verſatur: nam ille quidem poteſt hac ratione dici infidelis materialiter, nihilominus tamen ille nunquam poterit privari fide jam habita per illam ſolam infidelitatem, donec culpa infidelitatis intercedat. Quia nulla virtus infuſa ſemel habitu amittitur ſine aliqua culpa. Quod ſupra de gratia habituali generatim probatum eſt, & rationes ibi factæ de omnibus, & ſingulis habitibus procedunt. Unde ut fidei habitus ſemel comparatus amittatur, non ſufficit ſola ignorantia intellectus, ſive privationis cognitionis, & notitiæ omnium myſteriorum fidei, ſive pravæ diſpoſitionis per aſſenſus erroneos contrarios fidei, niſi ex parte voluntatis culpa intercedat: tum denique quia alias fidelis errans per ignorantiam in aliqua materia fidei habitum fidei amitteret, quod omnino falſum eſt. Quin potius ad propriam infidelitatem, quæ fidem corrumpat, non quælibet culpa ſufficit, etiam oppoſita præceptis fidei, ſed oportet, ut ſit per errorem cum pertinacia. Quia hæc pertinacia neceſſaria eſt ad propriam hæreſim, vel infidelitatem, quæ includat apoſtaſiam a fide recepta, ut ex tractatu de Hæreſi ſuppono. Non ergo ſufficit peccatum ignorantiæ myſteriorum fidei, nec error ex ignorantia culpabili profectus, quia per hæc non receditur a formali objecto fidei, ſed ſolum circa materiam ejus per negligentiam peccatur, & ideo tale peccatum non eſt diſpoſitio omnino contraria habitui fidei. Neceſſarium ergo eſt, ut intercedat voluntarius error, per quem recedatur a revelatione fidei cum ſufficienti cognitione, & propoſitione ejus: nam tunc proprie ex pertinacia erratur, & ad totam fidem homo prave diſponitur, & ideo per talem infidelitatem tota fides expellitur.

Dubitatio cum ſua ratione.

5 Cum igitur hæc certa ſint, & extra converſiam, dubitari poteſt primo: an fides hoc tantum modo quaſi immediato amittatur, vel etiam deſinere poſſit ad corruptionem alterius, nimirum ſpei? nam de gratia, & charitate nulla ſupereſt quæſtio, & conſequenter neque de aliis donis. De Spe vero dubitari poteſt, an quoties illa amittitur, vel ad amiſſionem ejus amittatur fides? Et ratio dubitandi eſſe poteſt, quia ſpes amittitur per deſperationem, ſed non poteſt aliquis deſperare, niſi diſcredat; ergo non poteſt amittere ſpem, quin fidem amittat. Probatur minor, qui deſperat, diffidit de verbo Dei, & promiſſionibus ejus, ergo etiam ſentit contra veritatem, & fidelitatem Dei promittentis. Nam ſicut fides eſt fundamentum fiduciæ in Deum, ita diffidentia non poteſt fundari, niſi in incredulitate circa veritatem, & fidelitatem promiſſionum Dei. Adde non ſolum deſperationem, verum etiam neque præſumptionem eſſe poſſe ſine infidelitate, ut patet in eo, qui præſumit contra ſpem Chriſtianam, vel intendit conſequi beatitudinem, aut innocentiam viribus ſuis, aut intendit conſequi gratiam ſine diſpoſitione, ſeu veniam peccati ſine pœnitentia, aut gloriam ſine meritis, hæc enim omnia ſupponunt errores in intellectu fidei contrarios, ſcilicet, vel poſſe hominem ſuis viribus gloriam obtinere, vel innocenter vivere, aut peccatum ſine pœnitentia remitti, aut gloriam dari adultis ſine meritis, quæ omnia contra fidem ſunt, & pertinaciter credita fidem excludunt.

Deciſio. Diſcrimen corruptionis fidei ab ſpei corruptione.

6 Nihilominus dicendum eſt, fidem nunquam perdi concomitanter ad amiſſionem alterius, ſed tantum per actum ſibi ſpecialiter contrarium, & in hoc differre ab ſpe, quod ſpes duobus modis (ut dixi) poteſt corrumpi, fides autem uno tantum modo. Ita ſumitur ex Divo Thoma 2. 2. quæſtione 20. artic. 2. quatenus docet, amiſſa ſpe non neceſſario amitti fidem, ſed manere poſſe, & in argumento: *Sed contra*, utitur illa ratione, quod remoto poſteriori, non removetur prius, ſed ſpes eſt poſterior fide, ergo remota ſpe, poteſt manere fides. Quæ ratio optima eſt, nam major in univerſum procedit, niſi aliqua ſpecialis ratio mutuæ dependentiæ inter prius, & poſterius oſtendatur, quæ hic certe inter fidem, & ſpem oſtendi non poteſt. Quia ſpes nullo modo eſt cauſa per ſe neceſſaria ad fidem, quia ſpes eſt quaſi practica, tendens ad conſecutionem alicujus boni, fides autem vera poteſt quaſi ſpeculative in ſolo aſſenſu veritatis conſervari. Unde etiam poteſt confirmari, quia fides poteſt prius tempore comparari, quam ſpes, ut patet ex ordine actuum, quia poteſt quis induci ad credendum ex ſufficienti propoſitione objecti evidenter credibilis, & ita determinari ad aſſenſum propter ſolam veritatem rei propoſitæ, & divinæ revelationis ſine ſpeciali affectu, & intentione conſequendi aliquod bonum per fidem propoſitum. Quod quidem evidentius eſt in fide, quam hæretici vocant hiſtoriarum, & nos vocare poſſumus fidem dogmatum quaſi ſpeculativorum: nihilominus tamen etiam eſt verum in fide promiſſionum, ut colligi poteſt ex Concilio Tridentino ſeſſion. ſexta capite ſexto, dicente: *Diſponuntur autem ad ipſam juſtitiam dum excitati divina gratia, & adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera eſſe, quæ divinitus revelata, & promiſſa ſunt, & illud inprimis a Deo juſtificari impium per gratiam ejus, &c.* Ubi manifeſte loquitur, non tantum de fide dogmatum, ſed etiam promiſſionum, & illam dicit antecedere non tantum ſpem, ſed etiam timorem, quem priorem ponit. Eſt autem certum ibi deſcribere Concilium non tantum ordinem naturæ, ſed etiam temporis, per multiplicationem tam cogitationum, & conſiderationum intellectus, quam motionum voluntatis, quæ non poſſunt morali, & ordinario modo ſubito, ac ſimul fieri. Præcedit ergo fides promiſſionum ante actum ſpei, quia neque cogitatio practica neceſſaria ad affectum ſpei, eſt neceſſario conjuncta cum fide promiſſionum, neque poſita tali cogitatione neceſſitatur voluntas ad habendum ſtatim talem affectum, eſt ergo ſimpliciter fides prior, quam ſpes, & ordine generationis poteſt eſſe ſine illa; ergo etiam ordine corruptionis poteſt manere ſine illa, & ſic poſſunt hic applicari multa, ex quibus probavimus, fidem non corrumpi, corrupta charitate.

Confirmatio.

Solvuntur rationes dubitandi.

7 Ad rationes autem dubitandi in primis dicimus, etiam ſi vera eſſent, quæ eis aſſumuntur, non inde inferri, deſinere fidem ad deſitionem ſpei, ſed potius eſſet inferendum, amiſſionem ſpei ſupponere fidem amiſſam, & ab illa procedere, ſeu in illa fundari. Hoc facile patebit conſideranti probationes argumentorum, omnes enim eo tendunt, ut actus contrarios ſpei infidelitatem ſupponere oſtendant, ergo ſi quid probarent, potius eſset amitti ſpem, quia amittitur fides, quam e contrario. Verumtamen neque hoc probant, neque quod amittatur fides, quoties amittitur ſpes, quacunque ratione, aut modo id fieri cogitetur. Ad priorem ergo partem de deſperatione reſpondetur ex Divo Thoma loco proxime allegato, actum deſperationis non neceſsario ſupponere actum hæreſis, ſeu infidelitatis, quia ſtante univerſali judicio vero in intellectu, vel actu, vel habitu, ſeu abſque judicio falſo contrario, vel contradictorio univerſali judicio vero, ſtat particulare judicium practice falſum inducens ad pravum affectum, ſeu motum voluntatis, ut patet de hoc judicio: uſura eſt prava, & prohibila, cum quo ſtat judicium practicum inducens ad effectum, uſuræ, qui propterea inveniri poteſt ſine hæreſi circa uſuram. Sic ergo ſtante quocunque dictamine fidei de ſe inducente ad ſpem, ut Deum eſse omnipotentem, miſericordem, veracem, fidelem, & de facto talem, vel talem promiſſionem, prout fides catholica docet feciſse, ſtat hominem deſperare, practice judicando ſibi non eſse conveniens, rem tam arduam, & difficilem, ut eſt adeptionem gloriæ efficaciter intendere, ac ſubinde neque illam ſperare. Præterquam quod cum aliquis deſperat, poteſt non cogitare de illis veritatibus fidei, & conſequenter non diſsentire illis, quamvis neque actu illas credat, & ita per inconſidera-

derationem illarum veritatum, potest ex pusillanimitate, accidia, vel alia passione absolute iudicare, se non esse consequuturum gloriam, vel remissionem peccatorum, & ita desperare sine hæresi, vel infidelitate, quia illud judicium particulare non est contra fidem, nec contra divinam revelationem. Imo licet judicet, se non posse consequi beatitudinem, potest id facere sine errore contra principia fidei revelata, persuadendo sibi ex sua prava dispositione nunquam esse recepturum auxilium efficax, & ex tali persuasione potest consequenter iudicare practice, sibi esse impossibilem beatitudinis consecutionem, in sensu utique composito, quod cariturus semper efficaci auxilio, neutrum autem horum est contra fidem, ut constat. Idem cum proportione dicendum est in alio puncto de præsumptione. Potest enim quis credere, præsumendo sine judicio speculativo contrario universalibus principiis fidei, per inconsiderationem ipsorum ita practice iudicando, & se gerendo, ac si talia principia non crederet. Sicut etiam blasphemans Deum ita se gerit practice, ac si Deus id non videret, aut vindicare non posset, licet nullo modo id credat. Sed de his latius in propria materia.

Altera dubitatio

8 Secundo dubitari potest, an cum dicimus, fidem, & spem vel amitti per proprios actus ipsi contrarios, vel non amitti per alia peccata, hoc intelligendum sit de propriis habitibus infusis fidei, vel spei, vel de statu fidei, aut spei sub alia ratione sumpto. Quod dubium moveo propter singularem sententiam cujusdam moderni, & gravis Theologi docentis, non esse necessarium, virtutes illas de physicis, ac inhærentibus habitibus fidei, & spei cum rigore intelligi, sed posse sufficienter explicari de actibus, seu de quodam morali statu, in quo ratione actuum non interruptorum per actus contrarios denominatur quis fidelis, vel confidens. Fundamentum hujus sententiæ est, quia etiam si non darentur habitus infusi, per solos actus posset ille moralis status, & denominatio consistere, & tunc etiam admitti diceretur per actum contrarium, sed non est de fide certum, quod dentur tales habitus infusi, ergo non cogimur, assertiones illas de physicis habitibus intelligere, cum alter modus possit ad veritatem illarum assertionum sufficere. Unde cum Concilium Tridentinum doceat, per infidelitatem amitti fidem, dicunt, non esse certum, habitum infusum fidei per tale peccatum amitti, & consequenter e contrario, licet, idem Concilium doceat, non amitti fidem per alia peccata, non esse certum non amitti inhærentem habitum, sed statum hominis fidelis, & idem cum proportione dicent de spe. Quamvis non negent, esse probabilius, etiam ipsos habitus amitti, vel non amitti in prædictis casibus.

Opinio Vazq. 1. 2 disp. 91. c. 4.

Resolutio nostra

9 Hunc vero dicendi modum, nullo modo probare possum. Dico ergo prædictas assertiones intelligendas esse de ipsismet realibus habitibus fidei, & ita esse intelligendum Concilium, cum dicit, vel fidem amitti per infidelitatem, vel non amitti per alia peccata. Et in hoc sensu plane videntur intellexisse Concilium omnes, qui post illud scripserunt. Et profecto antiqui Theologi, cum hujusmodi quæstiones tractant, de ipsis habitibus loquuntur. Fundamentum autem hujus veritatis ex alio principio supra posito sumendum est. Diximus enim intentionem Concilii definientis, infundi nobis inhærentem iustitiam, non solum de actibus, sed etiam de habitibus accipiendam esse. Sicut ergo in capitulo septimo cum ait fidem, spem, & charitatem in justificatione infundi, de habitibus præcipue loquitur, ita cum dicit, fidem per infidelitatem amitti, & non per omne aliud peccatum, de proprio fidei habitu intelligendum est. Vel sicut in eodem capite quinto cum dicit, per omne peccatum mortale extra infidelitatem amitti gratiam iustificationis, intelligit de gratia habituali realiter inhærente animæ, ita cum ibidem negat fidem amitti per talia peccata, de proprio habitu fidei infusæ accipiendum est: nam uniformitas doctrinæ, & sermonis proprietas, & sinceritas sine æquivocatione, & ambiguitate hanc intelligentiam postulat, alias nihil certum ex illa Concilii doctrina haberemus. Quoniam alias pari ratione posset aliquis dicere non amitti physicum habitum charitatis per omne peccatum mortale, sed solum amitti statum amicitiæ, & moralem denominationem amici: consequens autem nimis falsum est, ergo nec de fide, aut spe, servata proportione quid simile dici potest. Sequela ex paritate rationis sufficienter probatur. Et licet quis contendat aliquod discrimen assignare, ad summum erit per aliquam conjecturam satis incertam, quæ ad soliditatem doctrinæ Concilii defendendam non sufficiat.

10 Denique si aliquis iustus sit valde misericors, castus, & cæt. Contingat autem cadere a gratia per peccatum odii proximi, vel appetitum vindictæ, ab operibus autem misericordiæ, & observantia castitatis non desistat, non amittet illam moralem denominationem hominis misericordis, & casti, quæ ex assuetudine actuum illarum virtutum per actus contrarios non interruptam desumi potest, & nihilominus vere dicitur amittere castitatem, & misericordiam infusas, quia ipsos habitus amittit: ergo similiter licet fidelis peccando mortaliter non amittat illam moralem denominationem fidelis, vel catholici, nihilominus si inhærentem fidei habitum amitteret, simpliciter dicendus esset fidem amisisse: ergo cum Concilium, & Theologi docent, fidem non amitti per omnia peccata, id de habitu fidei intelligunt, in sensu utique contrario affirmationi amissionis aliorum habituum infusorum. Et pari ratione cum affirmant, fidem amitti per infidelitatem, de ipso habitu fidei intelligendum est. Denique ratio potissima, qua probatur, actum infidelitatis expellere fidem, non est, quia per eum quasi retractantur actus præteriti, sed quia constituit hominem quasi incapacem ad credendum aliquid, tamquam omnino certum, & infallibile, seu revelatum a Deo, quæ ratio magis respicit habilitatem (ut ita dicam) ad futura, quam retractationem præteritorum, hæc autem ratio proprie tendit, ut ostendat, talem actum esse indispositionem contrariam habitui, ac proinde ipsum habitum amitti: ergo ita est intelligenda communis sententia, & doctrina Concilii approbantis illam. Unde potius ex hoc loco confirmanda est sententia docens Concilium docuisse, ac definivisse, habitus fidei, & spei fidelibus infundi, quam ex contrario principio, quod non sit de fide dari nos habitus, ad sinistram, & quasi metaphoricam interpretationem aliarum propositionum, de amissibilitate fidei per infidelitatem, & inamissibilitate ejusdem per alia peccata, declinandum sit.

Superiori doctrinæ adducuntur exempla.

11 Ultimo dubitari potest, quomodo per dictos actus infidelitatis, vel desperationis habitus fidei, & spei expellantur, an physice, vel meritorie tantum, aut alio modo morali? Nam dictus auctor etiam de his habitibus in speciali docet, corrumpi physice per actus contrarios. Quamvis de his specialiter fateatur de potentia absoluta posse conservari in homine habente actum contrarium, quia licet sit ex natura rei oppositio sufficiens, ut actus physice excludat habitum, non est tanta, ut implicet contradictionem per potentiam Dei impediri exclusionem, & simul illa contraria conservari, sicut in aliis Dei id facere potest. Quam doctrinam quod hanc posteriorem partem ex hypothesi veram censemus juxta supra dicta in simili de habitu charitatis, de quo contrarium docet idem Auctor. Non est tamen facile rationem diversitatis, seu majoris repugnantiæ assignare. Sed omissa controversia de potentia absoluta, altera pars de physica expulsione solum hac ratione probatur. Quia infidelitas non excludit fidem solum demeritorie, quia alias per odium Dei, vel alia gravissima peccata etiam expelleretur fides, ergo excludit physice. Verum est, auctorem illum in eo capite quarto non uti hac voce, *physice*, sed tantum quod ex natura rei talis actus expellat habitum. Quia vero in charitate, & gratia, vel illos terminos pro æquipollentibus habet, vel ex oppositione ex natura rei infert physicam expulsionem, videtur in eodem sensu de fide, & spe loqui.

Dubitatio ult.

Opinio Vazq.

Partim admittitur.

11 At vero alii Theologi solum putant, hanc expulsionem

sionem esse moralem, imo multi eorum plane videntur docere solum esse per modum meriti. Ita Scot. in 3.d.23.quæst.unica ad tertium, & Gabr.ibi q.2.art.3. dub.2.Almain tract.2.Mor.cap.5. in fine, aliqui alii allegati in cap 4. fidem, & spem comprehendunt, cum generaliter de omnibus habitibus infusis id doceant. *Aliorum opinio.*

Verumtamen quod dixi de charitate, & gratia cum proportione ad fidem, & spem applicandum censeo. *1. Assertio.*

Primo quidem hic non posse intercedere expulsionem physicam propter eundem discursum supra factum, qui fortiori ratione potest hic applicari. Quia talis expulsio non potest esse formalis, quia actus non opponitur formaliter habitui, nec effective, quia actus non efficit formam incompossibilem tali habitui, nec dispositive, quia talis habitus non est dispositio physica ad talem corruptionem. Quod specialiter explicatur in habitu fidei prout est in intellectu, nam dispositio, quæ maxime videri potest dispositio physice illi contraria, est error, at error in materia fidei potest esse simul etiam de facto cum habitu fidei, si talis error non sit cum pertinacia, ut supra dictum est, ergo talis actus non excludit physice habitum fidei. Unde ulterius est efficax argumentum, nam idem error, qui antea erat sine pertinacia, potest incipere esse cum pertinacia sine physica mutatione sui cum sola advertentia, quod fit contra definitionem Ecclesiæ, & libera continuatione illius, & tunc statim excludit habitum fidei, ergo signum est illam exclusionem non esse physicam, cum ex morali ratione, & libertate pendeat, & per illam compleatur in ratione ultimæ dispositionis (ut sic dicam) ad corruptionem habitus fidei. Et simile argumentum potest facile ad spem applicari, nam idem actus diffidentiæ, seu desperationis inde liberatus, & cum inadvertentia non excludit spem, accedente vero consideratione sufficiente illam expellet, quamvis in se physice non mutetur. *Suadetur.*

12. Secundo dico, talem actum excludere quidem demeritorie habitum, cui opponitur, non vero tantum demeritorie, sed etiam dispositive. Prior pars affirmans certa est apud omnes, & supra est satis probata. Posteriorem vero probat ratio prioris sententię. Quia speciale est actui, verbi gratia infidelitatis, ut excludat habitum fidei, ergo id habet ex aliqua ratione speciali, at ratio demeriti non est specialis, sed generalis omnibus peccatis mortalibus, & in aliquibus potest esse gravius, quam in infidelitate, seu hæresi. Neque solum in peccatis contrariis aliis virtutibus, sed etiam in peccato contrario eidem fidei contingere potest. Nam si quis non discedens interius a fide ex odio, vel ex humana ambitione alios in hæresim inducat, potest contra ipsam fidem gravius peccare, quam si ipse solus fieret hæreticus, & nihilominus per illud gravius peccatum non amittet fidem, & per minimam hæresim propriam penitus illam amittit, ergo signum est, hanc fidei corruptionem non fieri per solam meriti causalitatem. Ergo necesse est, ut alia specialis ratio causandi in tali actu inveniatur, illa vero non est causalitas physica, ut ostendi, ergo est moralis, & non potest excogitari alia, nisi dispositiva, que in hoc consistit, quod persona per talem actum redditur inepta ad omnes actus fidei exercendos: & ideo incapax quodammodo efficitur, saltem moraliter, propter quod a Deo non amplius conservatur. Atque ita moraliter expellitur per culpam infidelitatis, quæ dixi etiam potest peculiare impedimentum, & obex oppositus influxui divino, quo habitus fidei conservatur, ideoque ad præsentiam talis peccati cessat hic influxus, & consequenter perit habitus. Et quia peccatum hæresis, seu infidelitatis est ex natura sua talis dispositio, ut declaratum est, ideo dici quidem potest ex natura rei expellere habitum fidei, non tamen physica ratione, sed morali. Idemque est de culpa desperationis respectu spei, & in utraque id facile potest ex dictis de amissione gratiæ intelligi: nam in hoc eadem proportio, & ratio in omnibus versatur. *Aliud assertum. Probatur.*

CAPUT VIII.

Utrum habitus infusi non solum amitti, sed remitti etiam possint?

1 QUæstio tractatur specialiter de charitate a D. Thoma 2. 2. quæst. 24. art. 10. & ab aliis Theologis in 1.d.17. Sed re vera est communis habituali gratiæ, & consequenter cæteris virtutibus infusis, & ideo ad complementum hujus materiæ necessaria est, proprieque in hunc locum cadit, quia remissio habitus quædam partialis ejus amissio, & quasi corruptio dici potest, tractamus enim de propria remissione qualitatis in se, seu in sua essentia (ut aliqui loquuntur) vel proprius in entitate, & gradibus ejus. Quia de impropria diminutione in fervore, & facilitate utendi habitu, non est dubium, quin possit habitus infusus quasi obrui per subsequentes actus, & affectus, ita ut difficilius, & remissius operetur, ut videbimus. De propria ergo remissione ratio dubitandi ex dictis oritur, quia plus est amitti, quam remitti, & quod in totum potest corrumpi, videtur a fortiori posse corrumpi ex parte, sed habitus infusi possunt omnino amitti, cur ergo non poterunt remitti? Ut ergo breviter hanc quæstionem expediamus, supponendum est primo, in habitibus infusis esse sufficientem latitudinem graduum, intra quam sicut de facto augentur, possunt remitti, si Deus vellet illos remittere. Ita docent omnes auctores citandi, & probatur sufficienter ratione dubitandi proposita. Supponimus tamen secundo, Deum non minuere dona gratiæ sine sufficienti causa ex parte hominis. Hoc satis probatur ex dictis supra de perpetuitate gratiæ, vel charitatis, vel fidei, &c. Semper enim conservatur a Deo, nisi homo ponat obicem influxui ejus, seu in se ponat dispositionem repugnantem moraliter tali habitui, ita conservat eandem integram qualitatem, & omnes gradus ejus, seu secundum totam intensionem ejus, quam semel contulit, nisi ex parte hominis ponatur obex, vel dispositio moralis repugnans tali intensioni, vel per connaturalem repugnantiam, vel per demeritum sufficiens. Quia dona Dei sunt sine pœnitentia, & quia sicut auctore Deo nemo fit malus, ita neque fit minus sanctus. *Sensus quæstio. Tria supponuntur Primum. Secundũ.*

2 Unde tertio certum est nullam posse ex parte hominis cogitari causam remissionis gratiæ, nisi peccatum aliquod. In hoc etiam omnes allegandi conveniunt. Et probatur facile, quia talis causa ex parte hominis solum esse potest, vel aliquis actus secundus & liber, vel eius carentia, nam per potentiam, vel habitum, vel actum mere naturales, id est, non liberos, homo nec demereri potest, neque obicem immediate ponere gratiæ Dei, aut influxui, quo gratia vel intensio ejus conservatur, ut est per se notum? oportet ergo, ut sit actus, vel omissio ejus: vel ergo est actus bonus, & ille de se non ponit obicem gratiæ, ut est clarum, vel est malus, & sic erit aliquod peccatum, vel est actus indifferens, & iste sicut non juvat ad intensionem, ita nec meretur remissionem, nec ad illam per se, & immediate disponit, quod etiam a fortiori patebit ex dicendis de peccato veniali. Simile dilemma fieri potest de omissione actus, nam si illa culpabilis sit, jam erit aliquod peccatum: si autem non est culpabilis, non potest per se esse dispositio ad remissionem gratiæ, vel ratio ejus, quia vel non est libera, & sic non est conditio moralis, sed naturalis, quæ non potest esse causa remissionis gratiæ; vel est libera, & tunc vel erit laudabilis, vel saltem indifferens, & sic eadem, vel major ratio de illa erit, quam de actu indifferente. *Tertium supponendum.*

3 Quod si obiiciatur, quia habitus interdum remittitur per solam diuturnam carentiam suorum actuum, seu per non usum, & sic posse charitatem, vel fidem diminui per non usum actuum amandi, vel credendi. Respondetur in primis, assumptum esse incertum, nam sola cessatio, vel non usus fortasse non minuit, etiam acquisitum habitum in se, sed potest esse occasio, ut inde fiant actus, vel contrarii, vel repugnan- *Obiectioni fit satis.*

pugnantes aliquo modo, ita ut usum habitos difficiliorem reddant. Sed quicquid sit de acquisitis habitibus, in per se infusis certum est, solam carentiam actus non remittere habitum in se, quia non est factus, nec auctus efficienter per actus, & ita sicut in fieri, vel augeri non pendet per se ab actibus, ita nec in conservari tam in entitate sua, quam in intensione pendet ex usu actuum. Sit ergo certum, per carentiam inculpabilem actuum cujuscumque temporis illa sit, gratiam vel eius habitus in se non diminui. Si autem omissio illa culpabilis sit, erit aliquod peccatum, & consequenter comprehendetur sub generali regula, quod si gratia diminui potest, solum erit per aliquod peccatum.

Lethale gratiam non minuit, sed tollit.

4 Peccatum sive commissionis, sive omissionis, aut mortale est, aut veniale. De mortali certum est non diminuere charitatem, quia illam omnino aufert, sive grave, sive leve sit, dummodo gradum peccati mortalis attingat, ut ex dictis satis constat. Solum potest cogitari quidam modus diminutionis gratiæ ratione peccati mortalis, si quis ab intensa gratia cadat peccando, & postea ad gratiam remissam resurgat. Sed hoc & fortasse nunquam contingit, sed peccator semper ad intensiorem gratiam resurgit, ut in propria disputatione tractatum est: vel certe licet id concedatur, illa non est remissio ejusdem gratiæ, sed est corruptio unius perfectæ, & productio alterius minus perfectæ, quæ sunt duæ mutationes longe diversæ a remissione ejusdem qualitatis. Et fieri potest in illis prioribus mutationibus, ut causæ concurrentes ad producendam secundam gratiam, non possint illam producere tam perfectam, sicut fuerat præcedens: quamvis respectu ejusdem qualitatis gratiæ nunquam possit mortale peccatum esse causa remissionis ejusdem gratiæ, quia semper est causa corruptionis ejus. Tota ergo quæstio reducitur ad peccata venialia, an per illa remitti possint habitus infusi, & ita de illis tantum ab omnibus Doctoribus tractatur.

Fundamentum quæst.

Opinio vetus.

5 Prima, & antiqua opinio fuit, gratiam, seu charitatem posse per peccata venialia diminui. Quam opinionem Victoria, & alii multi Altisiodorensi attribuunt. Vazquez autem eum excusat, dicens, illum solum docuisse, posse charitatem diminui quoad fervorem in suis motibus, & operibus propter impedimenta, quæ ex peccatis venialibus oriri possunt. Verumtamen si attente legatur in lib.3.Summ. tract.6. capit.5.q.1. licet pro utraque parte multipliciter rem disputet, tandem vel nihil resolvit, vel in priorem partem magis inclinat. Prius enim distinguit, quatuor in ipsa charitate, quæ sunt, essentia charitatis, radicatio, fervor, motus ejus, & exterior operatio, & quantum ad essentiam dicit non posse remitti, quantum ad alia vero, dicit posse remitti. Ex quibus verbis posset aliquis intelligere illum solum negare remissionem in essentia in eo sensu, quo dici solet essentiam qualitatis non recipere magis, vel minus, & nihilominus admittere remissionem in ipsa entitate charitatis, quia dicit, posse remitti quoad radicationem in subiecto, quod est proprie, & in se remitti, sicut intendi est radicari magis in subiecto. Sed re vera in illo loco defendit opinionem negantem veram remissionem in qualitate ipsa gratiæ. Nam statim ad quoddam quintum argumentum dicit, propter veniale peccatum non pati hominem detrimentum in quantitate, vel intensione gloriæ. Et paulo inferius ad quandam primam rationem negat, charitatem posse remitti, licet possit intendi: unde de utraque mutatione cum proportione loquitur, ut statim in eadem ratione iterum explicat. Unde ibi per radicationem non potuit intelligere intensionem, sed majorem quandam firmitatem, quam vel ex adjunctis circumstantiis, & dispositionibus subiecti, vel ex carentia contrariarum dispositionum, seu impedimentorum potest habere charitas: nam illa firmitas, seu radicatio potest per peccata venialia diminui, ut Divus Thomas exposuit qu. 7. de Malo, artic.2.ad 4. Altisiodorensis ergo usque ad illa verba partem negantem hanc diminutionem defendit.

Pergit Altisiod. in sua opinione.

6 Postea vero post multa argumenta contra remissionem charitatis proposita respondet, *bene posse sustineri, quod charitas minuitur per veniale*, & postea non solum solvit argumenta contraria, sed etiam partem illam variis rationibus confirmat, ex quibus iterum sic concludit: *Videtur ergo per prædicta quod opinio, quæ dicit quod charitas minuitur per veniale probabilior sit.* Et postea hanc opinionem novis argumentis confirmat. Deinde vero subjungit solutiones, dicens: *Si velimus sustinere, quod charitas nunquam minuatur, dicimus, &c.* Et ita rem indecisam relinquit, & quasi problematicam, licet, ut dixi, partem hanc affirmantem probabiliorem appellet. Richardus etiam, & Victor. locis infra citandis, licet hanc opinionem non teneant, sentiunt tamen esse probabilem, ac defendi posse, dum solvunt argumenta contraria. Solus vero Dionysius Chartus. mordicus illam defendit, refertque contrariam opinionem aliquibus visam esse irrationabilem, quibus aperte ipse consentit. Et in probationem suæ opinionis testimonia Patrum congerit, quæ generalia valde sunt, & ideo illa omitto, quia nihil ad rem faciunt, solum enim exaggerant, quantum venialia peccata Deo displiceant, & concupiscentiam, ac amorem creaturarum, ac rerum temporalium augeant, & ideo amoris Dei puritatem, & perfectionem impediant. Ex quibus ipse infert, quod minuant intensionem habitus charitatis. Ratio vero præcipua ejus est, quia veniale peccatum vere est peccatum, & offensa Dei, ergo participat aliquo modo aversionem a Deo, ergo minuit ex parte sua benevolentiam hominis ad Deum, ac proinde meretur diminutionem gratiæ, cum reddat hominem minus dignum amore Dei, ac proinde minus gratum. Potestque hæc ratio ex rebus humanis confirmari: nam leves injuriæ licet non solvant amicitias, solent illas tepidiores reddere, ac diminuere. Secundo veniale peccatum solet minuere actualem dilectionem Dei, & sic esse in causa, ut habitus charitatis remissior infundatur; ergo etiam poterit immediate efficere, ut habitus ipse minuatur. Tertio ad perfectionem gratiæ, & charitatis pertinet propositum non peccandi nec moraliter, nec venialiter, huic autem proposito formaliter repugnat propositum peccandi venialiter, & consequenter etiam illi repugnat quodlibet peccatum veniale, ergo omne peccatum veniale ex aliqua parte diminuit perfectionem charitatis, & consequenter remittit illam.

Ratio 1. Dionysii. — *Confirmatio.* — *2 Ratio.* — *3. ratio.*

Assertio satis certa.

7 Nihilominus dicendum est, gratiam, & charitatem diminui non posse. Hanc assertionem censeo ita certam, ut contraria non sit probabilis, nec verisimiliter defensabilis. Primo quidem propter communem sententiam Theologorum, qui illam defendunt, in primis Div. Thomas 2.2.qu.24. art. 10. & in 1.d. 17.qu.2.art.5.& q.7.de Malo artic. 2. Caietanus, & alii moderni in dicto art.10.& Capreol.in 4.d.16. qu. 1.art.3.ad 6.Durand.aliique scholastici in 1.d. 17. Bonavent. 2.p.q.3.Richard.art.2.qu.5. Durand.qu.est.10. Gabr.qu.4.art.3.dub.3.Dionys. Cisterciens. qu.2.art.3. Aliaco in 1.qu.9.art.3.in 3. p. illius late, Henr. quodli.5.q.23.Almain.tract.2.Moral.c.11.& 12.Guillelmus Parisiens.tract.de Virtutib.c.ult.qui auctores varias rationes adducunt, omnes tamen ad duas revocantur, una est a posteriori, & alia a priori, quas breviter proponemus.

A posteriori fundatur.

8 Ratio vulgaris a posteriori est, quia si peccatum veniale minueret charitatem, multiplicatis peccatis venialibus, posset omnino charitas, & gratia auferri, quod est omnino falsum, ut ex supra dictis constat. Ad hoc inconveniens vitandum multa comminiscuntur defensores contrariæ sententiæ, sed re vera nullum probabilem exitum invenire potuerunt. Primo enim negant sequelam, quia non est necesse, ut diminutio gratiæ per peccata venialia fiat per gradus æquales, sed per proportionales, & ita licet procedatur in infinitum, nunquam remissio finietur, nec ad integram gratiæ expulsionem pervenietur. Quod si obiiciatur, quia secundum peccatum potest tantam pœnam mereri, sicut primum. Responderi potest primo negando antecedens, quia quo maiorem

Respondent adversarii. — *1 responsio.*

iorem habet charitatem is, qui venialiter peccat, eo peccatum ejus gravius eſt. Secundo reſpondetur, mereri æqualem privationem gratiæ ſecundum proportionem, non ſecundum quantitatem, quia ſi primum meretur amiſſionem dimidiæ partis gratiæ, quæ tunc erat in perſona, ſecundum peccatum merebitur amiſſionem dimidiæ partis gratiæ in eadem perſona relictæ poſt priorem remiſſionem gratiæ, etiamſi illæ duæ medietates abſolute æquales non ſint. Tertio ut aliqua ratio reddi videatur, conſiderari poteſt diſcrimen in ipſa gratiæ remiſſione, vel in genere entis, vel in genere pœnæ, & dici, quod peccatum veniale ſolum poteſt mereri diminutionem gratiæ, non tamen ablationem totalem, quia licet fortaſſe in genere entis non ſit major gradus gratiæ remiſſæ, quam fuerint alii gradus ablati per peccata venialia præcedentia, nihilominus in ratione pœnæ eſſet incomparabiliter maior ablatio totius gratiæ remiſſæ, quam ablatio ſimilis gradus per ſolam remiſſionem, ideoque cum gratia, quamvis minima, diviſibilis ſit, peccatum veniale ſemper mereri diviſionem ejus (ut ſic dicam) non tamen conſumptionem.

Secunda.

9. At vero hæc omnia gratis dicuntur, & non ſatisfaciunt, quia ſecundum veniale ſine dubio poteſt eſſe æquale priori, imo & gravius, quia non eſt verum, veniale commiſſum ab eo: qui majorem habet charitatem, eſſe gravius, quia illa circumſtantia per ſe ſpectata non aggravat peccatum, niſi aliunde proveniat, quod in perſona ſanctiori peccatum ſit majori libertate, magisve voluntarie commiſſum. Et præterea, eſto illud eſſet verum, quando cætera eſſent paria: fieri poteſt, ut non ſint, ac ſubinde ut poſterius peccatum veniale ex aliis circumſtantiis ſit longe gravius. Unde facile refellitur ſecunda reſponſio, quia ſi peccatum veniale privat aliqua quantitate gratiæ, illa debet eſſe commenſurata quantitati, & qualitati culpæ, ergo debet eſſe quantitas definita, & certa, ergo non poteſt eſſe pars aliqua proportionalis gratiæ præexiſtentis, quia illa non eſt certa, & definita abſolute, ſed poteſt eſſe major, vel minor, juxta quantitatem totius gratiæ. Unde non poteſt ſecundum illam proportionem ſervari altera proportio ad quantitatem venialis peccati. Ita enim fieret, ut propter levius veniale peccatum pluribus gradibus gratiæ privaretur homo, ſolum quia tale peccatum ordine temporis præceſſit, quod incredibile eſt. Nec reddi poteſt congrua, vel prudens ratio, ob quam injuſta pœna ſecundum æquitatem iuſtitiæ vindicativæ habenda ſit ratio partium proportionalium ad præexiſtentem gratiam, & non potius proportio æquitatis inter pœnam abſolute ſpectatam, & delictum. Unde etiam facile refellitur tertia reſponſio, vel conſideratio, quia licet reſpectu perſonæ, quæ privatur tanta gratia propter peccatum veniale, illa gratia ſit tota, vel partialis, (ut ſic dicam) illud eſt valde accidentarium, & per ſe non mutat æquitatem iuſtitiæ, ipſique peccanti imputandum eſſet, quod tali ſe periculo expoſuerit, ſi venialia peccata talia eſſent, ut privationem alicuius gratiæ mererentur.

Impugnatio 1. Impugnatio 2. Impugnatio 3.

10 Unde alii ex dictis Auctoribus reſpondent, concedendo, per multiplicationem ſimilium peccatorum quæ de ſe venialia ſunt, perveniri tandem poſſe ad amiſſionem totius gratiæ, dicunt tamen illud peccatum excludens ultimum, ſeu minimum gradum gratiæ, eo ipſo non eſſe veniale, ſed mortale, quia mortem animæ inducit, & quia illa circumſtantia aggravat infinite peccatum illud. Et ita non concedunt multa peccata venialia ſimul ſumpta componere unum mortale, hoc enim ab omnibus reprobatum eſt, tum quia nec illa peccata uniuntur inter ſe ad componendum unum: tum etiam quia ſi ſingula perſiſtunt in ordine venialis peccati, in omnibus ſimul ſumptis non invenitur averſio a Deo, ut ab ultimo fine, neque amor creaturæ ſupra Deum, neque gravis iniuria Dei. Neque etiam concedunt, ſola venialia peccata multiplicata expellere totam gratiam, & charitatem, ſed dicunt, per illam multiplicationem venialium perveniri tandem ad unum, quod mortale ſit,

Evaſio alia.

11 Hæc vero reſponſio nihilo melior eſt, quam præcedens. Primo quidem, quia illud ultimum veniale peccatum poteſt eſſe ex ſurreptione, peccatum autem ex ſurreptione nunquam poteſt eſſe mortale, in quacumque materia ſit. Secundo quia ſi ſit plene deliberatum, oportet, ut de ſe ſit veniale, aut ex genere, aut ex lenitate materiæ, circa quam verſatur, ſi autem tale ſit, & materia peccati non augeatur, neque ad finem habentem gravem malitiam ordinetur, non poteſt fieri mortale ex effectu tollendi gratiam, tum quia peccatum non eſt mortale, quia expellit gratiam, licet inde nominetur, ſed quia mortale eſt, ideo gratiam expellit. Unde ſupponitur in ipſo peccato gravitas propria, quam ex obiecto, vel circumſtantiis habeat, ratione cuius gratiam expellat: non poteſt ergo primo (ut ſic dicam) conſtitui mortale ex eo, quod gratiam expellat. Imo ſi attente conſideretur, juxta illum dicendi modum gratia re vera expellitur propter malitiam propriam venialis peccati, & ab illo effectu denominatur mortale. Unde argumentor tertio, quia illud peccatum ex obiecto ſuo, vel materia, & aliis circumſtantiis quoad malitiam, quæ ex illis ſumitur, non eſt gravius in habente minimam, quam in habente maiorem charitatem, & propter illam malitiam excludit in utroque eam gratiam, quam excludit, quæcunque illa ſit, ergo ſi in habente minimam gratiam, excludit totam illam, ille effectus oritur ex malitia veniali, ſicut in alio gratia remitti dicitur propter veniale peccatum. Quarto eſt evidens ratio, quia peccatum non poteſt fieri ex veniali mortale propter nocumentum non intentum, neque prævifum, ſed omnino ignoratum, neque prævifum, ſed omnino ignoratum, qualis eſt talis excluſio gratiæ: quis enim ſcit, an ſit in tali, vel tanto gratiæ ſtatu, ut amiſſurus ſit totum illum, ſi peccatum faciat, quod de ſe eſt veniale. Quod ſi quis dicat, licet id neſciat, poſſe id timere, & ideo propter periculum peccare mortaliter, profecto hinc ſequitur, omnes iuſtos, qui frequenter venialiter peccant, fere ſemper peccare mortaliter, quia ſæpiſſime tali ſe periculo exponent, & poſſent, ac deberent illud timere, & cavere: conſequens autem eſt abſurdum, & in magnum animarum gravamen, ac periculum. Præterquam quod incredibile eſt, idem peccatum, quod eſt veniale in homine ſanctiſſimo, & ſimiliter eſt veniale in homine nequam, qui ſcit, ſe eſſe in ſtatu peccati mortalis, in eo, qui habet parvam gratiam, eſſe mortale, ex illo effectu expellendi gratiam.

Improbatur.

12 Aliam reſponſionem adhibet Altiſſiodorenſ. nam ex una parte concedit, ſingula peccata venialia, ſi æqualia ſint, æqualem diminutionem in gratia facere, & nihilominus etiam ſi in infinitum multiplicentur: imo licet ſemper ſingula ſint graviora, nunquam auferent totam gratiam. Quia illud (inquit) quod peccatum veniale tollit de charitate, in infinitum eſt minus, quam tota, & illa minima (ut ſic dicam) infinita ſunt in charitate, & ideo non finitur expulſio charitatis per illam ſucceſſivam diminutionem. Et in exemplum adducit angulum rectum, qui in infinitum minui poteſt per angulum contingentiæ, & nunquam poteſt conſumi. Sed ut verum fatear, non ſatis concipio, quid potuerit hic auctor in hac reſponſione intendere, nam vel illud, quod per unum peccatum veniale de gratia diminuitur, eſt aliquid indiviſibile, vel eſt diviſibile, id eſt, habens in ſe aliquam latitudinem intenſionis. Si primum eſſe poſſet verum, haberet reſponſio aliquam probabilitatis ſpeciem, quia indiviſibila poſſunt intelligi infinita in re habente quantitatem, ſeu latitudinem continuam, & in eo ſenſu dici poteſt indiviſibile infinite minus eſſe, quam continuum, quia talia indiviſibilia infinite multiplicata non efficiunt unam quantitatem continuam, nec infinite ablata exhaurient illam. At vero apertam repugnantiam involvit dicere, quod peccatum veniale minuit gratiam, & quod ſolum auferat ab illa aliquid indiviſibile, quia per ablationem ſolius indiviſibilis non minuitur quantitas, vel intenſio. Imo ablato uno indiviſibili reſultaret ſtatim aliud, quia non poteſt quantitas, vel

Altiſſiod. reſponſio. Refutatur.

vel qualitas intensa manere sine termino. Item si primum peccatum veniale auferret unum tantum indivisibilem terminum intensionis, & alius non resultaret, non posset secundum peccatum veniale auferre aliquid indivisibile tantum, quia non dantur duo indivisibilia immediata: si vero resultaret aliud indivisibile, quod secundum peccatum veniale posset auferre, sic gratia nunquam esset diminuta, & illa indivisibilium terminorum ablatio, & resultantia superflua, & impertinens esset. Si vero id, quod diminuitur de gratia per veniale peccatum, est divisibile, erit etiam in gradu, vel quantitate determinata, sicut malitia uniuscujusque peccati determinata est: ergo non potest subtractio æqualis in infinitum fieri, quin quantitas gratiæ consumatur, cum finita sit, & illa, quæ subtrahuntur, inter se non communicentur, sed omnino condistincta sint. Et ideo non est simile exemplum de angulo recto, & contingentiæ, nam diminutio anguli recti per angulos contingentiæ vel non est per partes æquales, sed proportionales, quod jam est exclusum in præsenti, vel si fingatur fieri per æquales, erunt inter se communicantes, quod hic etiam locum non habet.

Ratio a priori ad assertionem nostram tuendam adducitur.

13 Alia ratio a priori sic confici potest. Nam peccatum expellens gratiam, aut id facit per modum contrariæ dispositionis repugnantis ipsi gratiæ, vel physice, vel moraliter, vel per modum meriti, seu demeriti: ergo si peccatum veniale excludit aliquem gradum gratiæ a gratia intensa, vel erit, quia est dispositio illi repugnans, vel per modum meriti: sed neutro ex his modis peccatum veniale potest remittere gratiam, ergo nullo modo potest. Hæc ultima consequentia clara est ex sufficienti partium enumeratione. Primum etiam antecedens in superioribus late probatum est: imo ostendimus secundum ordinariam Dei legem non sufficere demeritum, nisi ratio etiam repugnantis dispositionis intercedat, ut in fide, & spe aperte probatur. Prima item consequentia probatur, tum a paritate rationis; tum quia nullus alius modus causalitatis in peccato veniali fingi potest, respectu talis effectus. Et ita Chartusian. in oratione demeriti totam vim constituere videtur. Probatur ergo minor, seu secundum antecedens quoad priorem partem de oppositione, seu repugnantia formali, aut dispositiva: nam vel illa est physica, vel moralis. Prior nulla probabilitate cogitari potest, tum propter dicta de peccato mortali, nam si hoc non repugnat physice ipsi gratiæ, vel charitati, cum infinite excedat peccatum veniale, quomodo potest veniale peccatum physice opponi intensioni gratiæ? tum etiam quia exclusa repugnantia morali, a fortiori physica excludetur. Altera igitur pars de repugnantia morali, quod non intercedat, probatur primo, quia veniale peccatum esse potest simul secundum communem legem cum quacumque gratia habituali viatoris, quantumvis intensa, secluso speciali privilegio non peccandi venialiter, quod accidentarium est: ergo signum est, peccatum veniale non habere repugnantiam formalem vel quasi formalem per modum proximę dispositionis cum intensione gratiæ habitualis: quia quæ sic repugnant, non possunt esse simul, saltem ex lege consentanea naturis rerum, ut patet in peccato mortali, & gratia. Antecedens probatur, quia quilibet viator habens intensissimam gratiam potest aliquando peccare venialiter. Dices: potest quidem peccare, sed peccando remittetur ejus gratia. Sed contra, ponamus, unum peccare venialiter cum gratia ut centum, & alium cum gratia ducentorum graduum, tunc iste etiam post peccatum veniale retinebit ad minimum gratiam ut centum, quia non est verisimile amittere per veniale peccatum plus, quam centum gradus gratiæ, ergo in illo non haberet repugnantiam peccatum veniale cum gratia ut centum, cum in eo simul perseverent: ergo in nullo habent talem repugnantiam, quia non magis in uno, quam in alio opponuntur. Et idem ostenditur respectu gratiæ, & ducentorum graduum, constituendo alium, qui cum majori gratia peccet venialiter, & ad summum fingatur perdere excessum ducentorum graduum, & sic potest in qualibet intensione procedi: ergo ex vi formalis, vel dispositivæ repugnantiæ evidens est, peccatum veniale non minuere gratiam.

Ratio D. Thomæ.

14 Secundo ad hoc maxime induci debet ratio, qua Divus Thomas in citatis locis utitur, quia charitas convertit hominem ad Deum, & ultimum finem, & quantumvis crescat, & intensior fiat, tota illa est una perfectior conversio in eundem finem: ergo nulla conversio actualis ad commutabile est opposita, & repugnans conversioni habituali charitatis quantumvis intensæ, nisi quæ includit moralem aversionem ab illo ultimo fine. At peccatum veniale non includit ullam aversionem a Deo, ut ultimo fine, sed per se tantum retardat hominem, ne per talem actum in ultimum finem tendat, sicut deberet tendere ex suppositione, quod operari vult: ergo non habet, unde repugnet cum qualibet habituali conversione charitatis ad ultimum finem: ergo ex vi talis repugnantiæ non minuit charitatem, nec per se ipsum ad talem remissionem proxime disponit. Obiiciet aliquis, quia peccata venialia dicuntur disponere ad amissionem totius gratiæ: ergo magis disponent ad remissionem ejus. Respondeo primo negando antecedens loquendo de dispositione proxima, quæ immediate, & per se ipsam possit inducere amissionem gratiæ, quia illi non repugnant, in quacunque gravitate, vel multitudine cogitentur ex illo fundamento, quod peccata venialia non includunt aversionem a Deo, ut ultimo fine. Secundo vero addimus, peccata venialia remote, & per occasionem disponere ad remissionem gratiæ, & in hoc sensu posse concedi antecedens, & negari consequentiam, quia nec isto modo possunt disponere ad gratiæ remissionem. Ratio clara est, quia peccata venialia in tantum præbent occasionem amittendi totam gratiam, in quantum disponunt remote ad aliquod mortale committendum, quod gratiam excludit, quia cum illa ex natura rei repugnat, nunquam tamen possunt illo modo disponere ad aliquod peccatum, quod gratiam minuat, quia si tantum disponat ad novum veniale peccatum gravius, etiam illud non habet illam repugnantiam, seu incompatibilitatem connaturalem cum gratia, vel charitate quantumvis intensa, quia a Deo non avertit, & ideo etiam quoad hoc non est similis ratio,

Veniale non meretur remissionem gratiæ.

15. Altera vero pars de merito, probatur primo ex præcedenti, quia peccatum veniale non avertit ab ultimo fine, ergo non meretur privari neque in totum, neque in partem habituali conversione ad ultimum finem. Probatur consequentia, quia pœna debet esse proportionata culpæ: at illa pœna est improportionata tali culpæ, cum sit veluti altioris rationis, & habeat infinitatem quandam, quam venialis culpa non habet. Item quia Deus non avertitur ab homine, nisi homo avertatur ab ipso, sed homo peccando venialiter non avertitur a Deo, ut ultimo fine, ergo nec Deus avertitur ab ipso: ergo nec privat illum aliqua parte gratiæ suæ, quia per hoc saltem ex parte averteretur ab ipso. Secundo est optimum commune argumentum, quod peccatum veniale non meretur æternam pœnam damni irreparabilem: hanc autem pœnam mereretur, si gratiam remitteret, quia consequenter privaret hominem in æternum aliquo gradu gloriæ: illa autem esset pœna quædam æterna, auferens perfectionem quandam essentialis beatitudinis, ac proinde pœna quædam damni, & æterna dici posset. Tertio idem explico in hunc modum, nam peccatum veniale non potest minuere merita hominis justi: ergo nec potest minuere ius, quod habet ad gloriam: ergo neque gratiam, in qua illud jus fundatur: Consequentiæ claræ sunt, & antecedens probatur, quia merita illa jam facta fuere, & manent in acceptatione divina: ergo non possunt in se minui. Dices, posse mortificari ex parte per veniale peccatum. Sed contra, quia quoad dilationem præmii temporalem non ex parte, sed omnia retardantur, quia durante peccato veniali, non recipient præmium illud. Quoad privationem autem æternam non possunt illa mortificari etiam ex parte propter veniale peccatum, quia ipsum peccatum non est æternum, & ideo, illo ablato, aufertur omnis mortificatio, quæ

Explicatur.

Reiicitur evasio.

quæ ratione illius cogitari potest. Quod a fortiori patet, nam etiam peccatum mortale non privat omnino prioribus meritis, sed illa mortificat, quamdiu durat: si autem peccatum mortale auferatur; omnia priora merita reviviscunt: ergo multo magis ablato peccato veniali, præmium priorum meritorum integrum manet, ac subinde etiam gratia integra manet. Nec enim fingendum est, per peccatum veniale remitti gratiam, & remisso peccato veniali iterum gratiam intendi, id enim frustra fieret; nulla ergo ratione potest peccatum veniale gratiam remittere.

Applicatio superioris doctrinæ in infusis donis, ac virtutib.

16 Atque hæc omnia æque de charitate procedunt, & consequenter de cæteris donis, & moralibus virtutibus infusis, quæ semper gratiam cum proportione comitantur, ut supra dictum est. De fide vero, & spe est præter dicta specialis ratio, quia in materia istarum virtutum non est peccatum veniale, nisi per subreptionem, & incredibile est, propter actus non plene deliberatos privare Deum hominem aliquo gradu gratiæ suæ, vel amicitiæ, quia sicut ille modus operandi non sufficit ad credendum, vel sperandum, sicut oportet, ita nec ad minuendum fidem, vel spem potest sufficere. Nec argumenta contrariæ sententiæ sunt alicujus momenti. Ad primum enim jam negatum est, peccatum veniale avertere a Deo ut ultimo fine, nec est propria offensio Dei, nisi analogice, im-

Rationes pro sent. Dion. solvuntur Prima.

perfectissime, & levissime: & tales offensæ cum proportione sumptæ in amicitia humana illam non minuunt, si prudenter, & non temere procedatur. Secundum item argumentum non procedit, quia veniale peccatum retardare potest voluntatem ab actu amoris Dei, vel ab ejus intensione, quia habet cum illo quandam immediatam repugnantiam, vel propter multitudinem actuum, quos non potest potentia finita æque perfecte operari, ac unum tantum, vel propter aliquam etiam oppositionem virtualem inter ipsos actus ratione proximorum objectorum. Non est autem simile de habitu gratiæ, & charitatis, cum ab actuali influxu potentiæ non pendeant. Eademque responsio danda est ad argumentum tertium, nam actuale propositum non peccandi etiam venialiter, formaliter repugnat cum actuali peccato, habitus autem minime, alias non tantum ratione intensionis, sed etiam ratione tuæ entitatis repugnarent, tum quia illi duo actus, etiam remissi non possunt esse simul: tum etiam quia habitus gratiæ etiam remissus de se inclinat ad propositum nunquam peccandi, etiam venialiter, tamen quia hæc habitualis inclinatio esse potest cum contrario actu, vel proposito, ideo propositum peccandi venialiter non excludit gratiam, & eadem ratione non remittit illam. Atque hæc de amissione, vel remissione gratiæ dicta sint.

Secunda.

Tertia.

FINIS HUJUS LIBRI UNDECIMI.



LIBER DUODECIMUS.

DE MERITO,

QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ SANCTIFICANTIS.

PRÆLUDIUM.



1 HActenus quæ ad essentiam, generationem, conservationem, augmentum, & perfectionem gratiæ habitualis spectant, pertractavimus, ejusque causas, & formalem effectum exposuimus: solum ergo superest, ut de effectibus, quorum principium efficiens esse potest, & præsertim de merito, qui præcipuus, & proprius huius loci est, differamus. Effectus enim gratiæ generatim sumptus, in physicum, & moralem distingui potest. Effectum physicum voco non omnem illum, qui veram, & physicam entitatem habet: nam hoc commune est effectibus moralibus, sed illum, qui per propriam, & per se efficientiam a gratia procedit: moralem autem effectum appello, qui licet in se res vera, & physica sit, a gratia tantum morali modo procedit, ita, ut illa denominatio non ex modo entitatis, sed ex modo emanationis sumatur. Prior effectu gratiæ in superioribus est a nobis sufficienter explicatus, consistere enim videtur in solis actibus supernaturalibus, ille enim proprie, & physice fiunt vel a gratia habituali per virtutes infusas, vel ab auxiliis gratiæ actualibus, vel a Deo per se ipsum in nobis operante, vel nobiscum cooperante, quæ omnia in libris superioribus præsertim in 3.5.& 6. declarata sunt. Præter hos autem actus, cætera dona gratiæ habitualia non sunt effectus physice alterius gratiæ creatæ, sed a solo Deo immediate infunduntur, ac physice producuntur, conservantur, & augentur, ut dictum etiam est. Atque ita explicando causas omnium gratiarum, effectus etiam physicos totius gratiæ declaravimus: nihil ergo de illis dicendum superest.

Effectus gratiæ physicus, vel moralis.

De effectibus physicis gratiæ hic non tractandum.

2 Moralis autem effectus gratiæ triplex esse videtur: quantum ex communi modo loquendi Theologorum, & Patrum colligere possumus, scilicet, satisfactio, impetratio, & meritum. Quibus addi posset conservatio, & augmentum ejusdem gratiæ, nam quia est principium vitæ spiritualis, ideo ad modum viventium quasi vitaliter nutritur, conservatur, & augetur. Sed hi effectus & explicati jam sunt in duobus libris proxime præcedentibus, & ad meritum reduci possunt, ut videbimus. Satisfactio autem si fit pro culpa mortali, non pertinet ad hos effectus gratiæ, quia si fit perfecta, non potest gratia puri hominis esse principium ejus, si vero fit imperfecta, non est effectus gratiæ habitualis. Unde eo modo, quo est possibilis, ad causam disponentem pertinet, ut supra visum est, & ad imperfectum meritum reducitur. Si vero talis satisfactio fit pro culpa veniali separata a mortali, est quidem effectus gratiæ habitualis, sed reducitur etiam ad meritum, ut infra videbimus. Et de illo effectu ex professo disserui tertia parte, tomo 1. disput.4.in fine, & latius in tom.4.disput.12. Satisfactio denique pro pœna temporali, cujus reatus manere solet post remissam culpam, effectus quidem est habitualis gratiæ, quia opera nostra, nisi ex gratia procedant, ad hujusmodi recompensationem valorem non habent, quia vero hæc satisfactio pars est pœnitentiæ, ideo in dicto tom.4.disputatione 37. explicatum est.

Moralis triplex. Neque universim de illo effectu morali, qui est satisfactio.

3 Impetratio interdum late, interdum vero specialiter, sumi solet. Priori modo impetrare nihil aliud est, quam ratione alicujus operis, vel obsequii aliquid ab alio obtinere, in quo sensu cuilibet operi meritorio potest impetratio tribui, & præsertim quando meritum est imperfectum quod a Theolog. de *congruo* nominatum est, solet juxta phrasim August. meritum im-

Neque rursus de altero effectu morali, i.e. impetratione proprie sumpta.

impetratorium appellari, ut postea videbimus. Et sic etiam dixit Concil. Tridentr.sess.14. cap.4. contritionem impetrare a Deo veniam peccatorum. Impetratio ergo in hoc sensu accepta sub merito includitur, & de illa in sequentibus dicemus, præsertim de merito congrui disputando. Alio vero modo magis proprio, & speciali impetratio attribuitur orationi, tanquam proprius effectus ejus, quia in ea non consideratur ex parte impetrantis meritum, vel aliud obsequium præter petitionem, quæ principaliter innititur bonitati Dei, a quo hoc postulamus. Atque hoc etiam modo sumpta impetratio, est sine dubio moralis effectus gratiæ, quia petitio moraliter tantum obtinet suum effectum, & ut ad hoc valeat apud Deum, necessarium est, ut a gratia procedat, quia nemo potest petere, quærere, aut pulsare, sicut oportet, sine Spiritus sancti inspiratione, & adjutorio, ut definit Concilium Arausicanum canon. 6. Quia vero gratia hunc effectum specialiter operatur per orationem, quæ est actus religionis, ideo de hoc effectu specialiter disputatum est in tomo secundo, de Religione tractatu primo, libro primo, capite vigesimo tertio.

De merito tractatio instituitur.

4 Solum ergo superest nobis hoc loco dicendum de merito prout est peculiaris gratiæ effectus. Ratio enim meriti proprietatem quandam significat propriam humanorum operum, sub illis angelica etiam opera comprehendendo, quatenus cum ratione, & libertate fiunt, nam talia opera sunt aliqua retributione digna, & ideo meritoria dicuntur, ut notavit D. Thom.1.2.q.21.art.3. Unde fit, ut nomen meriti de se indifferens sit ad bonum, & malum opus, quia utrumque aliqua retributione dignum est apud Deum, de quo propterea scriptum est, quod *reddit unicuique secundum opera sua*, & sic in Scriptura dicitur homo per peccatum mereri, vel iram Dei, ut Job.6. *Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui*: vel supplicium, & pœnam, ut ad Hebr.10. *Quarto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit*. De merito autem bonorum operum dicitur Ecclesiast.16. *Omnis misericordia facit locum unicuique secundum meritum operum suorum*. Jam vero usu a Theologis receptum est, ut meritum simpliciter dictum in bonam partem sumatur, pro merito præmii: nam meritum supplicii vocari solet demeritum, vel cum addito malum meritum, ut appellat August. libr. de Grat.& libr.arb.cap.5.& 6. vel meritum supplicii, ex eodem in libr.85.Quæstion.q.68. Quocirca meritum generatim sumptum describi potest, ut sit opus aptum ad obtinendum aliquod præmium; vel si rationem meriti quasi in abstracto describere velimus: erit conditio, vel valor operis, ratione cujus aliquod præmium, seu alicuius boni retributio illi correspondet.

Meriti definitio.

5 Sic autem sumptum meritum commune est merito apud homines, & apud Deum, nam respectu utriusque potest illa conditio, seu valor præmii, seu mercedis in humano opere inveniri, nam meritum apud homines insinuavit Paulus ad Rom.4.dicens: *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Insinuat enim dari posse meritum apud homines, quod in opere mere humano fundatur. Unde hoc meritum non pertinet ad effectus gratiæ, & ideo in præsenti non consideratur, sed de solo merito apud Deum agimus. Ulterius vero subdistingui potest hoc meritum in naturale,& gratuitum. Naturale est, quod in bonis operibus mortalibus, & ordinis naturalis inveniri potest. Nam talia opera de se meritoria sunt alicujus præmii, etiam apud Deum, ut sentit D.Th.1.2.q.21.art.4. & inferius incidenter videbimus, & tale meritum per se non est effectus gratiæ, pertinet enim ad ordinem, & providentiam naturalem, possetque in homine creato in puris naturalibus inveniri: imo Augustinus solet interdum gentilibus aliqua bona operantibus, ut Romanis, illud tribuere. Est autem hoc meritum valde imperfectum, ut infra videbimus, & ideo meritum humanum solet ab Augustino appellari, & insinuatur a Concilio Arausicano d.c.6. Dicitur autem humanum, non quia non sit apud Deum, sed quia & solis viribus humanis

Meritum apud Deū duplex naturale, & gratuitum.

sit, & solum humanum, vel temporale præmium meretur.

6 Aliud est ergo meritum gratuitum, quod dici etiam potest divinum, & supernaturale, quia divina tantum, & supernaturali virtute perfici potest, & quia de se tendit ad supernaturalem finem, & solum supernaturalis præmii dignum esse potest, & tale meritum est proprius effectus gratiæ: de quo hic agimus, & solum illud nomine meriti dignum censemus. In hoc autem merito latitudo etiam, & varietas invenitur, & primum, ac præcipuum locum tenet illud, quod dici potest meritum excellentiæ, vel, ut a bonis Theologis appellatur, meritum de rigore justitiæ, quod est proprium Christi Domini, quia in gratia unionis fundatur, & ideo de illo dictum est in to.1.tertiæ partis, partim in disp.4.partim in 39.& sequentibus. Aliud ergo est meritum commune, seu inferioris ordinis, quod in persona creata per gratiam adiuta inveniri potest, & hoc tamdem subdistinguitur a Theologis in meritum de condigno, & de congruo, prius est meritum simpliciter, & de iustitia, posterius est meritum secundum quid, & ex quadam decentia. Unde distinctio illa analoga est, ideoque nihil de merito in communi, ut ab illis duobus abstrahit, sed de utroque membro sigillatim dicendum erit: nam illa ostendendo, ac declarando & partitionem comprobabimus, & totam meriti rationem exponemus. Dicemus ergo prius de merito condigni, quia meritum congrui per habitudinem ad illud cognosci debet, quia est, veluti quædam participatio eius ab illius perfectione deficiens. Circa meritum autem de condigno prius explicabimus, an sit? simulque apud Deum esse ostendemus. Postea quid sit, quasve conditiones requirat? Tertio quid sub meritum condigni cadat? Ac denique, quo iure ac titulo tale præmium debeatur?

Meritum gratuitū hic tractandum præcipuè. Ejus varii modi.

CAPUT I.

Utrum homines viatores possint apud Deum aliquid simpliciter, seu de condigno promereri?

1 IN hoc puncto controversia est cum hæreticis, & aliqua ex parte inter Catholicos. Hæretici enim omnino negant posse homines mereri apud Deum, & multi quidem nullo modo vel ipsum nomen meriti in operibus iustorum admittunt, præsertim in ordine ad salutem, & vitam æternam. Et hæc fuit sententia Lutheri, quem Calvinus, & alii sequuti sunt. Posteriores vero illorum sectatores, quamvis nomen meriti admittant, semper negant esse proprium meritum in dignitate operum fundatum, sed in sola voluntate, & acceptatione divina, & hoc ipsum meritum nolunt esse vitæ æternæ, aut salutis, sed aliorum præmiorum inferioris ordinis. Ita fere referunt Bellarminus lib. 5. de Justificat. cap. 1. Lindanus lib. 3. Panopliæ, capit.20. Stapletonius lib.10.de Justificat. in principio, & capit. octavo Tiletanus in Apologia pro decretis Concilii Tridentini, Vega in Opuscul. de Justificat. quæst.4. Fundamenta hæreticorum sunt. Primum, quia in hominibus, etiam iustis nullum est opus bonum simpliciter, sed omnia sunt peccata, ac proinde non solum nullo præmio digna, sed etiam de se digna supplicio, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. De quo fundamento dictum sufficienter est in libro primo, a capite 3. usque ad 7.& in capite 20.25. & seqq. & in libro decimo, tractando de conservatione gratiæ multa diximus, quæ illud fundamentum evertunt, & plura videri possunt in Bellarmino libro 4. de Justificatione capit.20.& 21.& Stapleton. in dicto lib.10. cap.7. & Vega lib. 11. in Tridentinum a cap.20. Aliud fundamentum hæreticorum est, quia Scriptura damnat eos, qui de suis operibus confidunt, & ex illis iustificari, sive obtinendo, sive augendo iustitiam, existimant, & ita intelligunt illud ad Romanos quarto: *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam sed non apud Deum*. Et illud ad Ephes. 2. *Non ex operibus, ne quis glorietur*. Et illud

Error hæreticorum, & eorum varietas.

1. erroris fundam. quod simul excluditur.

2 Fund.

ad Galat.3. *Hoc ſolum a vobis volo diſcere, ex operibus legis ſpiritum accepiſtis, an ex auditu fidei? ſic ſtulti eſtis, ut cum ſpiritu cœperitis, nunc carne conſumemini.* Unde infra ſubjungit. *Quicunque ex operibus legis ſunt, ſub maledicto ſunt.* Quaſi ſenſus ſit, maledictum eſſe illum, qui in operibus ſuis confidit, cum per ea nunquam poſſit legi ſatisfacere. Et hoc confirmant ex Aug.concion.2.in Pſ.70. dicente: *Supplicium tibi debetur, & cum præmium venerit, ſua dona coronabit Deus, non merita tua.* Et ſerm.15.de Verb. Apoſt.circa princip. tractans illud. *Pro nihilo ſalvos facies illos*, inquit, *Prorſus gratis das, gratis ſalvus, quia nihil invenis in eis, unde ſalves, & multum invenis, unde damnes.* Tertium fundamentum eſt, quia injuria fit meritis Christi, cæteris hominibus merita tribuendo, ſingularis enim excellentia, & gloria Chriſti eſt, quod ipſe ſolus potuit apud Deum mereri, & ideo ſolus eſt cæteris hominibus auctor ſalutis, & gloriæ; ergo qui ſibi merita attribuunt gloriam Chriſti ex parte uſurpant, & inter merita Chriſti, & propria merita partiri volunt, & non totum Chriſto tribuere, quod ſummæ ingratitudinis eſt. Atque his addunt alia, quæ poſtea circa meritum gloriæ expendemus.

3. Fund.

2 Secundo licet Catholici omnes merita juſtorum apud Deum ſimpliciter fateantur, nihilominus aliqui eorum negant, poſſe nos mereri de condigno, præſertim gloriam. Ita ſenſit Durandus in 2.diſt.27. q.2. ubi num.12.diſtinguit duplex meritum de condigno, unum improprium, & large dictum ex divina ordinatione, & acceptatione proveniens, aliud proprium, quod inducit debitum, & juſtitiæ obligationem ob dignitatem ipſius operis, & prius meritum admittit, at poſterius negat. Quem imitatur Burgenſ.in Addit.ad Lyram in Pſ.35.dum abſolute negat, aliquem ſecundum legem ordinariam mereri de condigno vitam æternam: Waldenſis etiam non parum illi ſententiæ favet tom.3.de Sacramentalibus cap.7. Nam licet videatur loqui contra Pelagianos, ut magis exponit cap.9. excedit nihilominus in modo loquendi, & carpens Scholaſticos, eo quod ſimpliciter meritum de condigno admittant. Citatur etiam pro hac ſententia Marſilius in 2.q.18.art.4.concluſ.1. Sed in 2. videtur moderari ſententiam, quam infra exponemus. Imo etiam aliqui tribuunt hanc ſententiam D.Thomæ, quia in qu.14.art.1. dicit, in nobis non eſſe meritum apud Deum ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et ſimiliter loquitur Cajetan.tom.3.Opuſc. tract. 11. c.6. §. *Veruntamen*. Sed alius eſt ſenſus utriuſque, ut poſtea explicabimus.

Quorundam catholicorũ ſententia in præſẽti quæſt.

3 Fundamenta hujus ſententiæ ſunt. Primum eſt illud ad Rom.8. *Non ſunt condignæ paſſiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ubi aperte videtur excludere condignitatem noſtrorum operum, & rationem videtur explicare 2.ad Corinth. 4. Quia *quod momentaneum eſt, & leve tribulationis noſtræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis.* Quod ſi quis reſpondeat, Paulum loqui de condignitate, ſeu æqualitate rei ad rem ſecundum ſubſtantiam earum, non vero excludere æquilitatem proportionis. Contra hoc obiicit ſecundo Durandus, quia ſi qua eſſet hujuſmodi dignitas proportionis in noſtris operibus, maxime proveniret ex eo, quod talia opera fiunt ex gratia, & ex Spiritus ſancti motione: ſed hoc non ſatis eſt: ergo. Major ſupponitur, tum ex communi ſententia, tum etiam quia nihil aliud cogitari poteſt. Minor probatur, tum quia Spiritus Sanctus eſt extrinſecus motor, a quo talis dignitas ſumi non poteſt, nam etiam interdum movet Spiritus ſanctus peccatorem ad bene operandum, & non propterea de condigno meretur: tum etiam quia gratia ſolum metaphorice dicitur ſemen gloriæ, & ideo numquam poteſt operibus tribuere ſufficientem proportionem, ſeu condignitatem ad gloriam.

1 arg. præcedentis ſententiæ. Evaſionis impugnatio ſeu 2. arg.

4 Tertio argumentatur, quia meritum ſimpliciter ac de condigno eſt illud opus, cui ex iuſtitia debetur merces, ita ut ſi is, apud quem aliud meretur, mercedem neget, ſit ſimpliciter injuſtus, ſed impoſſibile eſt eſſe tale meritum hominis ad Deum: ergo. Majorem ſupponit Durandus tum in loco citato, tum in 1. diſt.17.qu.2.n.13.& in 3.d.20. q.1.num. 4.tanquam certam ex communi ſenſu, & ſignificatione iſtarum vocum. Minorem autem probat, primo quia non poteſt homo facere Deum ſibi debitorem ex juſtitia, quia nec condignas gratias illi agere poteſt pro beneficiis acceptis: ergo multo minus poteſt illum ex iuſtitia obligare. Secundo quia alias non poſſet Deus etiam de potentia abſoluta negare gloriam homini merenti illam, quod ſentire, ait Durandus, eſt temerarium, ſeu blaſphemum. Et ſequela patet, quia non poteſt Deus eſſe injuſtus per quamcumque potentiam. Tertio quia quicquid homo habet, eſt ex libertate Dei acceptum, & ſemper manet ſub dominio Dei magis, quam ipſius hominis: ergo nullum opus poteſt eſſe in homine, quod ſit condignum meritum præmii apud Deum.

3 argum.

5 Primo vero dicendum eſt, homines poſſe vere, & proprie ac ſimpliciter apud Deum mereri, ex gratia, ſeu per gratiam operando. Hæc concluſio ſub his terminis eſt de fide, ut late probant Vega, Filetanus, Bellarm.& Staplet.locis allegatis, Hoſius in confeſſion. cap.73. Ex quibus breviter probatur aſſertio. Primo ex Scriptura, quæ operibus hominum meritum tribuit, Eccleſiaſtic.16. *Miſericordia facit unicuique locum ſecundum meritum operum ſuorum.* Nec refert quia græce ſolum dicatur, *ſecundum opera ſua*, nam interpres verum ſenſum declaravit juxta ſententiam Pauli: *Si ex operibus, jam non eſt gratia*, ad Romanos 11. quia meritum intercedit. Confirmat hoc Paulus ad Hebr. 13.dicens: *Beneficentiæ, & communionis nolite oblivиſci, talibus enim hoſtiis promeretur Deus.* Ubi verbum activum paſſive poſitum eſt, ſenſus vero eſt, talibus operibus promeremur Deum, qui eſt merces noſtrorum operum, juxta illud Geneſ. 17. *Ego protector tuus ſum, & merces tua magna nimis*; ut ibi notavit D.Thomas lection.2.in fine. Unde confirmatur, quia merces reſpondet merito, ſed Scriptura docet, operibus juſtorum reſpondere mercedem apud Deum, ergo in eiſdem locis ſatis expreſse tribuit meritum operibus juſtorum. Major ex terminis ſatis clara eſt, in uſu Latinorum, qui nomen etiam mercedis a merendo derivant. Probari vero etiam poteſt ex Paulo ad Romanos 4. dicente: *Ei autem, qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum.* Et ex Auguſt. epiſt.105 dicente, idem eſſe mercedem operanti, quod ſtipendium militanti. Minor autem ex dicto loco Geneſ.17.ſufficienter probatur. Nam ſicut Abraham a Paulo proponitur tanquam exemplar juſtificationis per gratiam, ita poteſt a nobis proponi ut exemplum, in quo facta eſt omnibus mercedis promiſſio. Generaliter vero Sapientiæ 5. *Juſti in perpetuum vivent, & apud Dominum eſt merces eorum*: & Chriſtus Dominus Matth.5. *Merces veſtra copioſa eſt in cœlis*, & Matth.10. *Qui recipit juſtum in nomine juſti mercedem juſti accipiet.*

Aſſertio 1. affir. de fide.

6 Simile argumentum ſumitur ex aliis nominibus mercedi æquivalentibus. Unum eſt nomen coronæ, nam ut dixit Aug.lib.50.Homiliarum in 14. *Corona juſtitiæ merces eſt*, ait autem Paulus 2. ad Timoth.4. *Supereſt mihi corona juſtitiæ, quam reddit mihi Dominus in illa die juſtus judex*, & addit: *Non ſolum autem mihi, ſed & his, qui diligunt adventum ejus.* Dixerat autem in capite 2. *Non coronabitur, niſi qui legitime certaverit*, & Jacobus capite 1. de juſto dicit. *Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ*: & Apocalypſ. 2. *Eſto fidelis uſque ad mortem, & dabo tibi coronam vitæ*, & capite tertio: *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*: & in eiſdem locis hoc meritum & præmium eius deſcribitur. Denique Paulus 1. ad Cor.9. evidenter declarat, hanc coronam eſſe præmium laborum, ſeu certaminis, quam nomine etiam, *bravii*, ſignificat, dicens, *Neſcitis, quod ii, qui in ſtadio currunt, omnes quidem currunt, ſed unus accipit braviũ: ſic currite ut comprehendatis.* Quod etiam declarat exemplo eorum, qui in agone contendunt, & ſubdit: *Et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* De qua etiam dicit ad Philipp.3. *Ad deſtinatum perſequor bravium ſupernæ vocationis.* Ac deniq; Tob.4. cum pater cõſuluiſſet filio. *Quomodo potueris, ita eſto miſericors*, ſubiungit: *Præmium enim bonum tibi*

2 Probatur ex aliis Scripturæ verbis æquipollentibus.

the-

thesaurizas in die necessitatis: præmium ante evidenter dicit relationem ad meritum. Unde Sapientiæ 4. de casta generatione dicitur: *In perpetuum coronata triumphat incoinquinatorum certaminum præmium vincens.*

7 Ultimo hoc evidenter confirmant illa Scripturæ testimonia, in quibus homines judicandi a Deo dicuntur secundum opera sua juxta descriptionem ultimi judicii a Christo Domino factam Matth. 25. & a Paulo significatam, cum dixit 2. Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, sive bonum, sive malum.* Et in Apocalyp. c. 2. ait per Joannem Dominus: *Ego sum scrutans renes, & corda, & dabo unicuique vestrum secundum opera sua.* Dicitur autem dari secundum opera, seu ex operibus, quod ex merito illorum datur, ut ex Paulo retuli, & satis declaratur Apocalypsi. 22. cum dicitur: *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.* Et in eodem sensu cap. 14. de his, qui in Domino moriuntur, dicitur: *Opera enim illorum sequuntur illos.* Et propterea etiam id, quod propter opera confertur, non donari, sed retribui in Scriptura dicitur, retributio enim liberalem donationem, sed recompensationem aliquo modo debitam significat juxta illud Pauli ad Roman. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* & juxta verbum Christi Luc. 14. *Cum facis convivium, voca pauperes, debiles, claudos, & cæcos, & beatus eris, quia non habent retribuere tibi, retribuetur enim tibi in resurrectione justorum.* Quam retributionem inspiciebat David, cum dicebat Psalm. 118. *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum propter retributionem:* & Psalm. 17. *Retribuet mihi Dominus secundum justitiam meam, & secundum puritatem manuum mearum, &c.* Ac denique hæc tributio expresse vocatur remuneratio ad Heb. 10. *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem:* non habet autem locum remuneratio, nisi ubi meritum intercedit.

3. Ex locis aliis agentib. de correlativo meriti

8 Ex quibus locis inter se collatis, & eorum multitudine, evidenter colligitur, has locutiones Scripturæ non esse metaphoricas, sed de vero, ac proprio merito esse intelligendas, quia, & generalis, ac vera ratio interpretandi Scripturam hoc postulat, cum nulla sit necessitas, vel auctoritas, quæ permittat, nedum cogat, ad metaphoras confugere in tam multa, & clara luce testimoniorum, & materia ipsa, quæ moralis est, & ad convenientem Dei providentiam, & ad excitandos homines ad bene operandum pertinet, proprium, & simplicem sermonem requirit. Et ideo merito Ecclesia semper in hoc sensu Scripturam intellexit, ut ex traditione Patrum late probant moderni locis supra citatis, præsertim Bellarm. c. 4. Valent. disp. 8. q. 6. punct. 2. traditur, ac definitur a Conciliis Arausicano can. 18. dicente: *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant.* Idem tradit Concil. Lateranen. in cap. *Firmiter*, de Summa Trinit. & Florentin. in literis unionis, & expressius, ac latius Trid. sess. 6. c. 16. & can. 33. ubi specialiter notanda sunt illa verba, in quibus dicitur, nihil deesse operibus justorum, quæ in Deo sunt facta quominus vitam æternam, *vere promeruisse*, censeantur.

Citati loci intelliguntur de vero & proprio merito absq; metaphora

9 Ratio hujus veritatis maxime pendet ex his, quæ de conditionibus ad proprium meritum requisitis dicturi sumus. Et ex dicendis in assertione sequenti hæc probabitur. Nunc solum possumus congruentiam reddere, quia bona opera humana sicut ex natura sua sunt digna laude, ita etiam habent tanquam proprietatem connaturalem, quod meritoria sint, id est, ut aliqua retributio eis debeatur ab eo, in cujus commodum, vel honorem ordinantur: ergo hoc maxime convenit operibus gratiæ, quæ superioris rationis bonitatem habent. Aliunde vero etiam ex parte Dei maxime congruum est, ut hujusmodi opera ad aliquod præmium ordinaverit; tum quia talia opera in ipsius obsequium maxime fiunt, & in ejus gloriam redundant; tum etiam quia hoc fuit maxime necessarium in omni republica bene gubernata, ut membra ejus spe præmii ad bene operandum alliciantur, Deus autem est supremus hominum gubernator, & ejus providentia est perfectissima, & maxime in ordine ad finem supernaturalem: ergo maxime decuit, ut etiam in illo ordine hominibus proposita essent præmia, quæ mereri possunt; tum denique quia Deus præordinavit supplicia, quæ malis meritis responderent: ergo etiam habere debuit rationem bonorum meritorum, quibus præmia præpararet.

4. Accedit. Ratio.

10 Secundo dicendum est, posse homines mereri apud Deum absolute loquendo, de condigno, & secundum aliquam justitiæ æquitatem. Hęc assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita, est tamen omnino vera, & valde consentanea principiis fidei, & testimoniis supra allegatis, ideoque conclusio est Theologica satis certa, quam communiter approbant Theologi, D. Thomas, & Cajetanus in d. art. 1. quorum mentem infra latius explicabimus, & ita etiam opinantur ibi Medina, & alii moderni expositores, & Valent. disp. 8. qu. 6. punct. 1. & 2. Altisiodoren. lib. 3. summæ tract. 16. q. 2. Alens. 3. p. q. 16. membr. 5. præsertim ar. 2. Bonavent. in 2. dist. 27. ar. 2. quæst. 3. & ibi Gabriel. quæst. 1. ar. 2. concl. 1. & 3. & ibidem Richard. ar. 2. qu. 3. junctis quæ docet in 4. dist. 46. ar. 1. q. 1. & Scot. in 1. d. 17. qu. 2. *Ad solutionem hujus quæstionis*, Marsil. q. illa. 18. ar. 4. conc. 2. Soto lib. 3. de Natur. & grat. cap. 7. Francisc. Romeus lib. de Necessit. operum verit. 22. Bellarmin. & Vega supra q. 5. & alii etiam supra allegati.

Assertio 2. affirm. de merito de condigno ac certa Theologice

11 Probari potest primo ex locis Scripturæ superius citatis præsertim ex illis verbis ad Rom. 4. *Ei, qui operatur merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Unde ipsum nomen mercedis aliquam rationem justitiæ, & condignitatis postulat. Quam etiam indicant verba retribuendi, vel reddendi secundum opera. Item hoc confirmat ipsa forma judicii, in quo unusquisque refert propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum: ergo tam in retributione bonorum, quam in supplicio malorum servatur æquitas proportionis, & condignitatis operum, & stipendiis eorum, ergo sicut in malis operibus servatur condignitas, juxta illud Apocalyp. 18. *Quantum glorificavit se in delitiis, tantum date ei tormentorum:* Ita etiam in præmio bonorum æquitas proportionis, & condignitatis ad merita observatur. Ideoque Paulus 1. ad Timoth. 4. dicit, Deum ut *justum judicem*, bonis esse redditurum præmium, & ipsum præmium vocat coronam justitiæ, & ad Hebr. sexto, ait: *Non est justus Deus, ut obliviscatur operis vestri.* Et hoc etiam confirmat nomen mercedis, & stipendii: nam in illo proportio ad laborem observatur, & siquid liberalius datur, non censetur sub mercede, vel stipendio comprehendi. Unde ad hoc etiam induci potest parabola operariorum in vinea, ubi pater familias dispensatori suo dixit: *Voca operarios, & da illis mercedem*, & postea uni ex operariis, qui conquerebantur, dixit: *Non ex denario convenisti mecum? tolle quod tuum est, & vade:* de qua parabola plura in sequentibus. Denique interdum Scriptura utitur nomine dignitatis ad meritum justorum declarandum, ut Sapien. 3. *Deus tentavit eos, & invenit illos dignos se:* & Paulus ad Coloss. 1. *Non cessamus* (ait) *pro vobis orantes, &c. ut ambuletis digne, Deo per omnia placentes.* Et infra: *Gratias agentes Deo Patri qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum, &c.* Et 2. ad Thessal. 1. *In omnibus persecutionibus vestris, & tribulationibus, quas sustinetis in exemplum justi judicii Dei, ut digni habeamini in regno Dei, pro quo & patimini;* & addit: *Si tamen* (pro *si quidem*, ut recte ait Cajetanus, imo ut alia litera habet, teste D. Thoma) *justum est apud Deum retribuere tribulationem his, qui vos tribulant, & vobis, qui tribulamini, & vobis qui tribulamini, requiem nobiscum.* In utroque ergo æquitas justitiæ, ac proinde proportio, & condignitas observatur. Denique Apocalyp. 3. de Sanctis dicitur: *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt:* quæ dignitas ex operibus consideratur, ut inferius cap. 16. indicatur, & ibidem ratio æquitatis justi judicii Dei ex illa redditur.

Probatur ex sacra pagina

12 Præ-

Videtur favere multum Trid.

12 Præterea quamvis Conc. Trid. veritatem hanc non definiat, nec verbis digni, vel condigni utatur, tamen non parum favet huic sententiæ in dicto canon. 32. utens illis verbis: *Vere mereri gratiæ augmentum*, *&c.* Non enim sine causa addidit illam particulam *vere*, sed ut significaret, hoc meritum plus esse, quam cujusdam congruitatis, & ideo dixit esse augmenti gratiæ, ut tacite excluderet simile meritum respectu primæ gratiæ, quamvis in illa locum habeat meritum de congruo, ut infra dicemus. Et simili modo in canon. 26. definit: debere justos pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, æternam retributionem a Deo sperare, & in capit. 16. in confirmationem hujus veritatis adducit testimonia Scripturæ supra allegata, & præsertim illa, quæ hanc indicant esse justitiæ retributionem. In eodem ergo sensu se loqui indicat.

Favent & Patres

13 Et simili modo favet Aug. dicta epist. 105. scribens sicut dixit Paulus: *Stipendium peccati mors*, ita etiam vere dicere potuisset: *Stipendium justitiæ vita æterna*, quia sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna; & infra declarat: *Recte stipendium dici, quia debetur, quia digne retribuitur, quia merito redditur.* Et quamvis in his verbis loquatur de stipendio peccati, tamen jam dixerat, in re idem esse verum de stipendio boni meriti. Additque Paulum noluisse ita simpliciter loqui de stipendio vitæ æternæ sicut de stipendio peccati, ne homines superbi occasionem sumerent ita sibi attribuendi meritum vitæ æternæ, sicut demeritum pœnæ, & ideo vitam æternam potius gratiam appellasse. Unde ipse ait: *Cui debetur vita æterna, vera justitia est, si autem vera justitia est, ex te non est.* Et iterum intra: *Vita æterna justitiæ quidem stipendium, sed tibi gratia est, cui gratia est, & ipsa justitia.* Similia habet in Enchir. cap. 17. & in lib. de Grat. & lib. arb. cap. 7. 8. & 9., ubi eodem modo exponit illud Psalm. 102. *Qui coronat te in miseratione, & misericordia:* scilicet, quia ejus miseratione bona operamur, quibus corona redditur. Similia habet tractatu 3. in Joann. tractans verba Pauli, *de corona justitiæ, quam reddet justus judex*: nam *Ut susciperet* (inquit) *gratiam misericordem Patrem opus habebat, ut præmium gratiæ, judicem justum.* Et similia habet in lib. de Perfectio. justit. & sæpe alias. Et cum Cyprian. epistola 25. ad quosdam confessores scripsisset, eos laudans, & ad confessionem fidei, per quam eos Dominus ad coronam parabat, exhortatus esset in epist. 26. sic ipsi respondent. *Reddet tibi Dominus pro ista tua charitate mercedem, & hujus tam boni operis repræsentabit debitum fructum, non minus enim corona mercede condignus est, qui hortatus, quam qui, & passus est.* Et Hieronym. in cap. 49. Isai. de Deo dicit: *Potentiam suam nostro arbitrio dereliquit, ut juste voluntas præmium consequatur.* Et eodem modo loquitur Hilar. in Psal. 114. & Ambros. serm. 3. & 14. in Psalm. 118. & alia referuntur a Bellarmino, & aliis modernis auctoribus supra allegatis.

Accedit tandem Ratio

14 Ultimo possumus rationem addere, quia gratia facit homines dignos vita æterna: ergo opera, quæ ex illa procedunt, ratione illius, seu ex virtute illius, sunt merita digna vitæ æternæ. Antecedens notum est ex supra dictis de natura gratiæ, nam est tam singularis participatio naturæ divinæ, ut ei sint connaturales participationes illorum actuum, quibus Deus beatus efficitur, qui sunt visio, & amor sui, in quorum participatione vita æterna consistit, & ideo verissime dicitur gratia facere hominem dignum vita æterna tanquam perfectione, & beatitudine sibi connaturali. Sicut homo ex vi rationalis animæ dignus est intellectuali cognitione, & maxime Dei. Consequentia vero probatur, quia sicut gratia habet proportionem cum vita æterna tanquam cum ultimo fine, ita opera gratiæ habent proportionem, & condignitatem cum eodem fine tanquam media illa maxime proportionata, & consequenter ut merita ejus condigna. Nam, suppositis aliis conditionibus ad meritum necessariis, nulla major proportio ad condignitatem meritorum considerari potest, ut in solutionibus argumentorum magis declarabitur. Et hac ratione dicitur gratia fons aquæ salientis in vitam æternam, utique natura sua, & per opera sua. Et eadem ratione dicitur semen gloriæ: nam licet hæc attributio ex parte metaphorica sit, ut Durandus respondet, nihilominus in eo, unde metaphora sumpta est, sufficiens proprietas invenitur: nam sicut semen natura sua habet connaturalem proportionem cum vivente, ita & gratia cum gloria, ad quam per opera sua hominem perducit. Et confirmatur ex alia proportione: quia naturale est homini, ut per bona opera beatitudinem consequatur, & ideo homo etiam in sua pura natura spectatus, sicut haberet aliquam beatitudinem suæ naturæ proportionatam, ita per bona opera moralia illam consequeretur, taliaque opera merito dici possent tali præmio digna, & illi proportionata. Non minorem autem proportionem, & condignitatem habet gratia respectu gloriæ, quam habeat natura respectu beatitudinis naturalis: sunt ergo opera gratiæ sufficientia ad condignum meritum gloriæ, si aliæ conditiones necessariæ concurrant.

Ad fundament. heret. in num. 2.

15 Superest, ut ad contraria fundamenta respondeamus. Omisso autem primo fundamento hæreticorum fundato in errore, quod in justis non sint bona opera, quod & per se falsum, & incredibile est, & satis in superioribus impugnatum. Hoc (inquam) omisso fundamento, ad secundum sumptum ex illo principio, quod justificatio non est ex operibus, respondetur, principium illud duobus modis posse intelligi. Primo ut opera quasi per antonomasiam dicantur illa, quæ homo viribus suis sine gratia facit: & sic verum est illud: *Non ex operibus, ne quis glorietur*: utique de suis viribus se extollendo, & apud homines gloriam quærendo. Quo sensu dixit etiam de Habraham Paulus: *Si ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Et in eodem sensu loquitur Augustin. in locis ibi allegatis, & in aliis similibus, in quibus humana merita excludere videtur: agit enim de illis, quæ gratiam omnino antecedere putantur, ut ipse explicuit in aliis locis allegatis ex epistola 105. de Grat. & lib. arb. cap. 6. & sequentibus, & aliis locis infra referendis. Alio modo vox illa: *Ex operibus*, intelligi potest de operibus etiam ex gratia factis, & in hac significatione cum dicitur justificatio non esse ex operibus, si particula, *Ex*, dicat habitudinem seu causalitatem proprii meriti de condigno, tunc sermo est de prima justificatione, quæ non est ex tali merito, ut infra dicemus. An vero excludat etiam meritum de congruo, infra etiam disputabitur. Quod vero non excludat dispositionem, seu præparationem voluntatis per opera gratiæ in lib. octavo, capite decimo septimo dictum est. Denique probabile est, interdum Paulum per illum modum loquendi excludere opera legis veteris, quocumque modo facta, tanquam necessaria ad justitiam, & de illis sine dubio loquitur in citato loco ad Galat. tertio, ubi contra illo tempore judaizantes agebat, qui opera legis ad justitiam requirebant, & de illis ait. *Quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Frustra ergo, & inepte inducuntur illa verba contra meritorum assertionem. Et quanquam permittatur accommodatio, ut sub maledicto esse dicantur omnes, qui de suis meritis confidunt, intelligendum esset juxta primam declarationem, de iis, qui de merito operum, quæ suis solis viribus sine gratia faciunt, gloriantur: non vero de iis, qui de divino auxilio principaliter confidunt: nam per illud, & legi satisfacere, & digne mereri apud Deum possumus.

Ad tertium ex Bellarm.

16 Ad tertium fundamentum recte dicit Bellarm. lib. 5. de Justification. cap. 5. in fine, quanto ab hæreticis magis rhetorice, seu tragice amplificatur, tanto inanius inveniri. Tantum enim abest, ut ex merito nostro meritum Christi obscuretur, ut potius extollatur, & amplificetur magis. Quia non solum potuit per se mereri, sed etiam suis meritis nobis virtutem ad merendum obtinere. Sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentiæ, & efficientiæ Dei, sed potius illius virtutem ostendit: quia non solum virtutem efficiendi habet,

sed

sed etiam potest alios efficientes efficere: servata sibi nihilominus semper propria excellentia primæ, & universalis, ac independentis causæ. Ita ergo nostrum meritum ostendit quidem efficaciam meriti Christi, ejus vero excellentiam nullo modo minuit, quia semper est veluti prima causa in genere meriti, & unica in excellentia infiniti meriti, de rigore justitiæ, & universalis in sua causalitate, quia ab ipsius merito omnia aliorum merita pendent, & in omnibus meritis ipse Christus actu influit per meritum suum, ut infra videbimus. Et hoc est, quod ipse dixit Joan. 15. *Ego sum vitis vos palmites, & sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, ita & vos, nisi in me manseritis, & qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*: & similia, ac propterea per nostra merita non dividimus gloriam inter nos, & Christum, quia tota gloria meritorum nostrorum in ipsum redundat. Sicut beatitudo ejus non minuitur ex eo, quod nos illius participes inferiori modo efficiat.

Ad 3 arg. Catholicorum in num. 3. 17 Ad fundamenta Catholicorum respondetur, & in primis ad illud Rom. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam*: respondetur Paulum loqui de operibus hujus vitæ, & præsertim de passionibus externis secundum se consideratis: nam ut sic non habent condignitatem cum præmio gloriæ: habent autem illam, quatenus cum gratia conjuncta sunt, & ab illa dignitatem, & valorem accipiunt. Hoc est enim quod prius dixerat: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt Filii Dei*: & infra. *Si autem filii, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur* (utique ut consortes, & fratres ejus per gratiam) *ut & conglorificemur*; & tunc adjungit: *Existimo enim, quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*: nimirum, nisi spiritu Dei moti tanquam Filii Dei illas toleremus. Quod autem passiones illę in se spectatę non habeant illam condignitatem, explicatur a Paulo in alio citato loco 2. ad Cor4. quia passiones sunt leves, & momentaneę, pondus autem glorię magnum est, & æternum. Ita fere respondent Ruard. ar. 11. & Bellarm. lib. 5. de Justificat. cap. 3. in 6. argum. & Romæus supra dicta verit. 22. estque optima responsio.

Ad 2 ib. 18 Neque contra illam obstat secundum fundamentum Durandi, quia Major ab illa assumpta falsa est, nam opera nostra ex virtute gratię habent condignitatem proportionis ad gloriam, ut jam declaravimus. Et ad primam impugnationem respondeo, licet Spiritus sanctus sit extrinsecus motor, nihilominus cum in justis per gratiam habitat, illos reddere intrinsece proportionatos, & dignos glorię, & consequenter dare illis intrinsecam dignitatem, & virtutem per quam faciant opera tali præmio digna. Unde non accipiunt merita hanc condignitatem ab Spiritu sancto tanquam a forma, ut sic dicam, vel immediato motore, sed a gratia, & tanquam a forma, & tanquam ab interno principio, a quo habent actus interni, in quibus est proprium meritum, substantiam, & perfectionem proportionatam gloriæ. Et ideo non est simile de actu peccatoris ex motione Spiritus sancti facto, qui a non est a Spiritu sancto, ut inhabitante, & ideo saltem illi deest dignitas gratię. Altera vero impugnatio Durandi in superioribus soluta est, ubi explicuimus metaphoram: qua gratia dicitur semen gloriæ, & quando deserviat ad propriam condignitatem meritorum probandam, declarabimus. Augustinus vero in Præfat. ad Psalm. 102. & in Enarat. Psal. 125. non solum gratiam ipsam, sed etiam opera, quæ ab ea procedunt, semina vitę æternę vocavit, de illis optime intelligens verba illa: *Qui seminat in lacrymis, in exultatione metent, &c.* Et illa Pauli 2. ad Corinth. 9. *Qui parce seminat, parce & metet*: & ad Galat. 6. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet*; & infra: *De spiritu metet vitam æternam*: nam sicut semen virtute continet arborem, vel fructum, ita opera gratię virtute continent gloriam, ad quam tendunt, & ideo dicuntur habere dignitatem proportionis cum illa.

19 Tertium fundamentum Durandi magnam postulat quæstionem, an ex tali merito de condigno redundet in Deo verum, & proprium debitum justitiæ ad reddendum præmium? Cujus quæstionis decisio multa postulat, quę paulatim tractanda sunt, & ideo nunc illam inferius tractandam remittimus. Ad 1. in nu. 4. Breviterque dicimus, posse intelligi condignitatem in merito respectu præmii, quicquid sit de obligatione justitiæ ex parte Dei ad reddendum illud. Quia condignitas in hoc solum spectatur, quod opus habeat proportionem, & moralem valorem respectu talis præmii. Potestque per obligationem justitiæ quasi hypothetice explicari, quia de se sufficiens est ad obligationem justitiæ ex parte reddentis præmium, si persona ejus talis obligationis capax sit. Hactenus ergo solum probavimus, dari in justis hoc modo meritum de condigno. Argumenta vero in dicto fundamento a Durando proposita procedunt contra obligationem ex parte Dei, eorumque vim postea expendemus.

CAPUT II.

Utrum ad meritum apud Deum aliquis actus hominis necessarius sit?

1 Terminata quæstione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum? tractanda sequitur, quid tale meritum sit? Quæ non potest a nobis melius explicari, quam conditiones ad tale meritum requisitas explicando. Hę autem conditiones ex quinque capitibus requiri possunt, primo ex parte actus capacis meriti, secundo ex parte personę merentis: tertio ex parte ejus, cui homo de condigno mereri potest: quarto ex parte Dei, apud quem meretur: quinto ex parte Christi, per quem meremur. De quibus suo ordine dicendum est. Et quia in ipsomet actu, quo meremur multa concurrunt, scilicet generalis, ratio actus, & modus ejus, utique ut liber sit, & præterea species, seu qualitas, scil. quod sit bonus, supernaturalis, internus, vel externus, & si quid aliud est simile, ideo singula distinguenda, & expendenda sunt. Recensentur conditiones meriti.

2 Primum ergo statuimus necessarium esse ad meritum, ut in aliquo actu voluntatis humanæ, seu creatę fundetur. Quia proprium meritum dicit ordinem ad retributionem, propter obsequium alicui exhibitum, vel propter opus in utilitatem ejus factum, quod non fit sine actu. Neque obstat, quod aliquando dicitur res aliqua mereri proprietatem aliquam, vel accidentalem perfectionem propter excellentiorem naturam, seu essentiam, sicut rationalis natura ratione suę perfectionis dici potest mereri a Deo majorem, seu specialiorem providentiam. Hoc (inquam) non obstat, quia ille est improprius, seu metaphoricus modus loquendi, quo tantum significatur proportio quædam, seu naturalis connexio inter talem naturam, & proprietatem, aut influentiam Dei, quam ex natura sua postulat. Proprium autem meritum ultra id, quod naturaliter est, vel ab alio receptum, dicit aliquid exhibitum ab ipso merente, & ideo necessario requirit actum hominis, in quo fundetur, ut sumitur ex D. Thom. 1. 2. q. 21. ar. 3. & aliis auctoribus infra citandis. Fundamentum meriti est actus voluntatis creatæ

3 Dubitari autem potest, an hoc sit proprie, & in rigore intelligendum de actu positivo, vel possit extendi ad aliquid aliud, quod proprie actus non sit? In quo puncto Angestus in Moralibus ca. 10. §. antepenult. & in sequenti tria distinguit in usu libero voluntatis humanę, quę sunt, actus positive elicitus ab illa: omissio, seu carentia liberi actus, quę sine positivo actu potest esse indirecte voluntaria, & conatus ad agendum, vel volendum, qui non habet effectum propter occurrens impedimentum. Hunc n. conatum ponit ut medium inter actum, & privationem ejus, quia putat esse aliquod positivum, & in hoc a privatione, seu omissione actus distingui, & nihilominus non pervenit ad actum, quia vel Deum non vult ad illum concurrere, vel aliud impedimentum conanti voluntati resistit. Hac igitur partitione supposita, dicit in omnibus illis posse inveniri meritum Angesti opinio negans.

tum proprium, & de condigno, ac proinde cum dicitur, meritum esse actum, intelligendum esse late de proprio actu, vel de quolibet alio moraliter illi æquivalente, ut sunt moralis privatio, vel conatus. Ad eum modum, quo D. Thom. 1. 2. qu. 71. ar. 6. explicat definitionem peccati, qua dicitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, dicens sub illis terminis significantibus actiones, subintelligendas esse oppositas omissiones: nam peccatum etiam esse potest non dictum, vel factum, vel non concupitum secundum legem Dei.

Ratio prædictæ opinionis. 4 Atque hinc sumitur primum fundamentum hujus sententiæ: nam meritum pœnæ potest esse sine actu: ergo & meritum præmii. Antecedens supponitur ex Div. Thoma supra ar. 5. dicente, posse inveniri peccatum sine aliquo actu, sicut in eadem 1. 2. qu. 6. ar. 3. dixerat, posse inveniri voluntarium sine actu: omne autem peccatum est meritorium pœnæ. Consequentia vero probatur a paritate rationis, quia sicut omittere bonum debitum malum est, ita abstinere a malo prohibito, bonum, & laudabile est, & sicut primum potest fieri sine actu, ita & secundum: ergo sicut primum est meritorium pœnæ, ita & secundum est

Confir. 1. meritorium præmii. Et confirmatur: nam Eccles. 31. beatificatur ille, *qui inventus est sine macula*: & de illo subditur: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit*; & additur: *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino*: ergo illa abstinentia a malo digna est retributione apud Deum.

Confir. 2. Confirmatur secundo, quia duæ sunt partes universalis justitiæ, scilicet facere bonum, & declinare a malo, teste Div. Thom. 2. 2. q. 79. artic. 1. & Aristot. 3. Ethicor. cap. 5. & sumitur ex illo Psalm. 146. *Declina a malo, & fac bonum, & inhabita in seculum seculi*: sed meritum respondet justitiæ: ergo in utraque parte justitiæ præcise spectata potest meritum inveniri.

Ratio 2. Alterum fundamentum hujus sententiæ sumitur ex parte conatus, quia potest voluntas conari, & non facere propter impedimentum, ergo si conatus sit ad bene operandum, solus sufficit ad meritum sine actu, cum per voluntatem non stet, quominus cum conatu simul etiam actum habeat.

Vera sententia. 5 Nihilominus vera sententia est, ad meritum præmii apud Deum requiri proprium, & positivum actum voluntatis. Hæc est communis Theologorum doctrina, quam expresse tradit D. Thom. 1. 2. qu. 91. art. 5. ad 1. & in 2. 2. q 79. ar. 1. ad 2. & ar. 4. ad Altisiodoren. lib. 2. sum. tract. 29. ca. 2. q. 1. ad 2. Durand. in 2. d. 31. q. 2. ad 2. & ex professo tradit Major in 3. dist. 38. q. 1. Cumel. 1 2. q. 114. ar. 3. disp. 5. alii vero Theologi id potius supponunt, quam disputant. Ut autem hanc sententiam probemus inprimis excludendum est illud medium inter actum, & privationem actus: quod Angestus fingit, & conatum appellat, quia in voluntate nullus conatus moralis, & voluntarius intelligi potest sine aliquo actu positivo ab illa elicito, licet bonus actus voluntatis possit esse, & appellari conatus ad alium actum, quem fortasse perficere non potest. Utrumque simul declaratur, & probatur: nam vel actus, ad quem voluntas conatur, est externus, id est, alterius potentiæ a voluntate, vel ab ipsa voluntate eliciendus. Si actus sit externus, & homo possit exequi illum, tunc si voluntas vere, & efficaciter conetur, habebit effectum, & ita non erit sine actu, ad quem conatur. Si vero executio voluntatis non est in hominis potestate, quia vel DEUS non vult ad talem actum concurrere, vel potentia hominis executiva aliter est impedita, tunc conatus voluntatis non est, nisi aliquod desiderium: seu affectus ad exequendum talem actum, si possit, & tunc conatus ille meritorius esse potest sine actu, quem pro objecto habet, quia tunc voluntas pro facto reputatur, non tamen propterea tale meritum est sine actu absolute, & simpliciter, quia connatus ille aliquis actus est ab ipsa voluntate elicitus; nam est desiderium & actualis affectus ejus.

Urgetur argumentum factum. 6 Idemque argumentum fiet, si voluntas dicatur conari ad actum a se elicitum, vel eliciendum. Nam si talis actus est in potestate voluntatis, & illum non elicit, profecto ad illum non efficaciter conatur, sed ad summum inefficaciter, & tunc conatus non est, nisi simplex aliquis affectus, seu velleitas, (ut vocant) quasi reflexa super alium imperfecte amatum, seu desideratum. Unde si in tali conatu potest esse aliquod meritum, illud non est sine aliquo actu elicito voluntatis, licet imperfecto, & reflexo. Quod si voluntas ita conetur ad actum elicitum, ut exequatur illum, tunc conatus voluntatis non est aliquid distinctum ab effectione ipsiusmet actus, neque in illo conatu est aliud meritum, quam sit in ipso actu. Ergo propter meritum conatus non oportet fingere meritum sine actu, cum conatus ipse non possit esse in voluntate sine aliquo actu ab ipsa elicito. Quo circa licet inter aliquem particularem actum, & privationem ejus cogitari possit conatus quasi quid medium inter utrumque: nihilominus inter actum, & privationem actus generatim sumptam, non potest intelligi conatus medius, quia non potest fingi conatus positivus, & distinctus ab actu primo, quia non sit actus elicitus ab ipsa voluntate, quia per illum conatum actualiter movetur voluntas volendo, seu desiderando alium actum internum, vel externum, illa autem motio actualis voluntatis aliquid positivum in ipsa est distinctum ab actu primo, & illi additum, & pendens ab efficientia ipsius voluntatis, cum voluntas ipsa libere conetur, & consequenter pendens etiam a concursu Dei: erit aliquis actus ab ipsa voluntate elicitus. Igitur ex hac parte non potest dari meritum sine actu.

7 Superest, ut probemus in sola carentia actus mali non posse meritum inveniri sine actu. Quod inprimis probant dicti auctores præsertim D. Thomas ex differentia inter meritum, & demeritum, nam meritum habet rationem boni, demeritum autem rationem mali: bonum autem consurgit ex integra causa, malum vero ex quocumque defectu, & ideo licet ad peccatum, seu demeritum sufficere possit, non facere, quod quis tenetur, nihilominus ad meritum non satis est pura negatio actus mali, sed necessaria est positiva voluntas, qua quis velit, aut non agere, quod prohibitum est, aut tentationi resistere, quia sine voluntate perfecta, & propria non potest esse meritum. Itaque ad demeritum sufficere potest voluntarium indirectum, seu interpretativum: ad meritum autem, quod perfectius est, requiritur voluntarium perfectum, & directum, quod sine actu voluntatis esse non potest, ut ex 1. 2. qu. 6. suppono. Potestque hoc confirmari ex doctrina D. Thomæ in eadem quæst. ar 3. ubi ait, omissionem actus non esse indirecte, ac moraliter voluntariam, nisi quando homo potest, & tenetur aliquid facere, & sciens, ac videns illud non facit. Hoc autem accidere potest in omissione bonorum actuum, non autem in omissione malorum: nam in bonis actibus potest supponi potestas, & obligatio faciendi, in malis autem licet supponatur potestas, non potest supponi obligatio, & ideo licet omissio boni actus possit esse moraliter voluntaria tantum indirecte, ita ut homini ad demeritum tribuatur: nihilominus omissio mali actus non potest ita esse voluntaria moraliter, & indirecte, ut ad meritum tribuatur, sed oportet esse directe volitam per aliquem actum. Reiicitur etiam prius omissio a fundamento merito Id prob. a D. Thom.

Auctoris probatio 1. ad idem. 8 Declaratur præterea, & variis modis confirmatur hæc ratio, quia abstinere ab actu malo non potest esse meritorium, nisi sit voluntarium, alioqui mereretur homo dum dormit, quia nihil mali operatur. Non potest autem esse voluntarium, quin aliqua sufficiens consideratio præcedat, quia nihil volitum, quin præcognitum. At vero posita sufficienti cogitatione inducente ad actum malum, homo non se continet ab illius executione, nisi volendo: ergo talis omissio mali actus non est meritoria, nisi ratione boni actus, quo vult homo a tali malo abstinere. Dices, non esse necessarium, ut id velit, per actum positivum, sed satis esse, si voluntas suspendat omnem actum tam nolendi, quam volendi malum actum, seu objectum sibi propositum. At profecto multi putant, hoc esse simpliciter impossibile, quod non est improbabile; verumtamen saltem est certum, id esse moraliter difficilimum, & non contingere, nisi homo cum magna refle-

reflexione ad id attendat, ut suam experiatur libertatem etiam circa suspensionem actuum. At vero usus talis potestatis, & suspensio actus boni, quo homo refutet actum malum sibi per cogitationem ablatum, non est laudabilis, sed otiosa: imo, & moraliter periculosa: ergo talis modus non operandi malum non potest esse meritorius: ergo ut homo mereatur, non operando malum, necesse est, ut directe velit illud non facere, velut velit facere aliud bonum incompossibile cum illo malo, & ita non est hoc meritum sine actu.

Secunda 9 Quod aliter comprobatur ex alia differentia inter bonam, & malam voluntatem, nam ut homo male velit, non est necesse, ut velit malum, id enim repugnat, sed satis est, quod velit malum sufficienter cognitum, etiam si ex motivo bono indiscrete illud velit, quia malum ex quocumque defectu. At vero ut homo bene, ac meritorie velit, non satis est, ut velit bonum, sed oportet, ut velit, quia bonum, seu ex honesto motivo, ut suppono ex 1.2. q. 18. & statim cap. 4. attingam. Hinc ergo est, ut ad demerendum satis sit omissio boni actus debiti, etiam si per puram privationem, & indirecte tantum voluntariam, esse supponatur, quia illa privatio boni actus est mala quocumque modo, vel ex quocumque motivo sit volita. At vero omissio actus mali non sufficit per se ad honestatem actualem voluntatis, quia potest esse volita ex bono, & ex malo motivo, ergo ut simpliciter sit honesta, & meritoria, necessarium est, ut sit voluntaria, seu intenta ex aliquo honesto motivo: non potest autem esse sic intenta, sine positivo actu voluntatis, ut per se notum videtur, quia intentio dicit positivum actum, & quia non potest discerni inter motivum honestum, ac turpe, vel indifferens, nisi per positivum motum voluntatis: ergo ad meritum in non agendo malum necessarius est positivus actus voluntatis, quo id velit ex honesto motivo.

Tertia 10 Et confirmatur, quia meritum apud Deum debet in gloriam ejus aliquo modo referri, quia de ratione meriti in communi est, ut sit obsequium, vel commodum ejus, apud quem est tale meritum. At vero pura carentia actus mali non refertur in gloriam Dei, quia neque intrinsece habet illam relationem, cum de se sit indifferens, ut bene, & male appetatur, neque etiam ex relatione operantis, quia supponitur nullum habere actum: ergo talis pura carentia non potest esse meritoria apud Deum. Denique per meritum tendit homo in beatitudinem: per illam autem negationem actus homo non tendit in beatitudinem, sed ad summum ab illa non recedit: ergo non sufficit illa negatio ad meritum: ergo semper necessarius est aliquis positivus actus, in quo meritum fundetur.

Ad rationem pro Angesto in n. 4. 11 Atque ex his solutum manet fundamentum contrariae sententiae. Quicquid enim sit de peccato, seu demerito, multi enim putant etiam illud haberi non posse sine positivo actu, etiam si nunc contrarium admittatur, non refert, quia longa diversa ratio est in bono, quam in malo merito, ut satis explicatum est. Et humano, ac morali modo id est evidens: nam ad offendendum Deum, & demerendum apud illum, satis est, non facere voluntatem ejus: ad merendam autem retributionem, non satis est illum non offendere, sed aliquid etiam in obsequium ejus facere necesse esse. Unde ad primam confirmationem respondemus, laudari, & praemio affici justum, qui potuit transgredi, & non est transgressus, propter voluntatem obediendi Deo in non transgrediendo voluntatem ejus. Et similiter ad secundam confirmationem dicitur cum D. Thom. dicta qu. 79. ar. 1. ad 2. quod declinare a malo, *secundum quod ponitur pars justitiae, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur praemium, sed solum vitat poenam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit.* Ad alteram partem de conatu, satis responsum est.

Ad conf. [marginal note beside line "ejus facere necesse esse."]

CAPUT III.

Utrum libertas actus necessaria sit, ut ille sit meritorius?

1 HAEc quaestio disputari potest, vel etiam secundum legem ordinariam rerum naturis consentaneam, vel etiam secundum absolutam Dei potentiam. In priori sensu certissimum est de ratione actus meritorii esse, ut sit liber, libertate utique propria, quae indifferentiam ad volendum contraria, vel saltem ad volendum, & non volendum requirit, ideoque necessitati opponitur, & non tantum coactioni, ut in proleg. 2. c. 1. & 2. late declaravimus. Atque hoc in sensu veritatem hanc docent communiter Theologi in 3. d. 18. tractantes de Christi merito, Bonav. ar. 1. q. 1. ad 3. Scot. q. unic. §. *Est igitur*, & in solut. ad 4. Alber. ar. 2. ad 1. & 2. Richard. ar. 1. q. 1. Almain. q. 1. Duran. q. 2. n. 5. & in 2. d. 5. q. 3. ad 1. & dist. 27. circa literam Magistri. ubi alii Theologi idem sentiunt, & Ocham. in 1. d. 17. q. 2. Alex. Alens. 3. par. q. 17. memb. 2. ar. 2. Marsil. in 3. q. 12. ar. 1. Soto lib. 3. de Natur. & grat. c. 7. Vega lib. 15. in Trid. c. 16. Hosius in Confess. c. 37. Bellarm. lib. 5. de Justif. c. 10. Et sine dubio fuit sententia Div. Thom. in 1. 2. q. 21. ar. 3. ubi rationem meriti, & demeriti ponit ut proprietatem actus moralis, & humani, de cujus ratione est libertas. Unde in solut. ad 2. docet, hominem esse dominum illorum actuum, per quos meretur, & ar. 3. ad 2. sic ait: *Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non includit, quin moveat se ipsum per liberum arbitrium, & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.* Et idem supponit de merito Christi in 3. p. q. 19. ar. 3. & 4. juncto ar. 4. q. 18. Assert. 1 affirm.

2 Potest autem haec assertio probari eisdem Scripturae locis, quibus libertas arbitrii demonstratur: nam in eisdem significatur, ideo hominem esse praemii, & poenae capacem, quia libertatem arbitrii in suis operibus, & electionibus habet. Hoc patet manifeste ex vulgari loco Ecclesia. 15. *Deus ab initio constituit hominem in manu consilii sui, &c.* usque ad illud: *Ante hominem vita, & mors, bonum, & malum, quod placuerit, dabitur illi:* utique tanquam pena, vel praemium. Et eandem vim habet illa conditionalis: *Si volueris mandata servare conservabunt te.* Simili modo Ecclesia. 31. de justo dicitur: *Quis est hic, & laudabimus eum, fecit enim mirabilia in vita sua, qui probatus est in illo, & perfectus est, & erit illi gloria aeterna:* & statim additur: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere malum, & non fecit:* quia sine hac libertate nihil esset admiratione, vel praemio dignum in operibus justorum, quod satis declarat Sapiens, cum adjungit: *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino, & eleemosynas illius enarrabit omnis Ecclesia Sanctorum.* Idem ostendi potest ex verbis Pauli 1. ad Cor. 9. *Sic volens hoc ago, mercedem habeo:* quod de voluntate libere operante merito exponit Augustin. lib. de Grat. & lib. arb. cap. 2. Significat ergo Paulus, tunc solum esse locum mercedi, & praemio, quando opus libera voluntate fit, & ideo de se dicit 2. Timoth. 4. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illo die justus judex, non solum autem mihi, sed ex his qui diligunt adventum ejus.* Corona autem libertatem operum supponit, quia ut dixit Hierony. lib. 2. contra Jovin. *Ubi necessitas nec corona, nec damnatio est;* unde idem Paul. 2. ad Timoth. 2. dixit: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit:* ubi verbum, *legitime*, idem significat, quod secundum praescriptum legis, ideoque libertatem supponit, quam legis observatio requirit. Probatur assert. ex locis Scripturae, ubi libertas arbitrii nostri traditur.

3 Quapropter merito possumus hanc veritatem confirmare testimoniis Patrum, qui inde maxime probare solent, hominem esse liberi arbitrii, quia est capax praecepti, praemii, & penae, ut in disput. de Libero arbitrio ex professo traditur a Bellarm. l. 5. de Grat. & lib. arb. quae compendiose idem refert lib. 5. Et ex locis Patrum, in quib. eandem libertatem demonstrans.

de

de justificat. c. 10. & nos aliqua diximus in dicto prolegom. 2. & in lib. 5. c. 4. Supponunt enim Patres in illis testimoniis, quod sicut non possent opera hominis mala esse pęna digna, nisi essent libera, ita neque bona fore digna præmio, nisi essent in potestate hominis constituta. Et ideo dixit Aug. lib. de Grat. & lib. arb. c. 2. *Ipsa divina præcepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia perveniret.* Et inferius ait, cum David eum beatum prædicat, cujus voluntas fuit in lege Domini, satis indicare hominem voluntate sua in lege Dei consistere, quia nimirum si illud non esset positum in hominis voluntate, & potestate, non jam esset præmio beatitudinis dignus. Et ideo etiam dixit Bernard. in lib. de Grat. & lib. arb. *Tolle liberum arbitrium, & non erit, quod salvetur:* & serm. 8. in Cantic. *Ubi non est libertas, nec meritum.* Quod optime confirmari potest illis Scripturæ locis, in quibus dicitur, Deum judicaturum unumquemque secundum opera sua, tam quoad præmium bonorum, quam quoad pęnam malorum, non judicantur autem homines, nisi de operibus liberis, ut manifestum est, quia nec laudatur quis propter illa, quæ necessario agit, nec etiam vituperatur propter ea, quæ agere, aut vitare non potest. Ergo cum opus meritorium sit propria materia divini judicii, & justitiæ præmiativæ (ut sic dicam) sicut peccatum est materia justitiæ vindicativæ, utrumque esse debet opus morale, ac liberum. Et hac ratione præmium justorum dicitur fructus adinventionum ipsorum juxta illud Isai. 3. *Dicite Justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet: Quia* (ut ibi ait D. Hieronymus) *quæ seminaverit homo, hæc & metet:* ad Galatas sexto: *Et unusquisque onus suum portabit.* Nec potuit melius explicari libertas operum, quibus talis fructus acquiritur, quam vocando illa justorum adinventiones, sicut de impio ibidem subjungitur: *Væ impio in malum, quia retributio manuum ejus fiet ei*: quam ponderationem illorum verborum insinuavit D. Thom. dicta q. 21. ar. 3. in argumento: *Sed contra.* Eique adjungi potest, quod hac ratione merita justorum dicuntur proprie opera ipsorum, id est, proprie humana, in quibus homo non tantum agitur, sed etiam se agit, & determinat, & ideo dicitur Apocalyp. 14. *Beati mortui, qui in Domino moriuntur, amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos.*

Ex Trid. tandem confirmatur. Denique confirmari hoc potest ex Concilio Tridentino quod in operibus gratiæ, & salutis libertatem requirit sess. 6. cap. 5. & sequentibus. Nam licet expressius ibi, & in canone quarto, loquatur de actibus, quibus disponimur ad justitiam, nihilominus, & ratio est eadem de cæteris operibus meritoriis, quæ simul sunt morales dispositiones ad secundam justificationem, seu augmentum gratiæ, & ad gloriam suo tempore obtinendam. Et ita eodem modo de cæteris operibus meritoriis loquitur toto c. 10. 11. 13. & 16. & in can. 31. & 32.

An saltem de potestate absoluta possint mereri homines per actus voluntatis non liberos?

1 Dicet fortasse aliquis, his omnibus rationibus, & argumentis solum probari, de facto, & secundum ordinariam legem non mereri homines, nisi per opera libera, quia Deus ita statuit, vel quia non vult alia opera ad præmium acceptare, non tamen inde sequi, hoc esse tam intrinsecum merito, ut non potuerit Deus aliud instituere, & ordinare, si velit. Quæ objectio postulat, & propriam, ac intrinsecam rationem assertionis catholicæ jam probatæ, & resolutionem quæstionis in secundo sensu supra

Opinio 1. propositio de potentia Dei absoluta. In quo puncto aliqui Scholastici docuerunt, posse esse verum meritum apud Deum per opus non liberum a necessitate, sed coactione tantum, id est per opus tantum voluntarium, præsertim cum perfecta cognitione, & advertentia rationis factum. Ita sentit Major in 3. d. 18. qu. 1. ubi admitti hoc esse possibile de potentia absoluta, non tamen de lege ordinaria, in qua nullam videtur admittere dispensationem. Idem tenet Gab. ibidem ar. 1. notab. 5. & ar. 3. dub. 1. & Olchot. ibidem q. 1. ar. 4. & citatur etiam Petrus de Aliaco, qui etiam de facto admittunt aliquam dispensationem illius legis saltem in Christo, quem meruisse putant per actum fruitionis, seu beatificæ dilectionis omnino necessarium, vel quia forte existimarunt in Christo non fuisse actus liberos a necessitate, vel quia licet alios actus liberos habuerit, debuit nihilominus per illum perfectissimum actum, quamvis necessarium, mereri. Et hoc esse potest primum illius sententiæ fundamentum. Ejus fundam. 1 ab exemplo meriti Christi Domini

5 Fundamentum secundum a priori ejusdem sententiæ esse videtur, quia Doctores allegati existimant, meritum non esse proprietatem operis ex natura rei, sed convenire illi solum ex institutione, & acceptatione divina, ut infra videbimus. Hinc ergo inferunt, sicut nunc Deus voluit ad meritum acceptare opera libere facta, ita potuisse acceptare voluntarium amorem, v. g. etiam ex necessitate factum, quia hoc pendet ex voluntate Dei, qui potuit promittere præmium sub conditione operis voluntarii, sicut nunc promisit sub conditione operis liberi. Tertio potest hoc suaderi quia præmium debetur honestati operis, ut infra dicemus, sed eadem honestas, quæ est in opere libero, potest esse in opere necessario, ut patet in actu charitatis viæ, & patriæ, habet enim eandem bonitatem, quia habet idem objectum, licet aliter applicatum, bonitas enim ex objecto sumitur, non ex applicatione, ergo potest Deus illum actum propter eandem bonitatem ad præmium acceptare sive necessario, sive libere fiat. Accedit tandem, quod libertas in actu nihil est, nisi denominatio a potentia, quæ respectu actus extrinseca denominatio est, ergo propter solam illam non potest actus ita fieri dignus præmio, ut sine illa esse non possit, seu a Deo acceptari, etiam de absoluta potentia. Secundũ fundam. a priori. Tertium. Ultimum.

6 Nihilominus secundo dicendum est, propriam libertatem actus, vel quoad specificationem, vel saltem quoad exercitium, ex natura rei, & essentialiter esse necessariam ad proprium meritum, ita ut sine illa inveniri non possit, etiam de potentia absoluta. Ita sentiunt communiter Theologi allegati, idemque supponunt sancti Patres, quando ex merito actuum, illorum libertatem colligunt: nam si necessitas libertatis ad meritum non esset intrinseca ex natura rei, sed ex institutione, & acceptatione divina posset facile responderi, opera hominum esse meritoria, non quia libera sint, sed quia Deus acceptare illa voluit, contrarium vero sancti Patres supponunt, nimirum ideo bona opera hominum digna esse posse, ut acceptentur ad meritum, quia libera sunt. Quod optime potest a contrario confirmari, quia non potest opus esse meritorium pęnæ, nisi sit liberum. Quo sensu dixit Aug. l. de Vera relig. c. 14. & l. 1. Retract. c. 13. *Usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium*: & Arist. 3. Ethicor. c. 5. similiter dixit, non reprehendi hominem propter naturalem defectum, sed propter ea, quæ per inertiam, vel otium committit, & ratio ipsa naturalis docet esse injustissimum punire aliquem propter id, quod vitare non potest; ergo simili modo non potest opus esse præmio dignum, si absque libertate ex necessitate fiat: nam oppositorum eadem est ratio. Assert. 1. omnino negans posse actum non liberum esse meritorium

7 Denique probatur a priori, quia esse meritorium, vel demeritorium est proprietas quædam moralis, & ideo necessario, ac essentialiter supponit in actu esse morale, sine quo intelligi non potest proprietas moralis, at vero actus moralis primario, & quasi formaliter constituitur per esse liberum, ut ex 1. 2. suppono, ergo non potest intelligi meritum in actu, nisi liber sit. Et confirmatur, nam ob similem rationem non laudamur, nec vituperamur propter ea, quæ naturalia sunt, sed propter bonos, vel malos mores, qui libertatem requirunt: nam actum esse laudabilem, vel vituperabilem, est proprietas moralis ejus, & ideo supponit in eo esse liberum, quod est esse morale, idem ergo est de merito: nam meri- Confir. a contrario

tum

tum supponit, actum esse laudabilem, & addit respectum ad alterum, apud quem est meritorius, propter aliquod morale obsequium illi exhibitum. Et confirmatur tandem quia qui meretur apud alium, oportet, ut sit Dominus sui operis, ut possit alterum obligare ad præmium reddendum secundum aliquam justitiæ rationem, quæ inter meritum, & præmium necessario intervenit, sed homo tantum est dominus operum, quæ libere exercet; ergo non potest opus intelligi dignum præmio, vel aptum ad meritum, nisi sit liberum, vel (quod idem est) sub dominio operantis. Dixi in assertione, *vel saltem quoad exercitium actus*, quia hæc sufficit ad dominium actus. Unde constat, non esse necessariam ad meritum libertatem quoad specificationem inter bonum, & malum, seu (quod idem est) non esse necessariam potestatem ad peccandum, ut videtur sensisse Abulens. Matth. 25. qu. 566. dicens, beatos non posse mereri, quia non habent liberum arbitrium flexibile ad malum, illa enim ratio supponit, libertatem ad malum esse necessariam ad merendum, quod plane falsum est, alias Christus mereri non potuisset, quia libertatem ad malum non habuit. Et idem erit de confirmatis in gratia, si fortasse aliquis ita est intrinsece confirmatus, ut sublata ei sit potentia peccandi, ut fuit fortasse beatissima Virgo. Denique nulla est ratio, cur ad merendum sit necessarius ille modus libertatis, cum libertas quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem inter diversa bona, vera libertas sit, & operantem constituat verum dominum sui actus. Talis enim est libertas Dei, qua nobis libere benefacit, & satis est, ut propterea omni laude, & gratitudine dignus sit, ergo eadem in creaturis sufficiet non solum de potentia absoluta, sed etiam ex natura rei, ut suis operibus mercede dignæ efficiantur.

Confirmatio 2.

8 Ad fundamentum contrariæ sententiæ, quatenus ex Christi merito sumitur, tanquam certissimum, statuendum est, Christum Dominum habuisse opera libera, per quæ mereri potuerit, & de facto meruerit, neque de hoc potest esse inter catholicos controversia, quamvis in solvendis difficultatibus, quæ in explicanda illa libertate occurrunt, sit inter eos varietas, ut in 1. tom. 3. partis tota disp. 37. late tractavi. An vero Christus meruerit per actum amoris beatificum, inter eos controvertitur, nos autem, cum supponamus, actum illum etiam in Christo fuisse necessarium quoad exercitium, consequenter affirmamus non magis meruisse Christum per illum actum, quam per visionem beatificam, vel per ipsam unionem hypostaticam. Nam certo si actus omnino necessarius potest esse meritorius, vix potest ratio probabilis reddi, cur non meruerit etiam per ipsam visionem, vel gratiam unionis. At vero his tribuere proprium meritum improbabilissimum, & inauditum est. Nam (ut supra dicebam) interdum extenditur verbum merendi ad quodlibet jus, vel rationem debiti fundatam in dignitate, vel in alia conditione personæ mere naturali, seu necessaria, ut si quis dicat: Christum, quia erat filius Dei naturalis, meruisse habere a principio gratiam consummatam per beatam visionem; in quo modo loquendi verbum meruisse non significat proprium meritum, sed condignitatem proportionis sufficientis ad fundandum aliquod jus, vel rationem meriti, non tamen potest significare proprium meritum, de quo tractamus. Ad eundem ergo modum permitti posset illa locutio, quod Christus propter immensum amorem Dei, etiam beatificum meruerit, id est, dignus fuerit quocumque alio bono creato vel in se, vel in suis membris recipiendo, non tamen potuit in illo amore esse proprium meritum, quod in proprio, & morali obsequio fundari debet. Neque hoc est contra perfectionem meriti Christi, quia habuit alios perfectissimos actus, aliumque amorem Dei liberum, per quem meruerit.

Ad 1. fundam. ab exemplo Christi in in nu. 4.

9 Ad aliud fundamentum sumptum ex acceptatione divina in primis licet daremus, meritum hominis, etiam quoad dignitatem, seu valorem pendere ex ordinatione, vel acceptatione Dei, posset negari consequentia. Nam Scotus, Durandus, & alii admittunt meritum ex acceptatione, & nihilominus negant, posse Deum pro merito acceptare opus non liberum, in quo non sunt sibi contrarii, (quidquid aliqui eis imponant,) Quia licet acceptatio, vel ordinatio Dei sit necessaria, & aliquid conferat ad meritum, quicquid illud sit, nihilominus ex parte operis debet supponere capacitatem, ut possit ad illud genus dignitatis, seu causalitatis ordinari, vel assumi (ut sic dicam) hæc autem capacitas in opere mere naturali, & non libero, nec morali non invenitur. Quapropter non potest Deus magis acceptare ad meritum actum naturalem, id est necessarium, quam habitum charitatis, vel quam pulchritudinem, vel aliquid simile. Quapropter si Deus promittere dare tale bonum habenti actum aliquem necessarium, illud bonum non haberet rationem præmii, sed liberalis doni sub tali conditione liberaliter promissi. Sicut si Rex promittat talem honorem homini nato ex parentibus nobilibus, non propterea acceptaret nobilitatem ut meritum illius honoris, sed tantum ut conditionem illi proportionatam. Ulterius vero respondemus, falsum esse assumptum intellectum de merito, quoad valorem, & dignitatem operis: quia illam non accipit proprie ex acceptatione Dei, sed potius ideo a Deo acceptatur, quia dignum est, ut infra videbimus. Una autem ex conditionibus, a qua maxime pendet dignitas operis meritorii, est libertas, quia (ut dixi) est dignitas moralis, quæ esse morale supponere debet.

Ad 2. fundam. in nu. 5.

10 Ad tertium respondetur, præmium deberi honestati operis non tantum secundum se, seu physice spectatæ, sed quatenus potest morali modo attribui operanti, quia licet præmium proportionetur operi, nihilominus ipsi operanti tribuitur ratione operis, & ideo necesse est, ut ei possit imputari. Sicut etiam D. Thom. 1. 2. q. 21. ar. 2. cum Aristot. jam citato dixit, tunc actum esse laudabilem, vel vituperabilem, quando potest imputari agenti, quia ipse est, qui principaliter laudatur, vel vituperatur. Actus autem non imputatur operanti, nisi quando est in potestate ipsius, ita ut habeat dominium ejus, ut ibidem dixit D. Thomas: nam qui sine libertate operatur, magis agitur, quam agat, & ideo non tam illi imputatur opus, quam naturæ, vel ejus auctori. Quapropter licet in amore Dei necessario, & libero physice, ac realiter sit eadem bonitas, tamen, quia modus operandi non est idem, & amor liber attribuitur amanti, tanquam se determinanti, in amore autem necessario determinatur ab alio, ideo amor liber est capax meriti, non autem necessarius. Neque refert, quod ultimo loco addebatur, quia libertas actualis non dicit aliquid intrinsecum actui libero, nihil enim hoc obstat, nam satis est, quod in operante supponat realem, & intrinsecam potestatem non habendi talem actum, vel habendi contrarium, per quam est homo dominus sui actus, ratione cujus dominii potest homo acquirere, vel amittere aliquod jus morale per actum suum, quod secluso tali dominio facere non posset. Sic enim quamvis dominium humanum circa res extrinsecas nihil physicum addat vel domino, vel rei, cujus est dominus; nihilominus ad morales effectus, & contractus plurimum valet. Ita ergo hoc dominium actuum liberorum necessarium esse potest ad meritum, etiam si nihil physicum addat actui præter relationem ad potentiam talem potestatem habentem, nam in rebus moralibus hujusmodi denominationes, vel habitudines magni momenti sunt.

Ad 3. fundament.

Ad ultimam sussionem

An quæcumque libertas, etiam imperfecta sufficiat ad meritum?

11 Ultimo dubitari potest circa hanc libertatem, quanta esse debeat, ut ad meritum sufficiat? Et ratio dubitandi est, quia plures dantur gradus libertatis in actibus humanis, aliqui enim sunt plene, & perfecte liberi, ac deliberati, quia cum perfecta advertentia, & pleno consilio, ac libertate fiunt, alii sunt quidem sufficienter liberi, quia cum advertentia suffi-

sufficiente ad potestatem moralem agendi, & non agendi fiunt, quamvis non fiant cum plena deliberatione, & consilio. Alii denique sunt non omnino necessarii, tamen imperfectissime liberi, quia sine sufficiente morali consideratione ex aliqua subita apprehensione sequuntur, ita ut vix possint contineri. Dubium ergo est, an quilibet istorum graduum libertatis ad meritum sufficiat? Nam pars affirmans videtur suaderi, quia in malis actibus quælibet ex his libertatibus sufficit ad demeritum, ergo etiam in bonis sufficiet ad meritum. In contrarium autem videtur solus primus gradus sufficere, quia bonum ex integra causa, licet ad malum minor sufficiat.

Arguitur pro affirmat. parte *Arguitur pro negat.*

12 Nihilominus mediam viam tenendo dicendum est, perfectam libertatem, quæ saltem includat actualem advertentiam, quæ ad moralem potestatem agendi, & non agendi sufficiat, necessariam esse ad meritum apud Deum, præsertim gratiæ, & vitæ æternæ, quod solum est proprium meritum de condigno, de quo nunc tractamus. Ita sentiunt Theologi citati, & expressius attigit Cumel. 1. 2. qu. 114. ar. 1. disp. 1. dub. penult. ante difficultat. 2. juncta disp. 3. q. 113. ar. 3. Et probatur primo ratione insinuata, quia meritum, de quo agimus, est magnum, & excellens bonum morale, ergo ex parte principii requirit causam perfectam, & plenum dominium. Secundo quia ad dispositionem ultimam gratiæ requiritur propria libertas, & usus ejus ita perfectus, ut sit in morali potestate voluntatis converti, & non converti: ergo ad meritum de condigno non minor libertas necessaria est. Antecedens in superioribus sufficienter tractatum est, præsertim in lib. 3. 4. & 5. & non obscure sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 5. & can. 4. & 5. Et breviter ostendi potest, quia ad peccandum moraliter necessaria est hujusmodi libertas, ergo multo magis erit necessaria ad conversionem excludentem tale peccatum, saltem dispositive; tum quia debet servari proportio; tum etiam quia multo difficilior, & gravior est actus conversionis; tum denique quia in illo actu principaliter operatur gratia, quæ illuminando, & dirigendo, ac juvando non perturbando rationem operatur. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia opus meritorium de condigno apud Deum etiam est principaliter opus gratiæ, ut videbimus, & est dispositio ad novam gratiam cum majori jure ad obtinendam illam, & suo tempore gloriam, ergo non minor libertas requiritur ad meritum, quam ad dispositionem primæ gratiæ. Tertio quia meritum consistit in obsequio voluntario, non est autem simpliciter, & sufficienter, voluntarium, nec Deo potest simpliciter placere, aut satisfacere, nisi fiat ex plena deliberatione, & potestate, ergo talis usus libertatis requiritur ad meritum apud Deum.

Decisionis pars prima

13 Addendum vero est, hujusmodi libertatis usum cum adjutorio gratiæ esse sufficientem ad meritum, neque esse necessariam deliberationem omni ex parte perfectam. Probatur primo, quia nulla est ratio, vel fundamentum sufficiens ad exigendam tantam perfectionem libertatis in opere meritorio: nam sine illa potest esse voluntarium simpliciter perfectum. Item ex parte voluntatis non requiritur summa applicatio, vel conatus, ergo neque ex parte intellectus necessaria est consultatio, & advertentia omnino perfecta. Item hac ratione Angelus mereri potuit in primo instanti, quamvis non potuerit tunc uti sua libertate cum tanta deliberatione, quantam in secundo instanti habuit, ut nunc suppono. Idemque est proportionaliter in homine, ut supra tractando de gratia operante, & cooperante diximus. Præterea credibile non est, communem modum operandi justorum non esse sufficientem ad meritum, cur enim Deus viam salutis ita restringeret, ut libertas, quæ sufficit ad peccandum mortaliter, non sufficiat etiam adjuta per gratiam in illo gradu ad meritum? Sed justi in ordinario modo operandi virtutem non semper habent summam advertentiam, vel deliberationem, satis ergo est, si operentur bonum cum ea libertate, quæ operando malum ad peccando mortaliter, sufficeret. Sicut dici solet libertatem, quę sufficit ad peccandum mortaliter sufficere ad votum, vel professionem, aut contractum, nam simili fere ratione æqualis libertas sufficit ad jus justitiæ acquirendum, quod in merito invenitur. Denique similis libertas sufficit ad agendam pœnitentiam, quæ sit sufficiens dispositio ad justitiam, quia sufficit ad moralem conversionem, aversioni peccati mortalis contrariam, ergo eadem libertas, juxta proxime dicta ad meritum sufficiet. Neque in hoc puncto gravior aliqua difficultas occurrit.

Decisionis pars altera. Prob. variis mediis, & exemplis

14 Ulterius poterat hic quæri, an ad meritum requiratur libertas a necessitate præcepti? Item an requiratur libertas a morali coactione per extrinsecam pęnam, vel comminationem immissam? Sed hæc in cap. 5. & 13. tractabuntur.

Dubitationes aliæ alio remittuntur

CAPUT IV.

Utrum solus actus moraliter bonus possit esse meritorius apud Deum?

1 IN principio hujus libri diximus, licet meritum de se in bonam, & malam partem accipi possit, nihilominus in præsenti per antonomasiam accipi pro merito præmii, & distingui a demerito, seu merito pęnæ. Hoc ergo posito fundamento, per se notum est, opus meritorium bonum esse debere, quia malum opus non est præmio dignum, sed pena. Et ideo Scriptura docet, in judicio divino distinguendos esse homines secundum opera. *Ut unusquisque referat, prout gessit, sive bonum, sive malum* 2. ad Corinth. 5. & Christus Dominus satis distincte id proposuit Matth. 25. Unde Paulus 1. ad Timot. 6. monet illum: *Divitibus hujus seculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam.* Ergo sola bona opera sunt, quibus homines thesaurizant in vitam æternam, utique merendo illam. Unde Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 16. volens doctrinam de meritis justorum tradere, dicit proponenda illis esse verba Apostoli: *Abundantes abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino* 1. ad Corinth. 15. Unde inferius subdit: *Atque ideo bene operantibus, usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna;* & infra: *Tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* Et in discursu illius capitis sæpe repetit, bona opera esse, quæ mercedem apud Deum merentur, quod etiam docet in cap. 11. ubi inter alia adducit illud 2. Petr. 1. *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem, & electionem faciatis.* Atque idem tandem definit can. 24. & 26. 31. & 32.

Asser. affirmans *Prob. 1. ex Scriptura*

2 Ratio vero hujus veritatis est, quia malum opus non est dignum præmio, sed pena, ergo solum superest opus bonum, quod possit esse præmio dignum. Quia indifferens opus vel nullum est in individuo secundum probabiliorem sententiam, judicium autem operum, & retributio fit de illis, ut in individuo fiunt, vel certe, si opus indifferens in individuo admittatur, non est, cur potius sit præmio, quam pena dignum: nam si non meretur pęnam, qui caret malitia, etiam non meretur præmium, quia caret bonitate, imo recte dicere possumus, eo ipso, quod bonitate caret, mereri carentiam præmii, quod potius est demereri, quam mereri. Et confirmatur hæc ratio specialiter in merito apud Deum, nam omne meritum apud aliquem debet esse opus redundans aliquo modo in obsequium ejus, vel saltem in obedientiam, & complementum voluntatis ejus; ergo & nostra opera debent hanc habitudinem ad Deum habere, ut apud ipsum meritoria sint. Non possunt autem illam habere, nisi sint honesta, seu moraliter bona, quia nostra opera non possunt aliquam utilitatem, vel commodum Deo afferre, sicut inter homines contingit, sed solum possunt in gloriam, & honorem ejus redundare, vel voluntatem ejus implere, quod nisi per bona opera fieri non potest.

Prob. 2. ratione. A divisione ratio constatur

3 Di-

Repugnat opus malum esse meritorium.

3 Dices, potuisse Deum acceptare ad præmium opus hominis, etiam non bonum, quia hoc non involvit repugnantiam, & ex liberalitate ejus pendet. Respondeo, si opus sit malum, divinæ bonitati repugnat illud, ut tale est, ad meritum acceptare, vel propter illud præmium promittere, quia hoc est vel invitare hominem ad malum, vel saltem in malo complacere, & illud velle, quod rectitudini divinæ voluntatis repugnat: si vero fingatur opus nec bonum, nec malum, præterquam quod hoc repugnat rationali naturæ, ut tanquam probabilius suppofui, multo magis repugnat divinæ sapientiæ, propter illud præmium promittere, quia esset provocare homines ad modum operandi vanum, & non secundum rectam rationem. Quod quidem intelligendum est de opere indifferente, in sua indifferentia manente, nam si Deus præciperet homini opus alias de se indifferens tunc optime posset propter tale opus beatitudinem promittere, tanquam propter verum meritum, quia jam tale opus factum ad voluntatem Dei implendam, non esset indifferens, sed bonitatem saltem obedientiæ participaret. Manente autem opere indifferente in individuo non est capax meriti apud Deum, quia nullam rationem obsequii habet respectu Dei, neque aliud dignitatis, unde illi moraliter placere possit, ideoque, ut dixi, non est consentaneum sapientiæ Dei propter illud, qua tale est, præmium promittere, imo nec tale opus postulare, ut necessariam conditionem ad bonum aliquod ab ipso obtinendum. Quod si per impossibile id faceret, adhuc non esset in tali opere vera ratio meriti, quia nullum haberet moralem valorem, nec dignitatem, ob quam opus esset laudabile, aut præmio dignum. Unde illa hypothesi data, esset illa conditio de se quidem impertinens, voluntarie tamen postulata ad liberalem promissionem, seu donationem, sicut super de opere necessario dicebamus. Est ergo bonitas moralis intrinseca, & essentialis conditio operis meritorii non minus, quam libertas. Neque in hoc dissentientem Theologum, nec difficultatem alicujus momenti invenio.

Similiter opus indifferens.

An actus meritorius aliquam patiatur malitiam?

Suadetur pars affir.

4 Dubitari autem solet circa veritatem hanc, utrum ad meritum requiratur tam pura bonitas moralis, ut nulla sit in actu malitia? Contingere enim posse videtur, ut opus ex objecto bonum malitiam aliquam ex circumstantia habeat, ut si quis oret in loco indecente, vel tempore importuno, vel si det eleemosynam, aut jejunet, observando quidem medium misericordiæ, aut temperantiæ, ex affectu tamen alicujus gloriæ vanæ. Nam in his, & similibus operis secerni potest bonitas a malitia; ergo sicut propter malitiam accidentalem operis homo est dignus aliqua pœna, ita propter substantialem bonitatem erit dignus aliquo præmio. Confirmatur primo, quia interdum legimus in Scriptura dedisse Deum præmium propter malum opus bona intentione factum, ut de obstetricibus Exod. 1. & de Raab Josue 2. & 6. ad Hebr. 11. Idem de Rege Babylonis ex Ezechiel. 29. sumitur. Confirmatur secundo, quia alias vel nulla, vel rara justorum opera esse possent meritoria apud Deum, quia vix est, qui bonum aliquod opus sine aliqua negligentia, aut levi culpa faciat, juxta illud Isai. 64. *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ:* consequens autem videtur difficile creditu, & alienum a benignitate, imo & justitia Dei, ad quam pertinet exacte discernere inter bonum, & malum, & unicuique parti tribuere, quod suum est. Atque ita videntur sensisse aliqui Theologi, ut refert, & sequitur Almain. tract. 1. Moral. c. 12. qui tam de bonitate, & malitia, quam de merito disputat.

Variæ quæstiones in proposito dubio involvuntur.

5 Unde ad hujus dubii resolutionem varias quæstiones hic distinguere oportet. Aliud enim est, quærere, an idem actus humanus simul esse possit bonus & malus ex diversis capitibus, & est prima quæstio. Aliud vero est quærere (& est secunda quæstio) an ex hypothesi, quod talis sit, possit, quatenus bonus est, esse præmii meritorius apud Deum. Deinde tertio loco, aliud est quærere, an idem actus possit esse meritorius, etiam si aliqua ex parte sit peccaminosus, & aliud, an in eodem momento, in quo aliquis per actum bonum meretur, simul possit aliquem malum actum exercere, qui vel circa aliam materiam, vel etiam circa ipsummet bonum actum internum, vel externum versetur, & nihilominus meritum ejus non impediat, quæ est quarta & ultima quæstio.

Assert. 2. in ordine respondens primæ quæstioni. Vide authorem in tract. de Bonit. & malit. disp. 8.

6 In prima ergo quæstione mihi semper longe probabilius visum est, non posse eundem actum esse formaliter bonum, & malum, sed eo ipso, quod male sit ex quocunque capite, simpliciter malum esse, nullamque bonitatem moralem obtinere, quantumvis objectum moraliter bonum, & honestum habere videatur. Hæc est sententia Div. Thomæ 1. 2. quæstion. 18. art. quarto ad tertium, & quæstion. 19. artic. 7. ubi de hac re ex professo disputatur. Nunc autem breviter declaratur, supponendo, totam formalem malitiam, vel bonitatem actus humani esse intrinsece in actu interiori voluntatis, in exteriori autem solum per denominationem ab interiori, a quo imperatur, sicut etiam de merito paulo post dicemus. Unde fit, ut actus exterior imperatus ab uno actu interiori non possit esse simul bonus, & malus, si interior talis esse non possit. Quod autem interior non possit esse simul bonus, & habere malitiam, probatur, quia ut interior actus sit bonus non satis est velle bonum, nisi intendatur, quia bonum, & honestum est. Quia internus actus non accipit speciem a materiali objecto, sed a formali. Si autem finis, vel objectum bonum intendatur quia bonum, & honestum est, non potest in actu esse aliqua malitia, quia neque objectum est simpliciter bonum, nisi omnibus circumstantiis debitis sit affectum, quia bonum ex integra causa, sicut non est pulchrum, cui deficit aliquid ad pulchritudinem requisitum, juxta Augustin. octavo de Trinit. capit. tertio. Neque etiam intentio honesta, & in motivo honesto vere fundata potest imperare aliquid turpe, neque voluntarie admittere circumstantiam pravam, nec denique judicium prudentiæ, quo regulatur omnis actus honestus quatenus talis est, potest in eodem actu inordinationem admittere.

Assert. 3. in ordine, Probatur primo ratione. Deinde variis testimoniis.

7 Hoc ergo fundamento posito, clara est absoluta dubii in numero quarto positi hac in parte resolutio, nimirum, actum ex circumstantia malum non posse esse meritorium apud Deum. Probatur, quia talis actus est simpliciter malus, & non bonus; ergo non est capax meriti: nam ostensum est, de ratione meriti esse, ut sit opus bonum. Potestque ulterius hoc probari ex verbis Christi Matth. sexto: *Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioqui mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cœlis est.* Et infra de facientibus eleemosynam, vel orantibus publice, ut videantur, vel honorentur ab hominibus, & de jejunantibus simili modo dicit: *Receperunt mercedem suam*: utique obtinendo bona temporalia, quæ intendunt, ut tacite exponit Augustinus libro quinto de Civit. capit. decimoquinto omnia autem illa opera, de quibus loquitur Christus, sunt bona ex objecto, seu materialiter sumpta, & nihilominus propter malitiam ex circumstantia nullius sunt meriti apud Deum, & ita notant ibi omnes Patres. Unde optime dixit Prosper libro tertio de Vita contemplat. capit. decimoquarto in ultima examinatione: *Non quid, sed propter quid faciamus*, quærendum esse: non quod non sit etiam admittendum, quid faciamus, sed quod unum sine altero non sufficiat. Unde idem Prosper in epist. ad Demetriad. circa finem, ait, quod inflatio, & ambitio possunt destruere eleemosynas, & evacuare martyria, & ideo veram humilitatem esse omnium virtutum inexpugnabilem fortitudinem, quia nimirum, disponit hominem ad servandam in suis operibus rectam intentionem, sine qua nec vera virtus, nec meritum apud Deum esse potest. Unde est illud Gregorii homil. duodecimo de Evangel. de parabola decem virginum: *Compellor dicere, ut bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis, nec per hoc, quod a vobis rectum geritur,*

favor, aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepta, & quod foris ostenditur: intus a mercede evacuetur.

Probationes adductæ concludunt de quavis mala circumstantia actus. 8 Dices, hæc testimonia solum probare de circumstantia finis. Respondeo eandem esse rationem de quacunque alia, quæ interiorem actum malum reddit, quia finis malus, etiam si sit extrinsecus (qualis est ille, qui est propter circumstantia operis) ideo privat opus omni merito, quia conferendo operi malitiam suam, privat illud omni bonitate, sed hoc ipsum facit omnis circumstantia, quæ internum actum malum reddit, juxta principium positum; ergo similiter privat actum omni merito. Et confirmatur, ac declaratur, quia circumstantia non dat actui interiori malitiam, nisi quatenus aliquo modo transit in rationem objecti, quia oportet esse volitam, objectum autem vel habet rationem finis intrinseci, vel certe non minus est efficax ad inficiendum actum, quam sit finis extrinsecus, ergo si finis malus extrinsecus ita inficit actum, ut evacuet illum omni merito, idem facit quælibet circumstantia mala conjuncta proximo objecto.

Expeditũ dubium in contuso positum n 4. 9 Denique, supposito dicto vero fundamento de malitia morali, quod omnem bonitatem moralem in actu interiori destruit, cessat principale, seu totale dubium propositum, quia in ipso ejus titulo falsum supponitur, cum actus moralis non possit esse simul bonus, & malus moraliter etiam ex diversis capitibus, ut dictum est. Unde quando dici solet, actum ex objecto bonum fieri malum ex circumstantia, ut verus sit sermo, non est accipiendus in sensu composito (ut sic dicam) scilicet, quod idem actus internus retinens bonitatem, quam posset habere ex objecto, fiat ex circumstantia malus, hoc enim improbavimus: sed debet accipi in sensu diviso, scilicet, quod actus, qui ex objecto posset esse bonus, vel esset bonus, si mala circumstantia careret, illa adjuncta fit malus, & desinit esse bonus, quia licet versetur circa objectum materialiter bonum, non tendit in illud, qua honestum est: nam si hoc modo tenderet, non admitteret circumstantiam malam. Unde fit etiam (quod notandum est) ut cum dicitur, actum bonum ex objecto, ex circumstantia fieri malum, non esse intelligendum de uno, & eodem actu interiori in individuo, qui male fit, sed confuse de actu, qui circa tale objectum materiale fieri potest. Nam loquendo de actibus internis actus bonus ex objecto, non potest idem numero fieri malus, quia bonitas est illi substantialis, & ideo amissa bonitate, mutatur totus actus, ut latius in proprio loco dictum est, & ideo de hoc puncto hæc in præsenti sufficiunt.

Assert. 4. in ordine respondens quæstioni 2. positæ in n 5. 10 Ad majorem autem confirmationem veritatis intentæ, in 3. assertione respondendo ad secundam hypotheticam quæstionem addimus, quod licet idem actus numero internus haberet ex objecto bonitatem moralem cum malitia ex circumstantia, aut e contrario, non esset meritorius de condigno apud Deum. Primo quia omnibus pensatis, talis actus non haberet dignitatem, qua posset Deo placere, & ab ipso acceptari: *Mundi enim sunt oculi Dei, & ad malum respicere non potest*. Habacuc. 2. & ideo neque ad bonum illud, quod aliquo malo fœdatum est, respicere potest, ita ut illi placeat, vel ad præmium illud acceptet. Secundo quia nullum præmium promissum est a Deo propter tale opus, ut ex testimoniis allegatis constat; ergo signum est, non esse acceptabile a Deo ad præmium. Quin potius scriptum legimus Jerem. 48. *Maledictus, qui facit opus Dei negligenter*. Unde Basil. libr. serv. serm. 2. de Baptism. cap. 8. ubi ex professo probat, non esse acceptum Deo opus præcepti non competenter, seu legitime factum; declarat autem illud non ita fieri, *quod vel præter locum debitum, vel præter temporis opportunitatem, vel præter personæ decorum, vel præter causam, vel præter mensuram, aut præter ordinem, sive præter animi propositum agitur*. Similia videri possunt in Chrysostomo homil. 13. in Matth. in Imperfecto. Et potest tertio idem confirmari, quia tale opus non potest dici opus pietatis, & consequenter neque est opus gratiæ; ergo nec meritorium, nam ut ostendemus, non sunt meritoria opera nisi quæ sunt ex gratia. Quarto denique si idem opus posset esse bonum ex objecto, & malum ex circumstantia, posset esse non solum veniale, sed etiam mortale peccatum, retenta eadem bonitate ex objecto, & ita idem actus de se posset mereri damnationem æternam, & simul mereri præmium apud Deum, quod absurdissimum est. Sit ergo certum, solum opus syncere, & pure bonum (ut sic dicam) esse meritorium de condigno apud Deum, & opus simpliciter malum, quale est omne illud, quod habet aliquem moralem defectum, esse tantum demeritorium apud Deum, sive illi malitiæ possit esse admista aliqua bonitas in eodem actu, sive non possit, ut probabilius est.

11 Addo vero ultimo, accidere interdum posse, ut Assertio ultima resolvens
actui simpliciter bono, & meritorio simul conjungatur aliquis actus leviter malus, qui non destruet in actu concomitante rationem meriti, licet ipse per se pœnam aliquam mereatur. q. 3. & 4. positas in n. 5. Hec assertio potest sumi ex D. Th. 2. 2 q. 83. ar. 13. præsertim ad 1. quatenus ait meritum ejus, qui ex instinctu Spirit. Sancti ad orandum accedit, durare, quandiu orando ex eadem intentione perseverat, licet attentionem amittat, & ex aliqua infirmitate mens ejus evagetur. Si tamen D. Th. attente legatur, non loquitur de mentis evagatione culpabili ex negligentia, sed inculpabili ex infirmitate, ut in solution. ad 3. declarat, ubi potius addit, quod *si quis ex proposito in oratione mente evagetur, peccat, & orationis fructum amittit*. Cum tamen peccatum illud solum sit veniale. Nihilominus assertio posita probari potest in hunc modum. Duobus enim modis intelligi potest. Probatur assertio. Primo, ut intelligatur operi meritorio posse admisceri demeritum, non secundum eandem partem, seu indivisibilem durationem, sed secundum diversas, & veluti per quandam operis meritorii interruptionem, & sic est res clara. Nam si opus meritorium habeat successionem, ut est verb. g. recitatio unius Horæ, fieri potest, ut oratio optimo merito inchoetur & paulo post per negligentiam venialem aliqua vana cogitatio misceatur, iterumque statim rejiciatur, & oratio debito modo continuetur, tunc ergo orationis meritum, quod in principio habuit, non perditur propter subortam venialem culpam, neque etiam illa impedire potest, quominus illa rejecta ad orationis meritum redeatur ut est per se clarum. Alio modo intelligi potest assertio pro eadem omnino duratione, & sic in ea supponitur, posse hominem simul habere duos actus quorum unus non sit circumstantia alterius, etiam si unus habitudinem aliquam ad alterum habeat. Quod quidem per se, & ex principiis Philosophiæ est satis probabile, & experimento videtur posse comprobari: nam qui facit bonum opus, v. g. communicat coram aliis, potest id non facere, ut videatur ab aliis, sed optima intentione, & debito tempore, loco, & modo, ac proinde actum religionis simpliciter bonum, ac meritorium efficere. Et nihilominus simul, & eodem tempore potest insurgere cogitatio, & delectatio, quod propter illum actum bonus ab aliis reputetur, & quod in illo actu morose, & voluntarie complaceat, non sine veniali culpa. Nam hi actus non repugnant esse simul, ex eo solum, quod plures sunt, suppono enim ex aliis locis Philosophiæ, & Theologiæ, posse animum simul pluribus intendere, quando & attentio ipsa minor est in singulis, & præcipue si illa inter se aliquam habitudinem observent, utrumque autem in præsenti facile potest concurrere. Nam actus meritorius non semper est ita intensus, quin det locum alteri cogitationi, cujus materia, & objectum sit ipsemet actus bonus, poterit ergo tunc voluntas de eodem actu aut de laude, & opinione ejus vane complacere. Neque etiam repugnant simul isti actus propter peculiarem oppositionem, quam inter se habeant. Nam licet unus sit bonus, & alter malus, sunt omnino disparati, sicut assensus verus, & falsus diversorum objectorum, & actus malus non est circumstantia actus boni, quia non est finis ejus, ut supponimus, neque alia circumstantia ibi locum habet: nam potius actus malus supponit bonum cum suis circumstantiis, & hic est quasi objectum alterius, quod etiam non repugnat, quia ipsa virtus potest esse materia, circa quam malus actus

ctus versetur. Hoc ergo modo non repugnat cum actu bono simul esse aliquod demeritum ratione alterius concomitantis actus.

Ad rationem positam in n. 4. 12 Atque hoc ad summum probat ratio dubitandi in principio posita: nam quando actus sunt distincti, optime discernitur bonum a malo, & opus gratiæ a defectu naturæ, vel tentatione dæmonis. Necessarium autem est, ut malum non trascendat malitiam venialis peccati, quia si peccatum mortale sit, destruet gratiam, & charitatem, & consequenter tollet radicem meriti de condigno, etiam si cum actu bono simul esse possit, ut voluntarius actus fidei internæ potest simul esse cum voluntate negandi illam exterius, quæ peccatum mortale est, & ideo tollet meritum talis fidei; si autem quis simul cum fide interna haberet voluntatem confitendi illam propter honorem humanum, licet in hoc peccaret venialiter, non amitteret meritum internæ fidei. Ad exempla vero adducta in prima confirmatione respondetur, in illis omnibus nullum fuisse meritum de condigno, an vero fuerit aliquod meritum de congruo? postea videbimus, & videri etiam potest D. Thomas infra qu. 114. art. 10. ad 2. ubi exemplum de obstetricibus exponit, juxta tertiam assertionem nostram, nam potuerunt habere duas voluntates, unam, qua timuerunt Deum, ne occiderent parvulos Hebræorum, alteram, qua mentitæ sunt, quæ non fuit circumstantia prioris, & ideo potuit in priori esse meritum, non obstante posteriori. Idemque de Raab dici facile potest, ut ex historia constat. In Rege autem Babylonis re vera nullum fuit meritum, ut D. Thomas etiam significat, quia in ipsomet actu debellandi Tyrum, Nabuchodonosor pravam intentionem habuit, quia non ut Deo serviret, sed ut per vim dominaretur, Tyrum impugnavit. Deus autem dicitur retributionem, seu mercedem ipsi, & exercitui ejus tribuisse non per comparationem ad meritum Regis, sed per comparationem ad suam motionem, ut ait D. Thomas, id est, ut ostenderet, sibi placuisse supplicium Tyriorum, etiam si ad illum usus fuerit peccato Regis Babylonis, non instigando, sed permittendo. Ad ultimam confirmationem respondetur in primis probare ultimam assertionem, deinde dicitur, forte ita esse, quod multa putantur merita apud homines, quæ apud Deum talia non sunt, & ideo necessarium esse justis cum timore, & tremore, & magna circumspectione suam salutem operari. Tandem vero dicimus, in justis frequenter esse posse opera pure bona sine ulla malitia, ut contra hæreticos hujus temporis Concilium Tridentin. docuit, & supra l. 1. & 10. diximus.

(Ad 1. confirmat. — Ad secundam.)

CAPUT V.

Utrum ad meritum requiratur opus supererogationis, seu consilii, vel possit esse etiam in opere præcepto?

Opinio Cisterciensis excludens a merito opus præceptum. 1 IN hoc puncto fuit quædam singularis opinio dicens opera præceptorum non esse meritoria apud Deum de condigno, ac justitia, sed tantum opera bona, quæ sponte sua homo facit sine obligatione præcepti. Ita tenuit Dionysius Cistertien. in 3. quæst. 2. artic. 3. sub initium, & quæst. 3. artic. 2. concl. 8. & nullus alius, quem viderim. Fundari potuit primo in verbis Luc. 17. *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus.* Secundo potest inde formari ratio, quia servus nihil meretur apud Dominum, eo quod præcepta ejus impleat, nec debitor aliquid apud creditorem meretur, reddendo illi, quod suum est, quia re vera nihil illi confert de suo, ergo neque homo implendo præceptum divinum potest per illum met actum mereri aliquid apud Deum, quia id plusquam ex justitia debitum Deo est. Simili enim ratione utitur Durand. in 2. d. 27. quæst. 2. ut probet, apud Deum non posse esse meritum de condigno, cui merces ex justitia debeatur, quia quidquid Deo offertur, magis est illius, quam hominis operantis, & multo magis urget, quando accedit debitum ex præcepto. Tertia ratio addi potest, quia præceptum interdum tollit omnem libertatem, ut in his,

(Ejus fundamentũ primum. Secundũ. Tertium.)

qui præceptum transgredi non possunt, ut in Christo, Beata Virgine, & aliis in gratia confirmatis, in quibus illud locum non habet: *Potuit trasgredi, & non est transgressus,* & consequenter neque illud: *Ideo stabilita sunt bona ejus in Domino*: imo potius, ideo stabilita sunt, quia peccare non possunt. In aliis vero licet præceptum non auferat naturalem libertatem, aufert moralem, sed hæc videtur esse maxime necessaria ad meritum, quod (ut diximus) morale quid est, & plenum dominium operis requirit; ergo.

2 Hæc vero sententia non solum temeraria est, sed etiam, ut ego existimo, erronea. Nam in primis contrarius est communis consensus Theologorum, quos propterea referre non est necesse. Deinde tota Scriptura, ut quidam vir doctus, & pius dixit, docet observationi mandatorum promissam esse vitæ æternæ mercedem. Nam Matth. 5. sufferentibus persecutionem propter Christum, quamvis ad id ex præcepto teneatur, dicitur: *Gaudete, & exultate quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.* Item dilectio inimicorum in præcepto est Matth. 5. & tamen de illa dicitur. Luc. 6. *Diligite inimicos vestros, & erit merces vestra multa nimis.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. dixit: *Fidem servavi,* quod sine dubio præceptum est, & tamen subdit: *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Et aliis locis indifferenter laborantibus, & bene operantibus præmium promittitur, ut prima ad Corinthios tertio, ad Galatas, 6. Apocalypsi 11. & 14. quam promissionem ad opera non præcepta limitare magnus error est, præsertim cum Scriptura sæpe addit distributionem: *Unusquisque quodcunque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino,* ad Galat. 6. Denique Concilium Tridentinum sess. 6. capit. 16. docet, nihil justificatis deesse, *quominus plane illis quidem operibus quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Ubi non distinguit duo genera operum, alia, quibus præcepta implemus, & alia, quibus vitam æternam meremur, sed eisdem operibus utrumque a nobis fieri manifeste docet, juxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Unde potest novum confici argumentum, nam si adultus mandata servet usque ad mortem, & nullum aliud opus bonum non præceptum faciat, consequetur vitam æternam, ut ex dictis verbis Christi constat, & quia id faciens non peccabit mortaliter, ergo per opera præceptorum meretur vitam æternam. Probatur consequentia, quia adulti, qui bene, & male operati possunt non acquirunt beatitudinem sine propriis meritis, quia omnes recipiunt illam, tanquam coronam justitiæ, teste Paul. 2. ad Timoth. 4. *Et non coronabitur, nisi qui legitime certaverit,* ut idem Apostolus in eadem epistol. capit. 5. adjungit. Ratio vero a priori est, quia homo non meretur apud Deum eo quod aliquid faciat, quod Deo sit utile, aut in commoditatem ejus cedat, sed *quia propria voluntate id facit, quod debet,* ut dixit D. Thom. 1. 2. q. 14. art. 1. ad 1. & consonat illud Ecclesiast. 31. *Qui probatus est in illo, & perfectus est, erit illi gloria æterna, qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit, ideo stabilita sunt bona ejus in Domino*: sed qui implet præceptum, propria voluntate facit, quod debet, & de illo maxime dicitur: *Potuit transgredi, & non est transgressus.* Et similiter qui voluntarie superat tentationem, volens non facere, quod prohibitum est, voluntarie facit, quod debet, & tunc proprie potuit facere mala, & non fecit; ergo per hos actus meretur gloriam æternam, & ut stabiliantur bona ejus in Domino.

(Præcedens opinio, ut erronea impugnatur)

3 Unde colligitur primo, tantum abesse, ut obligatio præcepti tollat meritum, ut neque extenuet illud, nec minuat, quia præceptum nec minuit libertatem in operando, nec minuit operis honestatem, cur ergo minuet meritum? Antecedens quoad utramque partem certissimum est, quia præceptum non infert vim voluntati, neque immutat modum proprium operandi ejus, sed quasi extrinsece, seu ex parte objecti illam excitat, & de se bonum est, & bona operis conditio, seu circumstantia, ergo non est, unde possit minuere meritum operis.

(Coroll. 1. Obligatio præcepti non minuit meritum.)

4 Quin potius hinc videtur concludi, opus præceptum,

Coroll. 1 Opus præceptum est magis meritorium, quam non præceptum cæteris paribus.

ceptum, cæteris paribus magis esse meritorium, quam non præceptum, ac proinde præceptum, per se loquendo conferre ad meriti augmentum. Probatur, quia opus præceptum, cæteris paribus, melius est, quia addit circumstantiam obedientiæ formalis, seu virtualis, quæ bonitatem auget, ergo ad meritum. Item opus factum ex voto, cæteris paribus, magis meritorium est, ut cum Div. Thoma, Cajetano, & aliis auctoribus diximus in tom. 2. de Relig. lib. 1. de Voto capit. 17. & tamen votum facit opus magis debitum, imo facit esse in præcepto, quod fortasse antea non erat, ergo simili ratione opus præceptum cæteris paribus, melius est non præcepto, ut recte sensit Anselmus in libr. de Similitud. capit. 82. 84. Dico autem semper, *cæteris paribus*: nam si in aliis conditionibus sit inæqualitas, non est dubium, quin possit inde compensari, vel etiam superari observatio præceptorum. Potest autem id variis modis contingere. Primo si quis minus voluntarie, & quasi invitus opus præceptum impleat, alius vero magna voluntate, & majori fortasse intensione faciat opus non præceptum. Et quia in operibus non præceptis solet esse major occasio ostendendi hanc liberalem voluntatem, ideo solent etiam ex hac parte præferri secundum quid opera non præcepta. Et ideo etiam interdum abstinetur a præcepto, ut illud facilius locum habeat: *Non ex tristitia, aut necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*, ad Corinthios 9. Idemque insinuavit idem Paulus scribens ad Philemonem: *Multam fiduciam habens in Christo JESU imperandi tibi, quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro, &c.* Secundo si opus consilii ex suo genere melius sit, ut amor non præceptus jejunio præcepto. Tertio si operibus præceptorum opera consiliorum addantur, quomodo castitas simpliciter magis meritoria est, quam conjugalis. Quomodo dicere solent Patres, opera consiliorum magis meritoria esse, quam opera præceptorum, sicut loquitur August. lib. de S. Virgin. cap. 14. ubi ait, multa esse facienda libenter, non jubente lege, & ea sunt in nostris officiis gratiora, utique cum illis adduntur, quæ jubente lege fiunt, & Ambros. l. 10. epist. 82. ad Vercellens. & Chrysost. optime homil. 22. in 1. ad Corinth.

2. Coroll. opus bonum potest esse meritorium, esto nec præcepti sit, neque consilii.

5 Ultimo addo, non tantum opus præceptum, & opus consilii, sed etiam in universum opus bonum, licet neutram ex dictis conditionibus habeat, esse aptum ad meritum, seu meritorium, si aliæ conditiones concurrant. Hoc adnoto, quia non omnia opera bona non præcepta possunt dici opera consilii, ut v. g. opus matrimonii de se bonum est, non tamen est in consilio, licet non sit præceptum, & multa opera moralia possunt esse similia, quæ licet bona sint, non sunt tamen optima, nec meliora aliis, quibus simul repugnant, opus autem consilii dicitur, quod melius est alio opere bono sibi repugnante, licet præceptum non sit. Dicimus ergo talia opera bona, etiamsi infimæ conditionis esse videantur, & ex præcepto necessaria non sint, quando bene moraliter fiunt, meritoria esse. Quod videtur satis probari ex illa universali locutione Scripturæ: *Unusquisque quodcunque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino*. Et optime idem confirmat id, quod ponderat Concilium Tridentinum, dicto cap. 16. *In sacris literis usque adeo bonis operibus tribui, ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus, eum non esse sua mercede cariturum*. Nam hoc universaliter verum est, etiam si tale opus fiat, quando nec præceptum est, nec est melius cæteris operibus, quæ tunc fieri possent, dummodo bene, & studiose fiat. Idem ergo est de quocunque simili. Ratio autem fundata in ipso opere, præter promissionem Dei, est, quia eo ipso, quod bonum est, & liberum, habet aliquam dignitatem moralem, ratione cujus & est dignum laude, & quatenus bene fit, cedit aliquo modo in gloriam Dei, quatenus consentaneе fit ad voluntatem ejus eo ipso, quod recte fit.

Ad 1. fundam. in n. 1.

6 Superest, ut fundamentis contrariæ sententiæ satisfaciamus, & ad verba Christi Luc. 17. quæ hæretici contra omnia hominum merita detorquent, facile respondere potest, Christum non dixisse: *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, nihil meruimus, vel nulla merces nobis debetur*, sed dixisse, *servi inutiles sumus*, quia servando præcepta, nullam utilitatem Deo afferimus, quod nihil obstat merito, quia, ut dixi, non fundatur in commoditate, vel utilitate, quæ Deo accrescat, sed in voluntaria honestate, quæ ex se cedit in gloriam Dei. Et quod ad præsentem quæstionem attinet, illa verba Christi, etiam in operibus consiliorum vera sunt, eisque uti debemus: nam etiam cum fecerimus omnia, quæ Deus nobis consulit, dicere debemus, servi inutiles sumus. Unde non mihi displicet communis illorum verborum interpretatio, quam ex multis Patribus, quos allegat, Maldonatus ibi refert, illa verba esse dicta a Christo ad humilitatem nobis commendandam, quia quantumvis aliquis bene operari videatur, non debet de suis meritis præsumere, vel quia semper potest formidare, an talia sint, juxta illud: *Nihil mihi conscius sum sed non in hoc justificatus sum, qui autem judicat me, Dominus est*, 1. ad Cor. 4. vel quia etiam si ei constaret, opera esse digna merito, non posset præsumere de se, ac si aliquid utilitatis Deo attulisset, imo ut Concilium Tridentinum supra monuit, neque posset in se gloriari, & non in Domino, cujus tanta est in homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, ut etiam dixit Cœlestinus Papa in epistol. 1. ad Episcop. Galliæ capit. duodecimo. Illis ergo verbis exaggerat Christus misericordiam Dei, qui mercedem promittit pro operibus, quæ ipse donat, & ipsi utilia non sunt, sed operantibus, Deoque multis aliis titulis debentur, sive ex præcepto, sive ex gratitudine, sive ex charitate, aut religione. Et consequenter humilitatem commendat, ut diximus. Ac denique insinuat, eum qui tantum præcepta implet, nihilque liberale, seu supererogationis accumulat, non mereri a Deo specialiora subsidia, non quidem, quod promissam mercedem non mereatur, sed quod ultra illam nullum alium peculiarem favorem dignus sit a Domino obtinere. Et hoc ultimum maxime accommodatum videtur parabolæ, ut dictus auctor egregie prosequitur.

7 Ad rationem respondetur, illam in omnibus operibus, etiam non præceptis habere locum, unde ad summum probat, nostrum meritum apud Deum non esse de rigore justitiæ, quia meremur per dona ipsius Dei, & per opera, quæ illi sunt multis titulis debita: imo magis illius sunt, quam hominis. Non tamen probat illa ratio nostra opera non posse esse simpliciter meritoria, etiamsi præcepta sint, quia præceptum solum addit quandam obligationem, quæ non magis impedit meritum, quam quælibet alia ratio debiti. Neque est similis ratio de merito apud Deum, & apud homines, nam inter homines consideratur valor operis, juxta quantitatem laboris in utilitatem alterius impensi, apud Deum autem moralis bonitas præcipue spectatur ex parte operis, quia Deus, ut ait D. Th. ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, quæ ex bonitate operum resultat, & a nobis dari Deo censetur, quatenus propria voluntate ea libere facimus, quod non minus locum habet in operibus præceptis, quam in non præceptis, ut ostendi. Ad alteram rationem respondetur, in priori ejus parte falsum assumi, quia neque Christo præceptum abstulit libertatis usum, ut in tom. 1. 3. partis ostensum est, & a fortiori neque Virgini, neque aliis confirmatis in gratia, qui licet supposita speciali providentia auxilii congrui illis specialiter promissi, seu collati infallibiliter non peccent, nihilominus simpliciter peccare possunt, ut ex dictis supra de auxilio efficaci facile intelligi potest, & iterum de dono etiam perseverantiæ diximus. In altera vero parte falsum est, quod præceptum tollat libertatem moralem, nam libertas moralis non in hoc consistit, quod aliquid possit tam fieri, quam omitti impune, seu sine culpa, sed in hoc quod sit facultas agendi, & non agendi per intrinsecum rationis usum, sive actio, vel omissio licita sit, vel non sit; & in hoc consistit dominium ad moralitatem actus sufficiens, quamobrem in eo sensu immerito distinguitur naturalis libertas a morali. Quod si quis per libertatem moralem intelligat libertatem, seu potius

Ad 2. fundam. in eodem n. 1.

libe-

liberationem, aut exemptionem ab obligatione, seu necessitate præcepti, sic negamus talem libertatem esse necessariam ad moralem actionem, vel morales proprietates ejus, ut est evidens in actibus peccaminosis, & demeritoriis, idemque est in meritoriis, ut ostensum est.

CAPUT VI.

Utrum solus actus internus voluntatis sit meritorius, vel etiam externus?

Tractandæ quæstionis ratio. Videatur etiam Author in tractat. de Bonit. & malitia actus hum. d. sp 10

1 Similis quæstio tractari solet a Theologis de bonitate, & malitia humani actus, 1. 2. q. 20. art. 3. & 4. & in 2. d. 41. & cum illa videtur præsens quæstio de merito connexa, quia meritum ex parte actus in ejus bonitate fundatur: nihilominus tamen mihi visa est hoc loco necessaria, quia & propriam difficultatem habet, & ad alias conditiones meriti explicandas viam parat, & utilis est. Adverto igitur actum internum hic appellari solum illum, qui a voluntate elicitus est, quia solus ille est formaliter liber. Actus ergo externi in primis sunt omnes illi, qui per externa membra corporis exercentur, deinde etiam illi, qui in interiori sensu, vel appetitu, vel etiam in intellectu ex motione, seu imperio voluntatis fieri possunt. Imo etiam in ipsa voluntate licet omnes actus ejus, quatenus ab ea sunt eliciti, sint proprie interni, nihilominus quatenus eadem voluntas per unum actum sibi imperat alium, imperatus vocatur a multis actus externus, respectu imperantis, & hic dicitur proprie, & pure internus. Verumtamen juxta communem usum, actus externus est actus alterius potentiæ a voluntate, & in hoc sensu nunc loquimur. Nam, & ille est externus maxime proprie, & propriam etiam habet difficultatem. De actibus vero a voluntate elicitis quatenus unus ab alio imperari, aut ordinari potest, inferius tractando de bonitate actus interni, quæ ad meritum confert, commodius dicemus.

1. Suppositio.

2 Præterea ut certa ab incertis secernamus, & punctum difficultatis, remota quæstione de nomine, attingamus, supponendum in primis est, nullum actum alterius potentiæ a voluntate esse meritorium nisi a voluntate imperetur. Hoc manifestum est ex principio posito in cap. 4. quia non est meritorius actus nisi sit liber, sed nullus actus alterius potentiæ a voluntate, non imperatus ab illa, est liber, quia non immediate, seu formaliter talis est, cum non eliciatur a potentia libera, nec mediate, seu denominative, cum non imperetur a potentia libera, ut supponitur; ergo nullo modo est meritorius. Potestque confirmari, quia simili modo nullus actus externus, quantumvis malus, vel prohibitus sit, est demeritorius, nisi aliquo modo a libera voluntate fit, ergo idem est in merito. Unde est illa vulgaris sentententia Augustini, *voluntatem esse qua peccatur, aut recte vivitur*. Neque in hoc diversitatem opinionum invenio. Solum posset allegari Durandus, quatenus opinatur, intellectum esse potentiam formaliter liberam, sicut est voluntas: nam si id verum est, cessat ratio facta, & optime defendi potest, imo consequenter dicendum erit, in actu intellectus etiam non imperato a voluntate posse esse meritum, ut in actu fidei. Illa vero opinio Durandi falsa est, & jam communi sensu rejecta. Simili modo posset in contrarium referri opinio tribuens appetitui sensitivo formalem libertatem. Sed illa etiam opinio falsa est. Præterquam quod illa etiam non admittit in appetitu libertatem perfectam quæ postulat indifferentiam inter honestum, & turpe, sed inferiorem, quæ ad meritum non sufficit. Et fortasse quippiam simile dicere posset Durandus de libertate intellectus. Solum ergo superest in hoc puncto advertendum, nomine *imperii* voluntatis comprehendendam esse non solum motionem activam voluntatis, quam in rigore significare videtur illa vox voluntati attributa, sed etiam voluntatem libere *acceptantem*, externam motionem, vel passionem. Nam passio Christi non fuit ab illius voluntate priori modo imperata, quia non fuit actio ejus, & nihilominus fuit meritoria, quia fuit libere acceptata, & idem est de passionibus Martyrum, & similibus afflictionibus, quas quidem homo in se non efficit, sed patienter, ac voluntarie sustinet. Idemque in pravis motibus, vel delectationibus, quas homo interdum ab extrinseco patitur, & nihilominus peccaminosæ fiunt, ac meritoriæ supplicii, si consensu sufficienter libero acceptentur. Ratio autem hujus denominationis ex dicendis patebit.

2. Suppositio.

3 Unde suppono secundo, actum externum, bonum & libere factum simpliciter loquendo esse meritorium. In hoc conveniunt omnes Theologi statim citandi, & est certissimum, quia Scriptura non solis bonis voluntatibus, sed etiam bonis operibus, & laboribus etiam corporalibus præmium promittit, juxta illud Paul. 2. ad Corint. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit sive bonum sive malum*: & 1. ad Corin. 15. *Abundate in omni opere bono scientes, quod labor vester non est inanis in Domino*. Et Matt. 10. dare potum aquæ frigidæ dicitur, non cariturum mercede, & idem dicitur de externa confessione Christi ibidem, & de passionibus propter Christum toleratis ibidem, & secundo ad Corinth. quarto. Momentaneum, & leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus dicitur operari in nobis utique si voluntarie toleretur. Ratio autem est, quia actus externus voluntarie factus est simpliciter actus humanus, & bonus, & cedit in obsequium, & gloriam Dei, & ab illo, vel præcipitur, vel consulitur, vel approbatur, ergo de se est capax meriti, etiam apud Deum. Sicut etiam actus malus etiam externus est vere peccatum, & supplicio dignus, unde etiam est necessaria confessionis materia si peccatum mortale sit.

4 His ergo suppositis, quæstio de re superest, an actus externus habeat proprium meritum distinctum a merito voluntatis, ita ut majus præmium utrique actui simul respondeat, quam soli actui voluntatis, sive meritum actus interni, & externi dicantur simpliciter duo merita, sive unum tantum quasi compositum ex illis duobus: hoc enim spectat ad quæstionem de nomine: nam res eadem est, si in actu externo ponitur intrinsecum meritum distinctum a merito, quod est in actu voluntatis, licet ex utroque componatur unum majus meritum. Est ergo prima opinio affirmans, actum externum a bona voluntate imperatum habere suum proprium meritum, ratione cujus simpliciter apud Deum magis meritorium est velle, & facere, quam solum velle, etiam si utrumque velle æquale sit, ita enim est comparatio facienda. Ita tenuit Scotus quod libro 18. artic. tertio, quia idem sensit de bonitate morali. Unde simpliciter docet, in actu exteriori esse peculiare meritum, & in interiori, ac exteriori simul esse majus meritum, quam in solo interiori, vel potius esse duo merita, sicut sunt duæ bonitates, & duæ imputabilitates, ut ipse loquitur. Unde cum simpliciter, & sine distinctione loquatur, videtur profecto loqui de merito, etiam in ordine ad præmium essentiale. Ad hanc sententiam ex parte accedit Durandus in secunda dist. 42. quæstion. secunda diverso tamen modo: nam cum ipse non cognoscat meritum de condigno apud Deum, sed de congruo; addit, congruum esse, ut magis remuneret voluntatem cum opere, quam sine illo, quia plus transfert in Deum, ut ipse loquitur, id est, plus illi servit, qui vult, & operatur, quam qui tantum desiderat. Addit vero, hanc inæqualitatem esse in præmio accidentali, non essentiali, quod soli divinæ ordinationi tribuit.

Propositio quæst. præsentis capitis.

Opinio affirm.

Ejus ratio.

5 Hæc sententia suaderi potest primo, quia actus exterior habet suam propriam bonitatem, ac difficultatem, atque etiam utilitatem in ordine ad obsequium, & gloriam Dei, & est actus simpliciter liber, ergo etiam habet suum proprium meritum distinctum a merito voluntatis. Neque obstabit, quod suam libertatem habeat ab imperio voluntatis, tum quia hoc non obitat, quominus illa libertas sit distincta: nam licet proveniat ab eadem radice, diverso tamen modo, quod satis est ut sit distincta in utroque actu, tum etiam quia, ut meritum augeatur, satis est, quod plures conditiones meriti augeantur, licet non augeantur

tur omnes, ut per se est satis notum, & infra etiam videbimus, ergo ut meritum augeatur ratione actus exterioris, satis est, quod augeatur bonitas saltem extensive, & difficultas operis, & obsequium Dei, etiam si non multiplicetur libertas. Et secundo confir-
Ratio 2. matur hæc ratio, quia majus auxilium gratiæ necessarium est ad volendum, & exequendum opus pietatis, quam ad volendum tantum, ut constat ex Augustin. de Grat. & lib. arbit. c. 17. & in Enchirid. c. 32. ergo signum est, augeri bonitatem, & difficultatem operis per ipsum actum externum, alias non esset cur majus
Ratio 3. gratiæ auxilium ad illum postularetur. Tertio martyrium re ipsa toleratum majoris meriti est, quam sub voluntate desideratum, ergo eadem est ratio de aliis actibus meritoriis. Antecedens sumitur ex communi sententia Theologorum, qui solos illos reputant veros Martyres, & peculiari gloria dignos, qui re ipsa externam mortem passi sunt, quod certe non ita esset, nisi majoris esset meriti. Unde etiam Bernardus epist.
Ratio 4. 77. ad Hugon. indubitanter putat ad meriti cumulum martyrium antecedere. Quarto solent ab incommodis sumi argumenta, quia sequitur, eum, qui toto conatu, quantum potest, desiderat infinite amare Deum tantundem mereri, ac si re ipsa infinite amaret, & illum, qui similiter cuperet infinitos homines a miseria peccati liberare, vel, infinitas divitias pauperibus erogare, perinde mereretur, ac si re ipsa, & exterius illa opera fecisset. Ac denique qui cuperet mereri apud Deum, vel servire illi, quantum Apostoli, aut Beata Virgo meruit, vel servivit, per illum affe-
Ratio 5 ctum posset æquare illorum merita, quæ per se satis absurda sunt. Quinto possumus a contrario argumentari: nam peccatum executioni mandatum quoad opus externum majoris pœnæ meritorium est, ergo, &c. Antecedens patet, tum ex usu Ecclesiæ, quæ punit censuris, & irregularitatibus peccata externo opere completa, & non alia, & legum civilium, quæ aliter puniunt externa malefacta completa, quam attentata, tum ex Augustino, quem Scotus refert libr. 13. de Trin. c. 5. dicente: *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur*, ergo executio malæ voluntatis, quæ non est nisi externus actus, hominem miseriorem facit teste Augustino, ac proinde majori pœna dignum, ergo executio bona voluntatis facit hominem feliciorem, seu majori beatitudine dignum.

6 Nihilominus contraria sententia communis est
2 Opinio secunda asserens negans & communiter recepta. Theologorum. Eam tenet D. Thom. 1. 2. q. 20. ar. 4. nam licet de bonitate, & malitia loquatur, in fine corporis articuli de merito tam boni, quam mali operis dicit non minui propter defectum actus externi, quando ille non est in potestate volentis. Et ita sequuntur ibi Conrad. Cajetanus, Medina, & alii Moderni interpretes, & Capreolus in 1. distinct. 42. q. 1. ar. 1. conclus. 4. & ad 5. contra illam, & ibidem Gabr. qu. unica ar. 2. conclus. 2. & ibidem Gregor. qu. unic. concl. 7. Bonav. art. 1. q. 2. ubi loquitur de opere malo, & idem docuerat dist. 40. art. 1. q. 3. art. 3. qu. 3. Idem Richard. in 2. d. 42. art. 1. qu. 1. ad 4. citatur & Hugo de Sanct. Victor. in tom. 3. lib. 2. de Sacram. 4. p. c. 6. apud Vazq. 1. 2. disp. 16. c. 2. Et est sine dubio vera sententia. Quæ in primis intelligenda est, supposita æqualitate in actibus voluntatis. Nam si ex conjunctione ad actum exteriorem, actus ipse interior crescat, vel in fervore, & intensione, vel in majori continuatione, aut similibus circumstantiis, tunc quidem majus meritum erit in exequente opus, quam in volente tantum, tunc autem augmentum meriti non est propter externum actum, sed propter id, quod additur interno. Comparatio ergo facienda est, cæteris existentibus paribus in interno actu voluntatis, & sic dicimus, solum actum externum non addere aliquod meritum.

Variis tamen casus dantur in quibus maius meritum accedit actui interno ex occasione externi.

Atque hinc infertur regula, quotiescunque opus externum bonum est in hominis potestate, non posse esse æquale meritum in sola voluntate non exequente
Casus alter ad idē. opus, & in exequente illud. Ratio est, quia tunc non est æqualis voluntas in utroque, nam in uno est efficax, & non in alio. Quia de ratione voluntatis est, ut id exequatur, quod vult, si ipsa est efficax, & executio est in ejus potestate: unde e contrario, si actus est in potestate volentis, & nihilominus non facit, signum evidens est, non efficaciter velle, sed tantum per desiderium inefficax, quod simplex affectus dicitur, vel conditionata voluntas, vel potius velleitas, Et tunc habet locum, quod monet Joannes epistol. 1. capit. 3. *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere, & veritate.* Et quod dixit Gregor. in Psalm. 7. Pœnit. *Non sufficit bene velle, nisi sequitur, & facere*, & Ambros. libro secundo de Offic. capit. 30. *Non satis est bene velle, sed opus est bene facere*, Utique cum possumus. Sic ergo comparando duos habentes potestatem exterius benefaciendi, & voluntatem, quorum unus exterius operetur, & non alter, sine dubio per se loquendo, & ex parte actus magis meretur exterius operans, quam interius tantum desiderans, excessus autem non est in solo externo actu, sed in meliori interno.

8 Dices, interdum aliquis potens, & desiderans audire Missam, verbi gratia, vel facere eleemosynam, potest omittere actum propter tam justam causam, ut non minuat meritum voluntatis ejus, ergo non est certa dicta regula, quia tunc ille non minus merebitur, quam alter, qui operetur. Respondetur in primis, tunc posse aliunde compensari meritum, scilicet ex alia justa voluntate, quæ illum ab executione talis actus detinet, nos autem loquuti sumus per se, & rebus eodem modo se habentibus in illis duobus. Unde secundo dicitur, in illo casu intervenire in eo, qui ex justa causa externum actum omittit, quandam moralem impotentiam exequendi voluntatem, quia licet habeat physicam facultatem, habet tamen illam moraliter ligatam, vel præcepto, vel consilio prohibente tunc voluntatis suæ executionem, & inde fieri optime potest, ut voluntas non minus sit prompta in non operante, quam in operante, Regula ergo posita intelligitur, quando actus est simpliciter, & æqualiter possibilis tam physice, quam moraliter, & sic est certissima, & communiter recepta ab auctoribus utriusque sententiæ, quia ratione facta convincitur. Instantia contra præcedentem casū, sive regulam Solvitur.

9 Quamvis autem in dicto casu, & comparatione, is, qui operatur, cum vult, & potest, magis mereatur, quam alter, qui cum simili potestate non operatur, licet aliquam habeat voluntatem, nihilominus totus excessus meriti est in actu interno, ac proinde si in ipsomet, qui operatur, mente distinguamus interiorem voluntatem ab actu externo, & consideremus actum internum, ut habentem prius natura suum meritum, sicut & prius natura habet suum esse, quando quidem est causa efficiens actus externi, sic actus externus posterius natura existens nihil meriti addit, seu nullum internum meritum secum affert, sed potius ab interiori actu externus meritorius denominatur, vel quod perinde est, sicut ex actu externo, & interno unus actus moralis componitur, cujus veluti tota forma in esse moris est actus internus, ita etiam ex utroque actu componitur unus actus meritorius, cujus tota forma in esse meriti est internus. Hic ergo est legitimus sensus secundæ sententiæ D. Thomæ, & communis, quam verissimam judicavimus. In prædictis casibus semper stat veritas assertionis negativæ.

10 Et probatur primo, quia est consentanea Scripturis. Dicit enim Christus Matt. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est in corde suo.* Unde August. l. 1. de liber. arb. c. 3. hoc tacite expli- Ejus fundament. ex variis locis script.
cans addit: *Si cui non contingat facultas concubandi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.* Hinc etiam ait Bernard. epist. 77. manifeste probari, voluntatem pro facto reputari, ubi illud excludit necessitas, tam in bonis, quam in malis: *Nisi forte* (inquit) *putetur in malo, quam in bono efficacior inveniri voluntas apud Deum, quæ charitas est, & promptior esse ad ulciscendum, quam ad remunerandum reputetur misericors, & miserator Dominus*, ergo in bonis, sicut in malis voluntas reputatur pro facto apud Deum. Idem fere eodem modo colligit Cassianus lib. 8. de Institutio renuntiant. cap. 19. ex illo,

ex illo, 1. Joan. 3. *Qui fratrem suum odit, homicida est*, intelligens, licet non sequatur effectus, esse homicidam affectu apud Deum, & subdit: *Qui non solum pro operationis effectu sed etiam pro voluntatis, ac voti desiderio, aut præmium reddet, aut pœnam*. Quod optime etiam confirmat exemplum Abrahæ Gen. 22. qui non minus meruit apud Dominum, impeditus ab Angelo, ne occideret filium, ac si exterius illum sacrificasset, utique propter definitam voluntatem, ratione cujus illi dictum est: *Quia fecisti rem hanc, & non pepercisti filio tuo propter me, &c.* Si igitur quoties factum excludit necessitas, tantum meretur sola voluntas, quantum meretur voluntas operans si posset; ergo operatio non addit meritum voluntati, per se loquendo, & cæteris paribus.

Fundam. 2 ex variis locis. 11 Secundo Marc. 12. & Luc. 21. de vidua paupere mittente in gazophilatium duo minuta, dixit Dominus: *Vidua hæc pauper plus, quam omnes misit*: quod duplici ratione Patres exponunt, primo secundum quantitatem non absolutam, sed respectivam, quia licet divites majorem quantitatem pecuniarum offerrent, tamen per comparationem ad facultatem dantis, plus pauper vidua offerebat, quam Pharisæus dives. Secundo ex quantitate affectus, quia vidua majori affectu offerebat. Et unum sequitur ex alio: nam ut inquit D. Th. 2.2. q. 32. art. 4. ad 3. quia vidua plus dedit secundum suam proportionem, inde pensatur in ipsa major charitatis affectus. Idemque sensit Ambros. l. 2. Officior. c. 30. dicens: *Duo æra viduæ illius divitum muneribus prætulit, quia totum illa, quod habuit contulit, illi autem ex abundanti partem exiguam contulerunt;* unde infert: *Affectus igitur divitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit*. Idem sensit libro de Viduis ante medium, dicens: *Uberior est numus e parvo quam thesaurus e maximo, quia non quantum detur, sed quantum resideat, expenditur.* Unde inferius colligit: *Non ergo quid fastidio expuas, sed quantum devotione conferas æstimandum est*. Ex quo non leve sumitur argumentum, quia in externo actu plus facit dives, quam pauper, & tamen non plus meretur, imo minus, si voluntas pauperis major sit, vel æqualiter, si considerata proportione voluntatis pauperis æqualis censeatur; ergo signum est totum meritum ex voluntate mensurari.

Applicatur a plus exemplu de vidua paupere pro affertione. 12 Et inde ulterius optima proportione colligitur, si aliquis sit ita pauper, ut nihil offerre possit, & æqualem habeat voluntatem offerendi, apud Deum non minus offerre, nec minus mereri, quia eadem proportio in eo spectari potest, quia sicut illi æqualiter offerunt, quia offerunt, quod possunt, licet plus, vel minus offerant, ita hic offert, quantum potest scilicet, affectum, seu externum actum in desiderio. Quam doctrinam confirmat Gregor. homilia 5. in Evang. dicens: *Ante Dei oculos nunquam est vacua manus a munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate:* Et affert illud Psal. 55. *In me sunt Deus vota tua, quæ reddam laudationes tibi*: Et exponit, *ac si aperte dicat. Et si exterius munera offerenda non habeo, intra me metipsum tamen invenio, quod in ara tuæ laudis impono, quia qui nostra datione non pasceris, oblatione cordis melius placaris*. Et eodem modo expendit illam Christi sententiam D. Bonavent. Luc. 21. ubi alia in ejus confirmationem adducit, & similiter Chrysostomus homilia 3. in epist. ad Timoth. dicens: *Vidua illa, quæ duo minuta miserat, pro alacritate voluntatis nihil minus divitibus intulit*, & Cyprian. in tract. de Opere, & eleemosynis eundem locum tractans dicit: *Dominus non de patrimonio, sed de animo opus ejus examinans, & considerans, non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit: Vidua ista plus misit in dona Dei*.

Fundam. 3. ex loco Pauli non satis perspecti a aliis affertur. 13 Tertio solent ad hoc confirmandum adduci verba Paul. 2. ad Corinth. 8. *Si voluntas prompta est, secundum id, quod habet, accepta est, non secundum id quod non habet*: ac si sensus sit, non minus acceptatur a Deo ejus promptitudo, etiam si pauca operetur, quam si magna, quæ vult operaretur, quia non potest majora operari. Sed re vera non est hic sensus Pauli, imo vero colligere inde posset aliquis, voluntatem non acceptari, nisi quantum ad id, quod potest exequi, ut ibi objicit Cajet. hortatur ergo ibi Paul. Corinthios ad quasdam eleemosynas conferendas, & quia promptam voluntatem in eis senserat ad illam exequendam monet, dicens: *Hoc enim vobis utile est, qui non solum facere, sed & velle cæpistis ab anno priori, nunc vero & facta perficite, & quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit, & perficiendi*, & quoad hoc adhibet limitationem, dicens, *ex eo, quod habetis*, quia nimirum, licet voluntas sit prompta, non acceptatur, id est, non postulatur, seu non exigitur ab ea, ut plus faciat, quam possit. Et ita exponunt ibi Chrysostomus, & Græci, & indicant etiam Ambros. & alii.

14 Nihilominus ex hoc vero sensu probabile sumitur argumentum: nam Deus approbat, & acceptat promptitudinem voluntatis, quæ extenditur ultra id, quod potest, dummodo impleat, quod potest. Unde cum Paul. ait: *Si voluntas prompta est secundum id, quod habet, accepta est, &c.* non est sensus, Deum non habere gratam, & acceptam majorem promptitudinem, hoc enim alienum est a bonitate Dei: est ergo sensus, Deo acceptam esse totam illam voluntatem, licet ab ea non exigat, ut exequatur, nisi quod potest, ergo etiam in eo, quod non potest, æque accepta est, si est æque prompta, etiam si illud non perficiat, & consequenti ratione si æque prompta est voluntas, etiam si nihil faciat, quia nihil potest, æque erit grata, & accepta. Atque hoc modo videtur exponere locum illum Cyprian. l. 3. ad Quirin. ubi cum dixisset, in opere, & eleemosynis, etiamsi per mediocritatem minus fiat, ipsam voluntatem satis esse, id confirmat prædicto testimonio Pauli. Ex quibus obiter ostensum est: hanc sententiam non solum Scripturæ, sed etiam Patribus esse consentaneam: nam illi multum favent Cyprian. August. Chrysost. Greg. Ambros. Bernard. & Cassian. in locis allegatis. Ex vero il lo sensu probabiliter arguitur ex loco pro assertione

15 Ut ratione probetur assertio, advertere oportet, opus externum duobus modis comparari ad voluntatem internam, scilicet, & ut objectum, & ut effectum & priori ratione est actus exterior prior intentione, sub altera vero ratione est posterior in executione. Unde actus externus priorem rationem retinet respectu voluntatis, sive in actum externum prodeat, sive non prodeat, posteriorem autem rationem non habet, nisi quando in re, seu in executione conjungitur voluntati. Jam ergo argumentor in hunc modum, nam si actus exterior consideretur ut præbens bonitatem, vel dignitatem actui interno in suo genere causæ, tantam dignitatem ad meritum illi tribuit, quando in re non fit, quantam tribuit, quando fit: si vero consideretur actus exterior pure ut effectus voluntatis, nihil per se addit conferens ad meritum, ergo totum meritum est in voluntate ut terminata ad actum externum per modum objecti, effectus autem subsequutus nihil addit meriti. Prima pars antecedentis manifesta est, quia uterque actus ut objicitur voluntati, æque bonus est, & ut supponimus, etiam voluntas æque tendit in utrumque, ergo æqualem bonitatem, vel dignitatem moralem ab utroque accipit. Altera vero pars probatur, quia in primis actus exterior sub ratione effectus consideratus nihil confert actui interno, quia, ut sic, non est causa, sed effectus ejus, neque est prior, sed posterior illo. Deinde neque actus exterior per se, ac formaliter spectatus augere potest moralem dignitatem totius operis ut compositi ex actu interno, & externo, quia supposito actu interno, in emanatione actus externi ab interno nulla est moralitas, quia nulla est indifferentia, seu libertas, sed necessitate omnino naturali sequitur actus externus posito interno; ergo actus externus per se nullam conditionem moralem addit actui interiori, ratione cujus actus ex illo compositus magis meritorius esse possit. Confirmatur, & declaratur: nam si fingamus hominem sola voluntate posse immediate movere baculum, sicut Angelus movet cœlum, tunc certe motus baculi externus nihil meriti, vel moralitatis addere posset voluntati movendi illum, sicut si Angelus meretur movendo cœlum, non plus mereretur movendo, quam volendo, quia ipse non plus agit, ergo similiter non plus meretur homo movendo membra externa, quam volendo, quia licet fortasse movendo proprii cor- Externū opus ad voluntatem dupliciter comparatus. Ratione probatur ulterius assertio. Confirmatur primo

corporis membra, plus aliquid efficiat, illud non est moraliter, sed ad summum physice, ac necessaria consecutione, quod ad meritum non sufficit. Aliter etiam potest idem declarari, nam quando homo non agit exterius, sed patitur, meretur tamen voluntarie acceptando passionem, tunc nemo dicet, passionem addere speciale meritum voluntati, cum non sit ab illa, sed omnino ab alio, imo etiam pro illo met tempore supponatur prius facta, quam acceptata, & , ut sic, non potuerit esse meritoria, sed tantum, ut acceptata, quod habet solum per denominationem a voluntate, ac proinde non potest esse majoris meriti, quam sit ipsius voluntatis; ergo etiam in actibus externis imperatis a voluntate non est majus, seu novum, & partiale meritum, quia licet ibi interveniat aliqua activitas inter unum, & alium actum, illa prout est aliquid distinctum ab interna determinatione libera voluntatis, est tantum naturalis quædam physica emanatio, aut sympathia, quæ non magis potest ad novum meritum conducere, quam mera passio.

Secundo.

Tertio. Unde tandem confirmatur contra Scotum, quia licet actus internus, & externus physice duo sint, tamen quatenus unus est ab alio, & secundus necessario sequitur, posito primo, sic unam habent imputabilitatem, ergo & unam rationem meriti, ac proinde non erit majus meritum in utroque simul, quam in primo. Consequentia clara est, quia meritum non est in actu secundum se, sed ut imputari potest homini ratione libertatis, ut jam ostensum est. Antecedens vero probatur, quia in utroque actu unicus est usus libertatis, & unica determinatio voluntatis ad volendum, ex qua jam non libere, sed necessitate naturali sequitur externus actus.

Instantia contra superiorem discursũ. Sed instabit aliquis, nam ex discursu facto sequitur, etiam in duobus habentibus potestatem faciendi tantum esse meritum in volente, & non faciente, quantum in perficiente, quod est manifeste falsum, & contra dicta. Sequela probatur, quia in utroque actus externus est objectum voluntatis; ergo in hac parte æquale habent meritum, & aliunde ex actu externo non crescit meritum operantis; ergo semper manent æqualis meriti. Respondetur, negando primam consequentiam, quia ut meritum actus interni sit æquale non satis est, quod objectum sit æquale, sed oportet, ut modus attingendi æqualis sit, quod in prædicto casu non invenitur, sicut ab effectu evidenter probatur, ut in principio explicuimus.

Dissolvitur 1

Replica 17 At enim statim replica occurrit, quia sequitur etiam in duobus, quorum alter sit potens, alter impotens ad exequendam voluntatem, fieri non posse, ut æquale sit meritum voluntatis in operante, & non operante, quod assertioni repugnat. Sequela vero patet, quia nunquam actus interior voluntatis esse potest in utroque æqualis quoad modum attingendi actum externum per modum objecti: nam ille qui potens est, vult actum externum per efficacem actum, quem per hoc verbum, *volo*, explicamus, alter vero impotens non potest habere tam perfectum actum, sed quem velleitatem appellant, quia per hoc verbum explicatur, *vellem*, inter quos actus prior est multo perfectior. Imo inter duos, qui habent potestatem agendi si unus operatur, & non alius, licet uterque habeat aliquam voluntatem, inde colligimus esse inæquales, quia in uno est, *volo*, & in altero est, *vellem*, sed eadem differentia invenitur, licet alter sit impotens ad operandum; ergo semper voluntas ejus est minus perfecta, ac proinde minoris meriti. Quod aliter etiam explicatur: nam ille, qui est potens, habet internum actum voluntatis, qui dicitur usus activus, quo efficaciter applicat externas facultates ad operandum, hunc autem actum habere non potest, qui est impotens; ergo non potest habere tam perfectam voluntatem, ac proinde nec æquale meritum.

Quid in primis dicendum ad replicam. 18 Respondetur in primis, licet per impossibile hoc ita esset, nihilominus semper illud esse verum, quod in operante totum meritum est in voluntate, & quoties excedit non operantem (ut profecto frequentissime contingit) id non esse propter externum actum sed propter aliquam majorem perfectionem interioris actus voluntatis. Deinde ad punctum difficultatis respondeo affectum operandi posse esse æqualem, vel majorem, in eo, qui est impotens ad exequendam voluntatem, ac in exequente. Et ratio est, quia quando defectus efficaciæ voluntatis est ex sola impotentia actus, non obstat, quominus affectus voluntatis, & determinatio ejus sit æqualis volitioni efficaci alterius, Quia re vera voluntas, quantum est ex se toto affectu, atque ita efficaciter, ex parte sua appetit externum actum, solumque illum non efficit, quia non potest, quod non minuit ejus affectum, & ideo nec meritum. Quod optime explicari potest exemplo actus pœnitentiæ, qui efficax est quoad avertendam voluntatem a peccato commisso, quamvis propter impossibilitatem faciendi, ut non fuerit factum, quod præteritum esse supponitur, semper actus ille ex parte objecti aliquam conditionem includat, ut in 4. to. 3. partis disp. 3. sect. 3. explicavi. Ita ergo in præsenti voluntas, v. g. dandi eleemosynam, cum non possum, ex parte voluntatis efficax, & omnino determinata esse potest, etiam si propter impotentiam conditionem in objecto includat. Unde ad argumentum respondetur, isto modo posse esse æqualem voluntatem non operantis, voluntati operantis, quia licet sint inæquales in efficiendo, non tamen in afficiendo, & hoc satis est ad æqualitatem meriti ex parte actus, nam actu efficere, vel non efficere actum ad extra non addit actui interiori perfectionem. Præsertim, quod in eo, qui non facit, carentia non provenit ex voluntate, sed ex impotentia. Et in hoc cernitur magnum discrimen inter eum, qui non operatur, cum possit, & eum, qui non operatur, quia non potest: nam in illo defectus actionis provenit a voluntate, in hoc vero minime, sed ab impotentia. Unde licet utriusque actus explicetur per, *vellem*, nihilominus est longe diversus in perfectione, & affectu, potestque diversitas explicari ex conditione inclusa in objecto: nam in illo, qui est potens, conditio inclusa, non est, si possem, cum illa in re subsistere supponatur, sed est, si non esset arduum, vel insuave, vel aliquid simile, conditio vero alterius pura est, si possem, & ideo in priori talis est conditio, ut suspendat effectum etiam data potestate, & posito tali affectu: in altero vero potestate carente talis est affectus, ut si conditio illa, si possem, subsisteret, revera haberet effectum. Quamvis enim homines fortasse lateat, quando affectus ille attingat hunc gradum perfectionis, ac determinationis, non est tamen dubium quin esse possit, & Deo manifestus sit, ergo dignus est, ut ab eo acceptetur ad æquale meritum non minus, quam si externum actum perficeret. Tandem a posteriori, seu ab inconvenienti solet assertio confirmari, quia alias sequitur, posse unum hominem ab alio cogi: seu per vim impediri, ne æqualiter mereatur, hoc autem est valde absurdum, ergo, &c. Sequela patet, nam posset quis ligare, v. g. manus divitis, ne posset eleemosynam exterius dare, ergo posset impedire aliquod meritum ejus, etiam si eandem, vel æqualem, haberet voluntatem. Hoc autem consequens absurdum esse ostendit D. Th. d. art. 4. quia sicut involuntaria operatio nec præmium, nec pœnam meretur, ita neque involuntaria carentia operationis potest hominis bonam voluntatem habentis meritum minuere. Quod certe in peccatis nemo negare potest: nam si quis solum invite detentus Missæ assistat, perseverans interius in voluntate non audiendi nihil meretur, & præterea peccat, ergo pari ratione qui per vim cogitur non facere eleemosynam, si in voluntate æquali perseverat, nihil de merito suo amittit. Ideoque merito Sanct. Lucia tyranno minanti: *Jubebo te ad lupanar duci*, sapienter respondit: *Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*, quia nimirum, nec meritum castitatis minuetur, nec amittetur aureola Virginitatis, & utrique addetur meritum, & corona martyrii.

Deinde respondetur ipsi difficultati replicæ

A posteriori tandem probatur assertio.

Ad 1. rationem opinionis contrariæ in n. 5. 19 Ad rationem contrariæ sententiæ respondetur, exteriorem actum ex se tantum habere bonitatem objectivam, quæ naturalis est, non moralis. Et illam æqualiter amplectitur voluntas, quæ propter impotentiam non operatur. Non habet autem exterior actus, quamdiu exercetur, aliam moralem bonitatem

præter

præter eam, quæ est in interno actu voluntatis, a quo imperatur. Idem dicendum, est de difficultate externi actus, illa enim in tantum confert ad meritum, in quantum voluntate vincitur, ita ut non impediat affectum voluntatis de se efficacem. At vero difficultas eadem in affectu superata per exteriorem actum, non auget meritum interioris voluntatis, per se loquendo, id est, nisi forte experimentum ipsius difficultatis sit occasio, ut interior voluntas augeatur: tunc enim jam non erunt cætera paria ex parte interioris actus, & ideo mirum non est, quod illius meritum augeatur. Denique idem dicendum est de libertate, quia non est duplex in actu interno, & externo, sed una tantum, ut ostensum est. Nec refert, quod interior actus sit immediate liber, exterior autem mediante, quia non est intelligendum actum exteriorem fieri liberum per novum usum libertatis, sed per denominationem mediatam ab illo unico usu libertatis, quo fit actus interior, ad quam denominationem sufficit, quod actus exterior naturaliter, & necessario manet ab interiori. Imo ideo illa denominatio mediata est, quia proxima emanatio actus exterioris ab interiori non est libera: nam si illa esset libera, ab illa exterior actus proxime, & immediate liber denominaretur, nunc autem quia illa emanatio libera non est, ideo actus exterior solum denominatur liber ab eadem libertate, qua interior actus liber est, & ideo tantum est ibi una libertas: Quod ita etiam potest declarari, quia libertas actus consistit in potestate continendi illum, voluntas autem immediate potest continere actum suum interiorem, at vero exteriorem in tantum suspendere potest, in quantum potest non velle exteriora membra movere: est ergo eadem utriusque actus libertas, quæ revera non augetur ex perfectione actus exterioris, sed quasi extensive augetur ejusdem denominatio, ut sic dicam, quod nihil refert ad meritum, ut explicavi. Et ideo propter nullam illarum trium conditionum actus exterior per se auget interioris meritum.

Ad 2. rationem. 20 Ad secundum respondetur, cum dicitur, majorem gratiam esse necessariam ad volendum, & perficiendum opus, quam ad volendum tantum, id dici ratione perseverantiæ in proposito voluntatis, quod moraliter semper antecedit executionem, & sæpissime contingit, ut prius homo voluntate proponat, & postea oblata occasione operandi deficiat. In hoc ergo sensu dicit August. majorem gratiam, seu aliam esse necessariam ad perficiendum opus, quam ad volendum tantum. Tunc autem non tantum additur externum opus voluntati, sed additur nova voluntas, vel nova perseverantia in priori voluntate. Et ita tunc optime poterit augeri meritum, quia jam non sunt cætera paria ex parte voluntatis. At vero si comparetur actus interior voluntatis ad solum exteriorem actum, qui ab eo immediate procedit pro eodem instanti, vel eadem temporis duratione, sic non est necessaria major gratia ad actum externum, quam ad internum, sed una & eadem ad utrumque simul datur, quia & uterque componunt unum actum moralem, & interiori posito, naturaliter ab eo manat exterior.

21 Ad tertium respondetur, ex parte hominis, vel (ut ita loquamur) ex opere operantis tantum meritum esse posse in Martyrio in voto, sicut in martyrio in re, ut omnia adducta probant. Dicunt vero aliqui hoc esse intelligendum, quoad præmium essentiale, nam quoad accidentale aliquid illi accrescet ratione actus exterioris, nempe aureolam, seu gaudium, quod Martyr de sua passione habebit, quod alius, qui re ipsa passus non est, habere non poterit, quantumcumque voluntatem patiendi habuerit. Quod si hoc verum est, non tantum in martyribus, Doctoribus, & Virginibus locum habebit, sed etiam in facientibus eleemosynam, vel quæcumque alia opera externa. Atque ita concedunt Richardus, Capreolus, & Cajetanus, dicentes, semper opus bonum externum addere aliquod meritum quoad præmium accidentale, quod præmium solum in illo gaudio constituunt. At vero si rationes supra factæ efficaces sunt, de omni merito proprio cujuscumq; præmii procedunt, quia etiam meritum accidentalis præmii requirit suam libertatem. Neque illud gaudium est proprium præmium, sed est effectus necessario consequens ex tali objecto, & statu, sicut etiam amicus gaudebit de bonis operibus amici. De martyribus autem aliquid amplius dicendum est, idemque suo modo de Virginibus, & Doctoribus, nimirum ex peculiari privilegio, & ordinatione divina aliqua dona, vel præmia esse promissa ex liberalitate divina actui externo martyrii, quasi ex opere operato, quæ non dantur propter solam voluntatem martyrii, etiam si magnam, & magis meritoriam esse contingat. Et hoc est, quod Theologi docent, & in eodem sensu loquutus est Bernardus, cujus veram mentem ex eadem Epistol. satis ostendimus. Et ideo non fit recte argumentum ad alia opera; tum quia revera, etiam in martyrio hoc non est meritum majus operantis; tum etiam, quia ex speciali privilegio non licet generalem legem inferre. Et simile de baptismo aquæ, vel de communione Eucharistiæ, nam si præcise spectetur meritum operantis tantum esse potest in baptismo in voto, sicut in baptismo in re, & in sumptione Eucharistiæ mere spirituali, ac sacramentali digne facta, & nihilominus cæteris paribus, plus gratiæ, & gloriæ confertur recipienti exterius sacramentum, quam non recipienti, quia vero illud est speciale privilegium sacramenti, & opus operatum, nihil inde contra doctrinam datam inferri potest: idem ergo est de martyrio.

22 Quartum argumentum aliquibus visum est difficile, sed revera non est, negandæ enim sunt omnes sequelæ, quæ in illo fiunt. Et ratio est, quia in illis omnibus exemplis voluntas interior non est commensurata objecto, neque in re est tam efficax etiam de se, quanta fuisset, si conditio sub qua fertur, potuisset expleri, aut esset expleta, quod facile explicatur in singulis exemplis: nam in primo desiderium amandi infinite Deum, habet pro objecto infinitum amorem Dei, & ideo quantocumque conatu in præsenti fiat, nunquam potest esse adæquatus tali objecto, neque habere illam vim, quam ille amor haberet ad amandum Deum, si in re poneretur, sed infinite distat ab illo, & ideo tale desiderium nec æquale, nec infinitum meritum habere potest. Idem est in secundo exemplo, in quo etiam sumitur objectum infinitum, cui præsens desiderium non potest adæquari, nec etiam actui, vel actibus, quos aliquis exerceret, si de facto infinitas divitias haberet, & illas effunderet. Denique in his duobus exemplis interior affectus est de re simpliciter impossibili, qui necessario est minus efficax, quam voluntas de actu externo simpliciter possibili, cui potest esse commensurata, etiam si ex accidenti desit potestas illam exequendi. In tertio vero exemplo, licet merita Apostolorum, aut B. Virginis, quæ sunt objecta illius affectus, non sint quid infinitum simpliciter, includunt nihilominus plurimos, & perfectissimos actus internos voluntatis, quibus impossibile est illum affectum in efficacia bene operandi, aut volendi adæquari. Unde non comparatur ille affectus ad illa merita, sicut actus internus ad externum, cui de se adæquari possit, sed comparatur sicut actus ad objectum ita eminens, & quasi immensum, ut illi adæquari non possit. Ad 4. rationem.

23 Ad quintum negatur antecedens, jam enim ostensum est, voluntatem pravam, quæ propter impotentiam non impletur, æque demeritoriam esse apud Deum, ac si exterius expleretur. Hoc autem non obstante, merito dixit Augustin. ad infelicitatem quandam, & ad cumulum miseriæ pertinere posse pravam voluntatem implere, non quia actus externus præcise spectatus, ac cæteris paribus augeat offensionem Dei, aut pœnæ reatum, sed quia est occasio vel ardentius peccandi, vel majoris moræ in ipsa actuali commissione peccati, vel etiam augendi, & multiplicandi peccata, ut experientia satis docet: Quod quidem etiam contingere potest in bonis, sed in illis rarius est, quia sæpe ex abundantia externarum rerum, vel potestatis sumunt homines occasionem male potius, quam bene operandi, etiamsi eisdem faculta- Ad 5. rationem.

Ad 3. rationem.

cultatibus possint bonas, & pias exequi voluntates. Et ideo non ita dixit August. esse feliciorem, qui potest bonam voluntatem implere, sicut dixit esse miseriorem, qui malam voluntatem exequi potest. Addere item possumus, præter id, quod ad Deum spectat, in ordine ad homines, & ad præsentem vitam humanam, miseriam peculiarem esse, posse malam voluntatem implere, quia ex usu illius oritur sæpe proximorum scandalum, & propria infamia, & per eandem fit peccator apud homines dignior pœna: nam homines vident ea, quæ patent, Deus autem intuetur cor, & ideo homines judicant de iis, quæ exterius fiunt, non per se de internis affectibus. Et propter hoc etiam ex legibus humanis, sive Ecclesiasticis: sive civilibus non recte sumitur argumentum, quia non dubitamus, quin opera externa augeant meritum apud homines, qui non tam bonitatem, vel commoditatem humanam remunerant, hanc autem accipiunt ex operibus externis, & laboribus, non ex puris affectibus internis. Quod si interdum in remunerando opere, illius virtutem ut fortitudinis, prudentiæ, aut alterius similis excellentiam respiciunt, solum ex externis actibus de illo judicium ferunt, quæ omnia in merito apud Deum longe diversa sunt, & ideo non recte Durandus a merito humano ad divinum argumentum sumpsit.

CAPUT VII.

Utrum actus meritorius debeat esse supernaturalis, & ex aliqua actuali gratia profectus.

1. Opinio negativa 1. — 1 MUlti ex Theologis, qui putant, omnem actum moraliter bonum, & virtutis acquisitæ esse meritorium gratiæ, & gloriæ apud Deum, consequenter dixerunt, necessarium non esse, ut actus meritorius sit supernaturalis, neque ut procedat ex proprio auxilio gratiæ actualis. (Ejus argumentū.) Fundamentum hujus opinionis est, quia justus non indiget auxilio gratiæ actualis ad unum, vel alium actum bonum moralem exercendum, ut in primo libro ostensum est. Ex quo principio sequitur, hujusmodi actum etiam factum ab homine justo esse mere naturalem. Quod autem ille meritorius sit in homine justo, videtur probari primo ex Scripturis, in quibus his operibus præmia æterna promittuntur, ut danti potum aquæ frigidæ, vel eleemosynam, aut alia opera misericordiæ facienti: hæ autem promissiones nonnisi justis fiunt, ut infra videbimus. (Argum. 1.) Imo finale judicium, ex his operibus maxime nobis proponitur futurum Matth. 25. Unde secundum argumentum sumi potest, quia mala opera moralia ex se merentur pœnam æternam etiam damni, & carentiæ visionis beatæ: ergo & moralia opera bona merentur æternam visionem, si alioqui persona digna, & justa sit. Probatur consequentia, tum quia Deus est pronior ad præmiandum; tum etiam, quia oppositorum est eadem, seu proportionalis ratio. Tertio fieri solet argumentum, quia alias posset dari in homine justo opus indifferens quoad meritum, & demeritum: (Argum. 3.) consequens non videtur admittendum: ergo neque id ex quo sequitur. Sequela probatur, quia si homo justus faciat opus bonum morale mere naturale sine auxilio gratiæ non demeretur: ergo vel per illud meretur apud Deum, quod intenditur, vel illud opus nec meritorium, nec demeritorium est, quod est esse indifferens in genere meriti. Hoc autem consequens admittendum non esse, probatur, quia juxta veriorem doctrinam non datur opus in individuo indifferens in ratione boni, vel mali: ergo neque in ratione meriti admittendum est, videtur enim esse eadem ratio, præcipue illa, quod talis actus otiosus, & inutilis reputandus est, cum ad vitam æternam non conducat, unde non videtur aliqua morali deformitate carere. Unde pro hac sententia referri possunt omnes auctores, qui sentiunt, non posse dari in homine justo opus indifferens in genere meriti, ac proinde omne opus moraliter bonum factum ab homine justo, etiam ductu rationis naturalis, & solis viribus liberi arbitrii esse meritorium de condigno vitæ æternæ, quæ dicitur fuisse opinio Victoriæ, & eam sequuntur Soto, & Medina, & nonnulli alii moderni Thomistæ. (Soto lib. 3 de Natur. & grat. c. 4. Medin. 1. 2. q. 18. art. 9. dub. penult. & quæst. 114 art. 4.)

2 Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, quam breviter duabus assertionibus explicabo. (Assertio 1. Opus meritorium debet ab actuali gratia procedere.) Prima est: Ut opus sit meritorium simpliciter apud Deum, id est, de condigno, & de justitia, & vitæ æternæ, vel alicujus doni, quod ad illam conferat, necessarium esse, ut ab actuali gratia procedat. Loquor de actuali gratia, quia licet habitualis necessaria etiam sit, ut infra videbimus, nunc dicimus illam non sufficere, sed necessariam esse actualem. Ita sentiunt quam plures ex modernis, qui de gratia contra hæreticos hujus temporis scripserunt, quos paulo post referam. Videturque probari efficaciter ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. (Probatur 1. ex Concil. Trid. sess. 6. c. 16) ubi postquam docuit justos suis bonis operibus mereri vitam æternam, rationem reddit his verbis: *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipso justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam promeruisse censeantur.* In quibus verbis posset aliquis dicere, per virtutem, quam Christus jugiter in justificatos influit, intelligere tantum gratiam sanctificantem, & virtutes infusas, quas Christus in justificatos semper influit, saltem eas conservando. Sed hoc alienum certe videtur a mente Concilii, & a proprietate verborum: nam cum dicit, illam virtutem semper antecedere, comitari, & subsequi bona opera justorum, aperte alludit ad auxilia prævenientia, comitantia, & subsequentia, de quibus illo libro tertio dictum est. Item cum dicit Christum influere hanc virtutem: *Sicut vitis in palmites*, plane loquitur de influxu auxilii actualis, ut ex verbis Christi, a quibus illa metaphora sumpta est, infra ostendemus: ergo juxta hanc interpretationem necessarium semper est ad opus meritorium auxilium actuale gratiæ.

3 Pondero præterea alia verba ejusdem capitis, ubi dicit, licet bonis operibus justorum merces æternæ gloriæ promittatur: (Ejusdem capitis verba alia ponderantur pro asser.) *Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso, vel confidat, vel glorietur, & non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et in eis primum expendo, quod si homo jam gratus posset per solas virtutes naturales meritorium opus efficere, posset aliqua ex parte in se ipso confidere, quia jam suis viribus sine auxilio gratiæ posset mereri. Sicut si creatura posset post receptam virtutem a Deo sine concursu ejus operari, merito posset de sua virtute confidere. Item haberet homo aliquid unde posset in se, & non in Domino gloriari. Nam juxta Pauli doctrinam 1. ad Corinth. 4. tunc aliquis in se gloriatur, quando de aliquo bono gloriatur quasi non acceperit, & sancti, præsertim Augustinus exponunt, ita gloriari in se quicumque præsumit posse suis viribus, & sine actuali auxilio gratiæ, quod ad vitam æternam conducat. Unde etiam est ponderandum, quod omnia opera, quæ Deus vult esse nostra merita dicit, esse ipsius dona: non vocantur autem opera specialiter dona Dei, nisi quia fiunt per auxilium gratiæ. Sic enim ex eo, quod ad Philippens. 1. dicit Paul. *Vobis donatum est pro Christo, ut credatis:* colligere solet Augustinus, ad credendum esse necessarium auxilium gratiæ.

4 Accedit, quod sententia illa sumpta est a Cœlestino Papa, qui in prædicto sensu illam exposuit. (Eodem modo locutus antea fuerat Cœlestinus Papa.) Nam in Epistol. 1. ad Episcopos Galliæ cap. 8. cum dixisset, omnia studia, & omnia opera, & merita Sanctorum ad Dei gloriam esse referenda, rationem subjungit, dicens: *Quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo, quod ipse donavit.* Quomodo autem donet, declarat in fine capitis dicens: *Ideo utique, quia præparatur voluntas a Domino, & ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum tangat ipse corda fidelium, &c.* Ergo si omnia merita sunt dona Dei, omnia

nia isto modo donantur ab ipso, ac subinde in illis verum est, quod ibi concludit: *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, & in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere sentiamus auxilium*; & in eodem sensu repetit in cap.12. *Ut omnium bonorum affectuum, atque operum, & omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fidei attenditur Deum profiteamur auctorem, & non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quem fit, ut aliquid boni, & velle incipiamus, & facere, quo utique auxilio, & munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur*; & tandem subjungit: *Tanta enim est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus*. Cum ergo Concilium Tridentinum sententiam, & verba Cœlestini usurpet dubitari non potest, quin in eodem sensu dixerit, nostra merita esse dona Dei, quo Cœlestinus id explicavit, utique ratione specialis gratiæ auxilii.

Ponderatur & alia ex sess.14. cap. 8. 5 Optimum præterea argumentum ad veritatem hanc confirmandam sumimus ex eodem Concilio sess.14.cap.8. ubi ad faciendum opera satisfactoria pro pœna temporali, quæ remissa culpa, manet, requirit non tantum habitualem gratiam (imo de hac nihil expresse dicit) sed actuale auxilium, sic enim ait: *Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis exolvimus, ut non sit per Christum Jesum, nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus, ita non habet homo, unde glorietur*. A satisfactione autem ad meritum sumitur argumentum; tum quia magis est mereri vitam æternam, quam satisfacere pro pœna temporali; unde potest quis pro altero condigne satisfacere, non tamen alteri gratiam, vel gloriam de condigno mereri: tum etiam, quia non magis potest homo gloriari in proprio merito, quam in satisfactione. Denique etiam illationem possumus ex Concilio confirmare: nam subdit statim: *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus*. Tandem addere possumus Concilium Arausic.canon.8.dicens: *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, ut fiant*. Loquitur autem de gratia auxiliante, ut ex discursu cæterorum canonum constat, & præsertim ex 20. dicente: *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo, nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus, ut faciat homo*: præstat hoc Deus per auxilia specialia, & necesse est intelligi, saltem de operibus pietatis, inter quæ dubium non est, quin omne opus meritorium de condigno numeretur. Similiter induci potest canon.22. quia per omne opus meritorium servit homo divinæ voluntati, quoties autem sic servit, voluntas ejus a Domino præparatur, utique per speciale aliquod auxilium: ergo nunquam meretur homo apud Deum sine tali auxilio. Major nota est ex ipsa ratione meriti. Minor a Concilio in illo canone traditur: ergo virtute docet consequens, quod inde sequitur.

Est pro. loquium Augustin. lib.3. contra duas Epistol. Pelag. c.8 & Aug. tract.19. in Joan. scribit.

Probatur 3. assert. ex plerisque aliis authoritatibus sacris. 6 Unde ulterius probari potest assertio omnibus testimoniis Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, quibus supra lib.1.ostensum est, ad singula opera pietatis necessarium esse auxilium actuale gratiæ non solum injustis, sed etiam justis. Nam quodlibet opus meritorium de condigno est opus pietatis, quia ad justitiam apud Deum, & vitam æternam conducit: ergo ad omne opus meritorium est necessarium actuale auxilium gratiæ. Atque hoc modo fundatur optime assertio in verbis Christi Joan. 15. *Ego sum vitis, vos palmites, qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*: qui quidem fructus in meritis maxime consistit. Addit autem Christus Dominus rationem: *Quia sine me nihil potestis facere*: nihil scilicet, quod inter illos fructus computari possit: ergo sine Christo nihil meriti facere possumus. Illud autem, *sine me* intelligunt Concilia, & Patres dicto loco citati, id est, sine auxilio meo, sine excitatione, & cooperatione mea: ergo quodlibet opus meritorium sub illa sententia Christi comprehenditur. Simile argumentum sumitur ex sententia Pauli ad Philippens. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini*: & subjungit mirabilem rationem: *Deus est enim, qui in vobis operatur, & velle, & perficere pro bona voluntate*. Quoties ergo operamur salutem, Deus incipit, & perficit opus, quod ad auxilia actualis gratiæ pertinet: sed per quodlibet opus meritorium operamur salutem: ergo in omni opere meritorio Deus incipit, & perficit per auxilium actuale. Eodem modo expendi potest illud 1.Corinth. 3. *Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit*: nam quodlibet opus meritorium de condigno est aliquod gratiæ, & sanctitatis incrementum: ergo Deus est, qui omne hujusmodi incrementum dat. Et nihilominus addit Paulus: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, Dei enim sumus adjutores*, ac si diceret, laborem hominis dignum esse mercede, quia non solus ipse operatur, sed adjuvat Deum in se operantem: ergo in omni opere bono non est homo principalis operator, sed cooperator Dei principaliter operantis. Unde optime August.sermon.16.de Verb. Apostol. *Illo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus, redde, quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti, & hoc tu fecisti, qui laborantes juvisti*. Et idem confirmat Leo Papa serm. 7. Quadrag. cujus verba postea tractabimus. Tandem induci potest illud 2.ad Corinth.3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis*, nam ut argumentatur Augustinus in libr.de Prædestinat.Sanctor. in principio, opus meritorium non fit sine pia cogitatione: ergo si si pia cogitatio non potest haberi sine auxilio gratiæ, multo minus poterit sine illo fieri opus meritorium, ideoque recte August. Epistol.106.non longe a principio: *Nos non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quæ a Deo donata sunt nobis, ac per hoc & ipsum hominis meritum donum est gratuitum*. Atque ad hunc modum multa alia testimonia in dicto loco citata induci possunt. Ratio vero assertionis ex sequenti sumenda est, & in multis, ex capitum sequentium doctrina est declaranda.

7 Secunda ergo assertio est, omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo supernaturalem. Dixi aliquo modo, quia non contendo esse debere supernaturale, quoad substantiam, sed vel isto, vel alio modo, sive absoluto, sive respectivo, sive physico, sive morali. Et ita possunt pro hac assertione referri omnes auctores, qui docent actum virtutis moralis non esse meritorium sine relatione charitatis, quæ sine dubio supernaturalis est. Quam opinionem graves Theologi tenent, quos infra referemus, & interim videri potest Bellarminus libr.5. de Justificat. capite 15, & sequentibus, nam in eis multa adducit, quæ assertionem confirmant. Quidquid tamen sit de propria relatione charitatis, necessarium censeo, ut actus fiat aliquo modo supernaturali, de quo quis, vel qualis sit? postea inquiram, nunc solum probo ita esse. Primo, quia quoties Scriptura promittit præmium nostris operibus, vel loquitur de actibus in se supernaturalibus, ut sunt actus fidei, spei, & charitatis, vel cum de moralibus loquitur, illis addit aliquid, quo supernaturalem modum indicet, quale est illud Matth. 10. *Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipiet, & qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet, & qui potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli non perdet mercedem suam*. Marcus autem capite nono dixit: *Quicumque dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, quia Christi estis*. Quæ omnia significant aliquam relationem operis supernaturalem: imo in verbis Matthæi significatur, mercedem futuram esse proportionatam tali modo operandi. Qui modus solet etiam significari a Christo per particulam, *propter me*, Matth. decimo, *vel propter nomen meum*, Matth. decimo nono, vel *in nomine meo*, ut Luc. nono, *Quicumque susceperit puerum istum in nomine meo, me recipit*; & ideo Paulus ad Colossen. tertio monet: *Omne quodcumque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite*, nimirum, ut sint ad vitam æternam utilia.

Assertio 2. Actus meritorius debet esse modo aliquo supernaturalis.

Probatur 1. ex Scriptura.

8 Secun-

Probatur 2. quod assertio hæc consequatur ex præcedenti.

8 Secundo sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam quando opus tale est, ut semper, & in singulis, & ut ita dicam, per se, necessarium sit auxilium gratiæ ad illud perficiendum, signum est, tale opus esse supernaturale: sed ostensum est, tale esse quodlibet opus meritorium, ut per se, ac semper, & in singulis auxilium gratiæ ad illud requiratur: ergo signum est, tale opus semper esse debere supernaturale. Major in lib. 1. & 2. late probata est, quia quando opus est mere naturale per se fieri potest per naturalia principia, & auxilia, quod si interdum fieri non potest sine auxilio gratiæ, est quasi ex accidenti propter difficultates, vel impedimenta ex peccato exorta. Unde quia illæ difficultates possunt interdum in particulari cessare, non est illa necessitas tanta, ut non possit aliquis talis actus sine auxilio gratiæ interdum fieri. Cum ergo hoc in opere meritorio non contingat, signum est, necessitatem auxilii provenire ex aliqua supernaturalitate operis ad meritum requisita. Unde confirmatur optime, quia etiam in Angelis, & in homine in statu innocentiæ fuit necessarium auxilium gratiæ ad meritum, ut superius adducta probant: at vero in illis non erat necessarium auxilium gratiæ ad opera naturalia, vel naturales proprietates eorum: ergo signum est ad meritum esse necessariam aliquam conditionem supernaturalem actus, ratione cujus erat illis necessarium actuale auxilium gratiæ ad meritum.

Probatur 3. ratione a priori.

9 Ultimo addere possumus rationem a priori, quæ licet ex ordinatione divina in Scripturis declarata, præcipue sumenda sit, tamen in ipsa rei natura habet congruitatem, & fundamentum: nam media debent esse fini proportionata: meritum autem est unum ex potissimis mediis ad consequendam beatitudinem supernaturalem, quia proprium meritum de condigno non est, nisi vitæ æternæ, vel gratiæ, sub gratia comprehendendo omnia auxilia, quæ ad vitam æternam conducunt, ut postea videbimus, & e converso vita æterna non datur, per se loquendo, his qui mereri possunt, nisi mediante merito: ergo meritum semper esse debet aliquod opus ejusdem ordinis cum illo fine, ac proinde supernaturale. Quæ illatio confirmari potest: nam simili discursu probatum est, esse aliquos actus supernaturales, & dispositiones ad gratiam debere esse supernaturales, & ad primum auxilium gratiæ non posse dispositionem præcedere, quia deberet esse naturalis: ergo non minus certa debet in proposito censeri. Et quidem in hoc sensu videtur loquutus D. Thomas quæst. 109. artic. 5. ad merendum necessariam esse gratiam, & loquitur non solum de actuali, sed etiam de habituali: utrumque ista ratione, quod actus perducentes ad finem, debent esse fini proportionati, & simili modo loquitur quæst. 114. artic. 2. & consentire videtur Cajetanus 1. part. quæst. 63. artic. 6. in solut. ad 3. dub. 1. Consentit Waldens. tom. 3. de Sacramentalibus cap. 9. Osius in Confessio. cap. 66. Lindan. lib. 3. Panopliæ cap. 20. & alios in sequentibus capitibus referemus. Et in eis particularibus difficultatibus occurrentibus satisfaciemus.

Ad 1. arg. in num. 1.

10 Argumenta vero in principio posita nunc breviter expediemus. Ad primum concedimus justos mereri de condigno per opera moraliter bona, sicut in Scripturis citatis significatur, dicimus tamen oportere, ut aliquo modo supernaturali fiant, quod in illis locis non negatur, & in aliis declaratur, ut vidimus, quis autem sit iste modus ex discursu sequentium capitum constabit. Ad secundum, in quo ex demerito fit

Ad 2.

illatio ad meritum respondetur, ineptissimam esse illationem: nam homo suis viribus potest gratiam, & gloriam perdere: non tamen acquirere, quia longe facilius est deficere a bono, quam illud perficere, sicut etiam supra de omissione pura diximus, & si fortasse posset ad demeritum vitæ æternæ sufficere, non tamen ad meritum.

Tractatur quæstio in 3 argu. inclusa. Pars negans immerito tribuitur D. Thom.

11 Tertium argumentum petit quæstionem, quæ ab aliis late tractari solet, an in homine justo possit dari actus indifferens in ratione meriti, id est, nec meritorius, nec demeritorius, esto non possit in individuo dari actus indifferens in ratione boni, vel mali. Aliqui enim partem negantem D. Thomæ attribuunt in 1. 2. quæst. 18. artic. 9. & quæst. 21. artic. 4. Sed immerito, nam in priori loco non agit de merito, sed de bonitate, & malitia, nos autem jam supponimus hoc posteriori modo non dari actum indifferentem. In altero vero loco inprimis D. Thomas non tractat de merito de condigno, sed de merito secundum quandam generalem rationem, quæ potest in omni actu bono salvari, ut postea videbimus. Unde quod notandum est, D. Thomas non tractat specialiter de operibus justorum, & discursus ejus æque procedit in operibus bonis peccatorum. Dico ergo, nullum esse inconveniens, dari in justo opus bonum, ac proinde non demeritorium, quod nec meritorium de condigno sit, quia illa duo, scilicet meritum, & demeritum nec de se sunt immediate opposita, quia non includunt immediatam contradictionem, sed quasi moralem oppositionem contrariam, in qua potest inveniri medium per carentiam utriusque contrarii, nec potest assignari divinum præceptum, vel ordinatio, vel aliud principium extrinsecum, ex quo talis necessitas, vel immediata oppositio oriatur. Et huic sententiæ favet Divus Thomas quæst. 114. artic. 3. quatenus dicit opus bonum, quatenus est a libero arbitrio, esse meritorium tantum de congruo, nam inde recte colligimus, si in homine justo sit opus bonum a solo libero arbitrio procedens, ad summum esse posse meritorium de congruo. Neque contra hoc obstat, quod objiciebatur, quia talis actus quatenus inutilis ad vitam æternam non videtur aliqua deformitate carere. Respondemus enim primo, deformitatem illam, si qua est, solum esse imperfectionem negativam non privativam, & ideo non reddere actum malum, sed non perfectum. Secundo dicimus, licet talis actus non sit per se utilis ad vitam æternam, juvat saltem tanquam removens prohibens, quia impedit peccatum, & hoc satis est, ut possit esse bonus, si objectum, & circumstantias debitas habeat. Et hæc resolutio ex his, quæ postea de merito moralium actionum dicemus, magis confirmabitur.

Jam solvitur quod 3. argumento opponebatur.

CAPUT VIII.

Utrum solus actus elicitus a charitate sit meritorius de condigno apud Deum?

1 Diximus, opus meritorium non tantum bonum, sed etiam aliquo modo supernaturale esse debere, sequitur explicandum qualis esse debeat hæc bonitas, & quanta hæc supernaturalitas, quod præstabimus discurrendo per tres ordines virtutum. In primo ponimus solam charitatem, tanquam summe perfectam, & aliquo modo principium, & radicem totius meriti. In secundo ponimus virtutes, & dona per se infusa. In tertio reliquas virtutes morales infimi ordinis, seu acquisitas. Et in primis circa actus charitatis supponimus tanquam per se notum, actus elicitos a charitate maxime esse per se, & intrinsece meritorios de condigno apud Deum, quia nulli sunt excellentiores actus, nec Deo gratiores, & ideo in Scriptura maxime promittuntur præmia diligentibus Deum, & Paulus dixit, Dominum redditurum coronam justitiæ non solum ipsi, qui fidem servaverat, sed etiam omnibus, qui diligunt adventum ejus 2. ad Timoth. quarto, & ad Galat. quinto apud Deum tantum valere fidem, quæ per charitatem operatur, & 1. ad Corinth. 13. omnia charitati tribuit.

Tres virtutum ordines.

Perperam limitatur ad certam intensionem vel durationem vis charitatis ad merendum.

2 Solum posset in hoc puncto quæri, an hoc sit verum de omni actu charitatis indifferenter? non enim defuerunt qui aliquam limitationem in hoc posuerunt vel ex parte durationis, vel ex parte intensionis, postulantes aliquem certum gradum, vel minimum terminum, infra quem actus, etiam si charitatis sit, non sit meritorius. Ad eum utique modum quo aliqui Scholastici dixerunt, non omnem actum amoris, vel contritionis sufficere ad obtinendam justitiam, & remissionem peccati, nisi certam intentionem habeat, vel tanto tempore duret. Sed sicut illa sententia omnino falsa est, & hoc tempore improbabilis, ut in tom. 4. 3. part. disputat. 4. sect. 4. & 5.

& 5. ostendimus: ita in præsenti illud asserere esset ineptissimum, quia rationes ibi factæ hic etiam vim habent, & quia est limitatio quædam præter absolutum, & indefinitum modum loquendi Scripturæ sine ullo probabili fundamento rationis, vel auctoritatis.

3 Et quidem de duratione neminem dixisse invenio esse necessarium, ut actus duret aliquo determinato tempore, etiam minimo. Aliqui tamen requirunt, ut duret per tempus saltem indefinitum: sed improbabiliter, cum actus charitatis in uno instanti habeat totam suam perfectionem substantialem & intrinsecam, ut patet in Angelis & CHRISTO, qui in primo instanti suæ Conceptionis perfectissime meruit. Sed de hoc infra cap. 21.

Probatur de duratione divisibili.

4 Quod attinet ad intensionem actus, aliqui volunt actum charitatis debere esse intensiorem habitum, ad promerendum præmium essentiale: sed hoc refutatum est supra lib. 9. Quare suppono ut certum, omnem actum elicitum a charitate, quantum est ex parte actus esse meritorium de condigno. Dixi *quantum est ex parte actus* (quod semper in sequentibus subintelligendum est) quia ex parte personæ est necessarius status gratiæ, & alia de quibus infra.

Probatur de intensione.

5 Hoc posito quæstio est de altera parte exclusiva: An, scilicet solus actus elicitus a Charitate sit de condigno meritorius præmii substantialis, id est, gratiæ sanctificantis & visionis Dei.

Quæstionis propositæ sensus.

Prima opinio affirmat, solos actus elicitos a Charitate esse meritorios de condigno præmii substantialis: actus autem aliarum virtutum, licet imperentur a Charitate, non addere illis meritum præmii essentialis, sed accidentalis tantum. Hæc opinio videtur habere magnum fundamentum in D. Thom. 1. part. quæst. 95. artic. 4. ubi sic ait: *Quantitas meriti ex duobus potest pensari, uno modo ex radice Charitatis, & gratiæ, & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in DEI fruitione: alio modo considerari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis, & tamen utraque respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.* Eandem opinionem videtur docere Bonavent. in 2. distin. 40. artic. 2. quæst. 3. Expresse hanc docet & defendit Bannez 2. 2. quæst. 24. artic. 6. dub. 5.

1. Opinio affirm.

6 Fundatur præcipue in aliquibus locis Scripturæ, in quibus soli Charitati, seu dilectioni Dei videtur promitti præmium essentiale: Joann. 14. 21. & Rom. 13. 10. & 1. Corinth. 13. tribuit Charitati officia omnium virtutum: quia ab illa habent, quod sint meritoria, & sine illa nihil valent, ideo ad Galat. 5. inquit: *In CHRISTO JESU, neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Quod confirmatur ex illo, 1. Corinth. 2. *Oculus non vidit, neque auris audivit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparavit Deus diligentibus se:* ergo præmium essentiale soli amori præparatur, imo & illi soli promittitur Jacob. 1. 12. *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Hinc etiam Paulus dixisse videtur Roman. 5. *Spes* (quæ principaliter est de essentiali præmio) *non confundit, quia Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.*

Suadetur ex Script.

7 Secundo hæc opinio probatur ex Patribus, qui ubique tribuunt Charitati rationem meriti, & justitiæ nostræ apud DEUM: Augustinus lib. de Natur. & grat. cap. 42. *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia,* & cap. 70. *Charitas inchoata, inchoata justitia est, charitas provecta, provecta justitia est, charitas magna, magna justitia est, charitas perfecta, perfecta justitia est, sed charitas de corde puro conscientia bona, & fide non ficta.* Ex quo loco potest formari tale argumentum: Essentiale præmium respondet nostræ justitiæ apud DEUM: sed hæc justitia est sola charitas; ergo solum opus proprium charitatis est opus justitiæ apud DEUM ad essentiale præmium promerendum. Et ideo idem Augustinus lib. 15. de Trinitat. cap. 18. dixit, solam Charitatem dividere inter filios Dei & perditionis, & Prosper lib. 3. de vita contemplat. cap. 14. & 15. charitati videtur tribuere omnem rationem & valorem meritorum, & Gregorius homil. 7. in Evangel. Charitatem omnium meritorum radicem esse dicit.

Ex Patr.

8 Tertio hæc opinio potest suaderi ex intrinseca natura meriti de condigno: Nam ut opus sit meritorium de condigno, necesse est, ut sit ita proportionatum præmio, ut aliquam æqualitatem ad illud habere videatur: sed solus amor Dei ex Charitate habet talem proportionem cum visione Beatifica, quæ est essentiale præmium nostrorum meritorum; ergo. Mai. patet. Minor declaratur, primo, quia sicut Visio Beatifica perfecte unit animam DEO in termino, ita Charitas in via. Secundo sicut præmium visionis Beatificæ est consecutio Dei, prout est in se: ita sola dilectio est tendentia in eundem DEUM, prout est in se; ergo illa sola habet dictam proportionem. Tertio, sicut in Beatitudine sola visio seu fruitio est quasi substantia, in qua etiam amor includitur: reliquæ virtutes sunt quasi accidentia: ita amor in via est quasi substantialis vita animæ cui actus reliquarum accidunt.

Ex ratione.

Quarto in omnibus operibus hujus vitæ invenitur magna imperfectio & inæqualitas ad præmium Beatitudinis; ergo optima proportio est, ut perfectissimo actui viæ respondeat optimum præmium patriæ, cætera inferioribus actibus. Denique augmentum præmii essentialis correspondet augmento gratiæ, & consequenter augmento charitatis, sed charitas non augetur, nisi suis propriis actibus; ergo etiam præmium essentiale non correspondet, nisi actibus charitatis, non autem actibus aliarum virtutum.

9 Hæc tamen opinio nullo modo probanda, aut toleranda mihi videtur, quia videtur parum consentanea Scripturis, & communi sensui Ecclesiæ, & Patrum, nimiumque coarctat merita Sanctorum.

Censura 1. Opinionis.

Dico ergo, justos mereri præmium substantiale non solum per actus elicitos a charitate, sed etiam per actus aliarum virtutum. Hæc assertio, quam attigi in Relectione de revivisc. merit. disputat. 2. sect. ultim. num. 54. est communis Theologorum infra citandorum. Probatur. Primo ex Matthæi 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi, esurivi enim, & dedistis mihi manducare, &c.* ubi per *Regnum* non intelligitur præmium accidentale, ut patet ex similibus locis Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei,* & illud, *Regnum cœlorum vim patitur, & violenti rapiunt illud,* Matthæi 11. 12. sed essentiale, quod Christus dabit propter opera misericordiæ. Idem probatur ex iis locis, in quibus Deus dicitur unicuique daturus mercedem secundum opera sua, Matth. 16. Rom. 2. 1. Corinth. 3. & 2. Corinth. 9. Psalm. 61. Ecclesi. 16. Confirmatur ex Matth. 19. ubi interroganti: *Quid boni faciam, ut habeam vitam æternam,* respondit Christus: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* & mox enumerat mandata moralia. Et 1. Timoth. 6. vers. 17. 18. 19. & Rom. 13. *Beneficentiæ* (inquit) (*& communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus,* at Deus non est præmium accidentale, sed essentiale; ergo.

2. Opinio negativa, & vera.

Probatur pluribus probabiliter ex Scriptura.

10 Probatur secundo ex Concilio Tridentino sessione 6. capite 16. ubi absolute dicit: *vitam æternam esse mercedem ex Dei promissione bonis operibus promissam & meritis fideliter reddendam,* ubi per *vitam æternam* intelligitur præmium essentiale, hoc enim est propria hæreditas filiorum Dei, quam dicit Conc. esse mercedem non solius charitatis, sed bonorum operum, quæ ad alias etiam virtutes pertinent. Unde id confirmat ex illo 1. ad Corinth. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino.* Et infra expresse dicit, illis operibus bonis in Deo factis, quibus divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfacimus, promereri justos vitam æternam. At vero præceptis divinis non satisfacimus per solum actum charitatis, sed necessarii sunt etiam aliarum virtutum actus: ergo illis etiam actibus vere, & proprie meremur vitam æternam. Ac denique in can. 32. absolute definit, justificatum bonis operibus ex gratia factis vere mereri gratiæ augmentum, vitam æternam, & augmentum gloriæ, ubi nec generalius

Probatur 2. vehementer ex Trid.

neralius de bonis operibus, nec clarius de essentiali præmio loqui potuit.

11 Tertio argumentor ratione, quia in primis cum charitas ipsa duos habeat principales actus, scilicet dilectionem Dei, & proximi, interrogo, an sola dilectio Dei sit meritoria de condigno substantialis præmii, vel etiam dilectio proximi? Primum profecto credibile non est: nam cum Paulus dicat ad Roman. 13. *Qui diligit proximum, legem implebit*, & alibi dicat: *Factores legis justificari apud Deum*, quomodo credibile est, hanc dilectionem non esse meritoriam gratiæ, & gloriæ essentialis? Et hoc confirmat, quod ibidem Paulus subdit, quod plenitudo legis est dilectio, & quod ait Joannes 1. canon. cap. 1. *Qui diligit fratrem suum in lumine manet*, & cap. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Denique ille actus est elicitus a charitate, & virtute continet dilectionem Dei, cur ergo non erit meritorius illius præmii? Si autem primum admittatur, scilicet, actum dilectionis proximi habere proprium, & (ut sic dicam) substantiale meritum distinctum a merito amoris Dei: hinc in primis enervantur fere omnia fundamenta prioris sententiæ, quia amor proximi non est tam perfectus actus, sicut amor Dei, neque attingit directe, & tanquam objectum, quod, ipsum finem ultimum, & ideo non est super omnia, sicut dilectio Dei; ergo non est de ratione meriti præmii essentialis, quod sit perfectissimus actus, nec quod directe tendat in ipsum Deum, qui est objectum beatificum. Ac denique licet illa dilectio proximi eliciatur a charitate, quæ est virtus Theologica, nihilominus in se non est actus proprie, & formaliter theologicus, sed moralis, quatenus proxime, ac directe versatur circa materiam creatam; ergo eadem ratione poterunt alii actus morales esse meritorii, cum etiam fieri possint propter Deum, & multi in individuo, & fortasse etiam in specie possint esse meliores, ut actus, religionis, vel pœnitentiæ.

Probatur 3. rationibus. Prima.

12 Et confirmatur, quia si amor proximi meritorius est, etiam actus misericordiæ, & beneficentiæ proximorum erunt meritorii essentialis præmii, quia virtualiter continent ipsum amorem, quamvis ordinarie sine proprio actu interno amoris proximi elicito a charitate exerceantur, sed immediate per actum elicitum misericordiæ, quæ vel non minus, vel satis, superque placet Deo, & est quædam dilectio in opere, & veritate. Et absolute id probari potest, quia his operibus, ut opera misericordiæ sunt, promittitur in Scriptura merces æternæ vitæ, ut vidimus. Ac denique confirmatur, quia alias in omnibus operibus vitæ activæ nullum esset substantiale meritum, nec per ea, ut talia sunt augeretur vera justitia, & sanctitas apud Deum. Consequens autem absurdum est, & incredibile, & contra communem Ecclesiæ sensum, parumque homines justos ad hujus vitæ exercitia allicit, contrarium autem legimus fecisse Christum, cum dicebat: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur, beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*, & Paulus cum ajebat: *Fidem servavi; ideo reposita est mihi corona justitiæ*, non intellexit esse sibi reddendam solum, quia dilexit Deum contemplando, & orando, sed etiam, quia munus suum implevit evangelizando, & pro salute proximorum laborando. De qua re videri potest Bernardus lib. de Grat. & liber. arbitr. circa finem, & Augustinus tract. 51. in Joan. ubi explicat, quid sit, & quanti meriti sit ministrare Christo in obsequiis proximorum. Et alii Patres contra Jovinianum docentes, pro meritorum multitudine majus præmium essentiale retribui. Ut videre licet in Hieronym. lib. 2. contra Jovinian. & Augustino lib. de Sancta Virginit. per multa capita, & Gregor. lib. 4. Moral. cap. ultim. & aliis, quos retuli dicto libr. 2. de visione Dei cap. 20. quibus addi possunt verba Prosperi lib. 2. de Vocat. gent. ubi licet aliud agens, inquit: *Implendæ voluntatis Dei ita est præordinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum, & qui bona gesserint non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur*. Addo denique sententiam libri de Ecclesiast. dogmatib. *Abstinentibus a vino, vel carnibus pro amore castigandi corporis nihil credere meriti accrescere, non hoc Christiani, sed Joviniani est*.

Confirmatur 1.

13 Nec satisfaciet, qui dixerit, opera vitæ activæ fieri debere ex amore Dei, & inde habere præmium essentiale, hoc inquam, non satisfacit, nam ex hoc ipso sequitur præmium essentiale non augeri propter talia opera, quod certe nimium averteret voluntates ab usu, & exercitio illorum; tum etiam, quia potius talia opera impedirent augmentum illius præmii, quia moraliter efficiunt, ut actus interiores, & eliciti amoris Dei nec tam frequentes sint, nec tam intensi; tum etiam, quia sequeretur, non esse majoris meriti, per se loquendo, dare magnam quantitatem in eleemosynam, quam parvam, neque esset magis meritorium orare, quam legere, verbi gratia, ex honesto motivo, & sic de aliis actibus moralibus perfectioris, vel minus perfectæ virtutis. Sequela probatur, quia ista omnia possunt fieri ex æquali amore Dei actuali, quod enim contingat melius opus morale ex majori amore Dei procedere, neque est necessarium, aut per se requisitum, ut per se constat, neque etiam est ordinarium, aut nimium frequens, ut quidam fingunt. Nam sæpe contingit, hos actus fieri sine actuali amore Dei. Unde eodem modo continget fieri cum æquali amore actuali, vel etiam in virtute unius, & ejusdem actus præcedentis. Consequens autem multum repugnat Scripturis allegatis, immo quidam modernus Thomista dixit, esse contra loca expressa Scripturæ, & allegat, quæ adduximus, & nonnulla alia, quæ postea nos ponderabimus, quia pertinent ad particulares virtutes, in quibus hæc veritas magis probabitur.

Ruit evasio.

Alvar. libr. 7. de Auxiliis disput. 60. num. 22.

14 Ratio autem a priori assertionis est, quia neque ex natura rei, neque ex aliqua Dei lege ostendi potest, hanc conditionem, scilicet, quod actus sit elicitus a charitate, esse necessariam ad meritum de condigno ipsius beatitudinis essentialis, & alioqui in actibus aliarum virtutum inveniri possunt omnes aliæ conditiones necessariæ ad meritum, ut per se notum est; ergo. Major quoad posteriorem partem de lege Dei satis probatur, quia nullibi ostendi potest: & efficacius, quia contraria lex in Scripturis allegatis invenitur. Quoad alteram vero partem probatur, quia actus aliarum virtutum, licet immediate non attingant Deum ipsum, cedunt in gloriam ejus, & sunt media ultimo fini consequendo proportionata, ut in capitibus sequentibus magis declarabitur. Et utraque pars respondendo ad fundamenta contrariæ sententiæ fiet evidentior.

2. Ratio principalis, & a priori.

15 Testimonia ergo Scripturæ primo loco allegata, probant quidem, dilectioni charitatis promitti essentiale præmium, non tamen probant, illi soli promitti. Item aliqua ex illis probant, sine charitate nullum esse meritum de condigno, & esse aliquo modo radicem totius meriti, & ad summum aliquam relationem charitatis ad hujusmodi meritum postulari, inde tamen non sequitur, totum essentiale meritum in solo actu charitatis formaliter inveniri. Unde Divus Thomas 1. 2. quæst. 114. artic. 4. inde solum intulit, quod *meritorium vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur*. Neque plus probant testimonia Patrum secundo loco adducta. Charitas enim dicitur esse ipsa justitia, quasi formalis, & essentialis, cum illa gratiam comprehendendo, & in suo gradu, fidem, & spem, ut in lib. 8. explicuimus, non est autem necesse, ut omnia opera justitiæ, & meritoria de condigno immediate procedant ab essentiali, seu principali justitia, sed satis est, ut ab aliis facultatibus ejus eliciantur, ut in sequenti cap. magis explicabimus. Neque Prosper, aut Bernard. aliud dixerunt, nisi charitatem esse necessariam ad meritum, & esse radicem ejus, quæ vera sunt, etiam si non sit charitas proximum principium omnium actuum, quibus de condigno merentur.

Ad loca Scripturæ in num. 6.

Ad Patres in num. 7.

16 Ad rationem tertio loco positam respondetur, conce-

Ad rationem in num. 8.

concedendo esse necessariam proportionem ad meritum de condigno, & negando, hanc non inveniri in actibus aliarum virtutum, sed in solo actu charitatis. Quia hæc proportio non consistit in æqualitate perfectionis: nam hæc etiam inter actum charitatis, & visionis beatæ fortasse non invenitur, neque etiam ad sufficientem proportionem necessarium est, ut actus meriti directe, & immediate attingat Deum ipsum, qui est substantiale præmium meritorum per visionem sui, seu comprehensionem obtinendum, quia hoc spectat ad quandam æqualitatem rei ad rem, quæ necessaria non est. Unde neque in amore proximi, neque in voluntate colendi Deum, neque in similibus actibus, qui ad meritum sufficientissimi sunt, invenitur. Sufficit ergo, quod opus bonum sit, & in Deum, ut supernaturalem finem tendat: nam hæc proportio est quasi viæ ad terminum, vel medii ad finem, actus autem bonus eo ipso, quod ad illum terminum tendit, tanquam ad finem ultimum, est proportionatum medium, & quasi via recta ad illum. Et ita responsum est ad primam, & secundam probationem. Ad tertiam respondetur nihil referre proportionem illam. Præsertim quia omnes virtutes operativæ, etiam charitas in via, comparantur ad gratiam, tanquam accidentia intrinseca, seu proprietates ad essentiam, & ita omnia habent cum gratia proportionem, ut illi ad consequendam visionem beatam, per quam consummatur, deserviant. Præsertim quia etiam in beatitudine amor est quasi proprietas consequens visionem, & nihilominus illam in via meretur. Addo, accidentia, licet per se tantum sufficiant ad similia accidentia producenda, tamen ut conjuncta formæ substantiali esse posse apta instrumenta ad producendam substantiam: ergo servata aliquali proportione, licet actus aliarum virtutum per se spectati solum valerent ad præmia accidentalia (quod fortasse voluit Divus Thomas in priori loco citato) nihilominus ut conjuncti gratiæ, & charitati erunt satis apti ad substantiale meritum. In quarta probatione si sermo sit de imperfectione privativa, falsum est assumptum, quia in actibus aliarum virtutum nulla talis imperfectio invenitur. Si vero sit sermo de imperfectione negativa: nulla est illatio, quia jam dictum est, non esse necessariam æqualitatem perfectionis, inter actus præmii, & meriti de condigno. Denique in ultima probatione falsum assumitur: nam gratia per omnes suos actus augetur, & consequenter omnes ejus virtutes, ut in libr. 9. tractatum reliquimus.

CAPUT IX.

Utrum actus eliciti a virtutibus infusis sint meritorii de condigno sine peculiari relatione charitatis?

Enodatio tituli hujus cap.

1 Ex dictis habemus, hos actus, cum studiose fiant, & liberi sint, de se aptos esse ad meritum de condigno ex parte suorum objectorum, & bonitatis, quam ab illis sumunt: superest nunc explicandum an ex parte ultimi finis aliquam aliam bonitatem, vel moralem conditionem ad hoc meritum requirant, & quia talis relatio propria est charitatis, quæ in ipsum ultimum finem propter se tendit, ideo an sit necessaria talis relatio, vel qualis sufficiat? inquirimus. Ut autem punctum difficultatis attingamus, præmittenda est communis distinctio Theologorum de triplici relatione actus a charitate, scilicet habituali, actuali, & virtuali. Prima consistit in sola existentia habitus in supposito, quando aliud bonum opus operatur: actualis consistit in actuali motione, quæ fit per actum charitatis actu existentem, & moventem ad actum alterius virtutis, quem in finem suum ordinat: tertia, seu virtualis diversis modis explicatur. Quidam putant sufficere, quod actus charitatis præcesserit, quo homo se, & omnia opera sua refert in finem charitatis, etiam si multo antea elicitus fuerit, ita ut nec ejus memoria tunc occurrat, neque alia virtus movens ad operandum ex illo sit relicta, dummodo actus ille præcedens retractatus non sit, quia hoc satis esse putant, ut virtus ejus moraliter semper maneat. Alii vero existimant, hoc non satis esse ad relationem virtualem, sed necessarium esse, ut præcedens actus, mediante aliquo alio actu, qui nunc fit, influat aliquo modo in præsentem actum. Et sine dubio ad propriam relationem, seu intentionem virtualem hoc necessarium est, ut in tertio tomo, 3. partis, disputat. decima tertia, sect. 3. latius dixi, tractando de intentione virtuali in ministro Sacramenti requisita: nam ad actionem humanam, saltem talis intentio necessaria est, & ideo in hac significatione semper illa voce utemur. Tamen quia altera relatio per actum universalem omnino præteritum aliqualis relatio est major, quam mere habitualis, & minor, quam actualis, vel virtualis, possumus addere quartum membrum, & ut habeamus terminos, quibus sine æquivocatione utamur, vocemus illam relationem objectivam, quia de illa est specialis controversia. Ac denique addimus quintum membrum relationis, quam vocare etiam solent virtualem, nos autem supra lib. 1. ut haberemus distincta nomina innatam, vel quasi connaturalem actui vocavimus. Et in præsenti est illa, quæ non nascitur ex præcedenti actu, sed ex necessaria connexione inter aliquam virtutem cum virtute charitatis, & consistit in naturali inclinatione, seu pondere alicujus actus alterius virtutis a charitate in finem ipsius charitatis. Ad eum modum res naturales dicuntur in suis actionibus intendere assimilationem Dei.

Relatio quintuplex actus charitatis communiter tradita.

Simile quippiam habetur tom. 4. de Pœnitent. disput. 22. sect. 5 num. 20.

2 Hac distinctione supposita, de prima relatione nulla movetur quæstio, nunc enim supponimus, nullum actum bonum esse meritorium de condigno, nisi persona sit grata, quod infra probandum est. Unde fit, etiam esse necessarium habitum charitatis in persona operante, ut actus sit meritorius de condigno, etiam si sit fidei, vel qualiscumque alterius virtutis infusæ. Ergo hæc relatio habitualis, ut necessaria supponenda est, si tamen relatio ipsius actus in talem finem appellanda est. Aliqui enim negant illam esse vocandam relationem actus, quia per habitum sola refertur persona, seu potentia, non vero actus, in quem habitus non influit, sed tantum cum illo concomitanter se habet. Alii aliqualem relationem illam esse putant propter peculiarem relationem, quam charitas habet ad Deum, tanquam ad ultimum finem super omnia diligendum, unde consequenter habitualiter, & de se refert in eundem finem omnia referibilia in ipsum, quæ in habente charitatem inveniuntur. Nam ipse charitatis habitus dicitur informare fidem, & alias virtutes, & vitam quasi habitualem illis tribuere, etiam si actus non præcesserint. Sed hæc controversia est de modo loquendi, & parum refert vocare illam relationem habitualem, dummodo intelligatur, nullam moralem bonitatem accrescere actui ex tali relatione: imo neque aliquam moralem dignitatem, seu existimationem pertinentem ad valorem meriti præter eam, quæ ex habituali gratia personæ nascitur, ut infra videbimus.

Ut actus sit meritorius de condigno requiritur persona grata, sive ea relatio habitualis dicenda sit, sive non.

3 De secunda relatione actuali aliqui dixerunt esse necessariam ad meritum cujuscumque actus, etiam virtutis infusæ, quod videtur sentire Durand. in 3. distinctione 23. quæstione 8. loquens de actu fidei, & extendens sermonem ad cæteras virtutes, quarum actus dicit esse meritorios, quia imperantur a charitate, sine qua non essent meritorii: quamvis enim expresse non declaret, se loqui de imperio per actum formalem, & coexistentem, indicat tamen, & cum eo sentit Paludanus ibi quæst. 4. artic. 3. & ad eum modum loquuntur nonnulli alii

Opinio requirens actualem relationē in actibus infusis.

Rejicitur.

alii Theologi. Sed nobis hæc opinio non probatur, præsertim quoad virtutes per se infusas, quod a fortiori constabit ex his, quæ de acquisitis in capite sequenti dicemus. Nunc sufficiens probatio sit, quod talis relatio nullo sufficienti fundamento probatur, ut videbimus, & alioqui est difficillima in singulis virtutum operibus, & ita sine causa justorum merita multum diminuit. Et propter idem fundamentum idem censeo de propria relatione virtuali, quam alii sine causa requirunt. Sed quia generaliter loquuntur de virtutibus comprehendendo etiam acquisitas ex his, quæ de illis dicemus, hoc a fortiori probabitur. Quin potius nec relationem objectivam per actum præcedentem existimo esse necessariam in his virtutibus, quia ante quemlibet actum elicitum a charitate possunt actus eliciti ab his virtutibus esse meritorii de condigno, ut jam ostendam.

Assertio.

4 Dico ergo, actus virtutum infusarum factos ab homine grato esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suæ bonitatis, & connaturalis ponderis, seu relationis in illum finem absque alia relatione, quasi extrinseca, quæ per actum charitatis præteritum, vel præsentem illis adveniat. Hæc assertio a fortiori probabitur ex his, quæ sequenti cap. de actibus acquisitis virtutum moralium dicemus, & ibi authores referemus. Nunc breviter probatur ex propriis: nam isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali, sunt enim quoad substantiam supernaturales: ergo ex intrinseca natura sua habent, ut procedant a Deo, tanquam a primo agente supernaturali, & movente hominem per actuale auxilium gratiæ prævenientis, quod auxilium de facto per Christum datur, quæ omnia in superioribus ostensa sunt: ergo illi actus per se, & intrinseca natura sua tendunt in Deum finem supernaturalem: ergo nullam aliam relationem requirunt, ut sint meritorii de condigno in persona grata.

Quæ a Deo ut efficiente procedūt, ad ipsum, ut finem redeunt.

5 Prima consequentia probatur, quia omnia, quæ procedunt a Deo ad eundem redeunt, tanquam ad ultimum finem naturali pondere, & inclinatione naturæ: ergo quæ procedunt a Deo, ut auctore supernaturali ordinantur ad ipsum, ut supernaturalem finem intrinseca, & naturali ordinatione, nam ultimus finis semper proportionatur primo principio. Unde in superioribus dicebamus, quod sicut natura intellectualis per se tendit in Deum, ut naturalem finem, quia ab illo ut prima causa naturali procedit, ita gratia sanctificans natura sua tendit in Deum finem supernaturalem. Unde etiam diximus actum acquisitum virtutis moralis, natura sua referri ad Deum, ut naturalem finem ultimum; ideoque esse posse simpliciter bonum sine alia relatione, quam illi operans adjiciat: ergo simili modo, & servata proportione actus supernaturalis per se, & natura sua tendit in Deum finem supernaturalem, etiam si ab operante per alium peculiarem actum non referatur. Idemque dicendum est de ipsis virtutibus infusis: nam licet non omnes immediate Deum attingant, tanquam objectum: nihilominus omnes in eum tendunt, ut supernaturalem finem: nam proportionantur gratiæ, a qua suo modo dimanant, & ideo in eundem finem tendunt, sicut etiam potentiæ animæ eundem habent naturalem finem ultimum cum ipsa anima. Imo anima per substantiam suam quasi remote, proxime vero per potentias suas in illum finem tendit. Simili ergo proportione virtutes infusæ ad gratiam comparantur respectu supernaturalis finis ultimi; ergo & actus talium virtutum per se & ex intrinseca ratione sua in eundem finem referuntur.

Excluditur alia omnis relatio, præter quam quod sit persona grata. Primo quia non cōstat ex Dei ordinatione.

6 Altera consequentia principalis rationis probatur primo ratione supra tacta, quia altera relatio sine fundamento postulatur, quia neque ex divina ordinatione speciali postulatur, neque ex natura rei ostendi potest necessaria. Prior pars probatur primo, quia ex nullo loco Scripturæ ostenditur, ut solutionibus argumentorum, & ex dicendis in cap. sequenti manifestum fiet. Secundo probatur ex Concilio Trident. dicto cap. 16. dicente: *Cum ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona ipsorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nulla pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Ubi Concil. nullam præcedentem, vel comitantem relationem operantis requirit, & sine illa habent isti actus omnia, quæ Concil. ex parte illorum requirit: nam sunt actus virtutis, quam influit Christus in justificatos, &c. Ergo nihil illis deest necessarium ad meritum, etiam si illa relatio desit. Dices, Concil. indicare illam relationem in verbis illis, *quæ in Deo sunt facta*. Sed hoc gratis dicitur, quia illa verba generaliora sunt. Satis enim *in Deo fit*, quod in gratia & ex gratia fit, & ad quod Deus specialiter promovet, & adjuvat, & quod natura sua in Deum tendit, & in gloriam ejus cedit.

Probatur amplius illud non constare.

7 Unde etiam potest illa prior pars ex posteriori probari, nam si hæc relatio non est ex natura sua necessaria ad meritum, non est, cur gratis dicamus, ex lege Dei positiva factam esse necessariam. Quia Deus non postulat ad meritum quidquid melius, vel perfectius est, sed sufficienti dignitate operis contentus est, hoc enim ad liberalitatem, & suo modo ad justitiam optimi Imperatoris spectat. Probanda vero superest altera pars, nimirum, illam relationem non esse ex natura rei necessariam, quæ probatur, quia nulla ratio afferri potest, ob quam duplex relatio ejusdem actus in eundem finem sit necessaria: ostendimus autem, in his actibus esse intrinsecam relationem ad supernaturalem finem: ergo ex natura rei non est alia necessaria. Dices, illam relationem intrinsecam actui esse naturalem, & ideo non sine causa postulari aliam, quæ sit moralis per actum moralem operantis. Respondeo, licet illa relatio sit connaturalis actui, tamen quia ipse actus moralis est, respectu operantis, ideo etiam illa relatio est moralis, & libere facta ab operante, non quidem libertate distincta ab illa, qua fit actus, sed eadem, nam eo ipso, quod libere vult operari actum, qui natura sua tendit in Deum supernaturalem finem, vult etiam operari propter illum finem. Unde etiam confirmatur, quia isti actus ex se sunt media proportionata ad tendendum in illum finem: ergo etiam ex se habent sufficientem proportionem ad illud meritum, juxta dicta in capite præcedenti: ergo ex natura sua aliam relationem, tanquam simpliciter necessariam non requirunt. Potest etiam confirmari, quia si homo conderetur in statu puræ naturæ, actus naturales virtutum moralium essent media satis proportionata ad naturalem beatitudinem consequendam, & in suo ordine essent illa digni: ergo idem cum proportione dicendum est de actibus bonis supernaturalibus cujuscumque virtutis, seu speciei sint.

Secundo quia nec cōstat ex ipsa rei natura.

Confir. 1.

Probatur ulterius assertio inductione omnium virtutum infusarū, ac primū theologicarum. De fide.

8 Addere tamen possumus inductionem quandam. Nam inprimis actus fidei de se meritorius est de condigno, si alioqui persona sit grata sine alia relatione ad Deum præter illam, quam ex vi sui objecti, & voluntariæ perfectionis includit. Hoc videtur mihi docere Divus Thomas 2. 2. quæst. 2. artic. 9. ubi quærens, an actus fidei sit meritorius, respondet affirmando, quia *est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam, & sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum*. In quibus verbis solum pondero, in ipsa voluntate credendi divinæ veritati esse sufficiens fundamentum meriti ex parte actus, & sufficientem relationem ad Deum. Et in solut. ad 1. dicit, quod licet actus fidei non sit meritorius sine charitate, tamen charitate superveniente eo ipso fit meritorius. Unde colligo, primum actum fidei elicitum ab homine jam justificato esse meritorium augmenti gratiæ, etiam si actus charitatis non præcesserit, neque simul cum actu fidei eliciatur, quia procedit a fide formata, & per se est magnum Dei obsequium, cui captivat intellectum. Item quia est dispositio valde proportionata essentiali præmio, propter quod dici solet a Theologis, quod fidei viæ respondet visio in patria, ut videre licet in D. Thoma

ma 1. 2. quæstion. 3. articul. 3. Et potest confirmari ex illo Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*. Quibus significatur illum actum fidei fuisse meritorium de condigno augmenti justitiæ, ut sensit Jacobus capite secundo, & explicuit Concilium Tridentinum sessione 6. cap. 10. Et quamvis verum sit, Scripturam non dicere, illum actum fidei Abrahæ non fuisse ex imperio charitatis formali, vel virtuali per actum ab ipsa elicitum, tamen neque illud imperium requirit, & potius significat, ipsum actum fidei fuisse sufficientem ad meritum propter egregiam bonitatem suam, quam ponderavit Paulus ad Rom. 4. dicens. *Qui contra spem, in spem credidit*, & ad Hebr. 11. in obedientia Abrahæ maxime ponderat fidem, quia unigenitum, in quo acceperat promissionem obtulit, arbitrans, *quia & a mortuis suscitare potens est Deus*. Illa ergo fides, & obedientia fuit sufficiens ad secundam justificationem Abrahæ, etiam si actus impetrans charitatis non præcessisset, ut fuit possibile sine ulla controversia. Atque hac ratione moveri potuit P. Vazquez 1. 2. disp. 210. cap. 5. ad dicendum, licet actus fidei solus ad primam justificationem nunquam sufficiat, posse sufficere ad secundam, quod mihi verissimum videtur. Nam si homo baptizatus in infantia perveniens ad usum rationis incipiat bene operari credendo, & in illis actibus per aliquam moram se exerceat, priusquam amet, satis pie operatur, & se, ac mentem suam Deo subiicit, quapropter persuaderi non possum, quin statim de condigno mereri incipiat.

De spei. 9 Idem sentio de actu spei, si fiat ab homine justificato ante actum charitatis fere propter easdem rationes, quia est actus valde affinis fidei, & participans firmitatem ejus, & subjectionem ad Deum, quem etiam immediate attingit, & est adeo proportionatus præmio essentiali, ut in beatitudine dicatur ei correspondere comprehensio ex Divo Thoma supra. Et hoc etiam optime confirmat illud 1. Joann. 3. *Qui habet hanc spem, sanctificat se*, quod non solum de prima justificatione, sed etiam de secunda optime intelligitur, ut ibi interpretes notant. Addo præterea, spem suo modo tendere in Deum, ut in ultimum finem: nam licet id non faciat sub perfectissima ratione, facit tamen sub honestissima, quæ non solum ad meritum talis actus, sed etiam ad meritum moralium actuum, si ex tali relatione fiant, satis esse potest, ut infra ostendam.

Pergit inductio ad virtutes morales, quæ attingunt Deû. 10 Juxta hæc discurri potest de illis virtutibus moralibus, quæ Deum aliquo modo immediate attingunt, saltem ut objectum, *Cui*. Hujusmodi est obedientia, de qua jam aliquid attigimus, ponderando meritum Abrahæ. Et præterea considerari potest, quod licet sit virtus minus perfecta theologalibus, est tamen propinquissima charitati, & illi maxime conformis, continet etiam quasi formale Dei obsequium, & illi maxime gratum, quomodo ergo non est per se proportionata ad meritum gloriæ, si per se respiciat Deum etiam ut supernaturalem legislatorem. Altera virtus ex his est religio, quæ cultum Dei proxime respicit, & ideo satis est proportionata, ut ab ipsomet Deo, & ipsummet Deum præmium mereatur. Quod de actu orationis, qui est unus ex præcipuis hujus virtutis, docuit D. Thom. 2. 2. quæst. 8. artic. 15. ubi dicit oportere, ut illud meritum radicetur in charitate, quia necesse est, ut persona orans, & ejus religio sit charitate formata, non tamen dicit, oportere, ut immediate imperetur a charitate, sicut non requirit imperium humilitatis, vel aliarum virtutum, quas ibi enumerat, ut orationem perfectam comitantes. Idemque considerari potest in actibus sacrificandi, & vovendi, & similibus ad hanc virtutem pertinentibus. Denique pœnitentia etiam ad hunc ordinem virtutum pertinet, ejusque actus esse potest in homine justo ante actum charitatis, ut si contingat detestari perfecte peccatum, priusquam de diligendo Deo cogitet, sicut esse possibile supra diximus, vel si pœnitentia sit imperfecta, & homo per sacramentum justificetur, & postea si in eo actu perduret, vel alium similem efficiat. Inter hos vero duos casus notanda differentia intercedit: nam in priori casu actus ille pœnitentiæ est a charitate elicitus, & ideo de illo fortasse concedetur esse meritorium de condigno: nam revera non potest probabiliter negari, saltem quando procedit a supposito jam grato; tum quia est actus elicitus a charitate, ut dixi; tum etiam quia quando est prior natura, quam gratia, est sufficiens dispositio ad illam: ergo si ab illa postea eliciatur, non solum disponet ad augmentum ejus, sed etiam de condigno illud merebitur. Nihilominus tamen ex hoc argumentum sumimus simile illi, quod de amore proximi facimus, quia hic actus non est tam perfectus sicut propria dilectio Dei, neque habet illam proportionem cum essentiali beatitudine, quam habet proprius dilectionis actus, & immediate versatur circa materiam creatam, quamvis propter Deum, & nihilominus est meritorius de condigno: ergo etiam in aliis actibus supernaturalium virtutum potest simile meritum inveniri. At vero in alio casu pœnitentia imperfecta est alicujus interioris virtutis. Et de illo, accedente sacramento, credimus, quod licet non sit meritorius de condigno, ut antecedit infusionem gratiæ, statim ac per illam formatur, esse perfecte meritorium vel gloriæ in eodem instanti in quo fit justificatio secundum opinionem Div. Thomæ, & multorum Thomistarum, qui addunt, non posse hominem justificatum in ætate adulta consequi gloriam, nisi per meritum de condigno, vel saltem in tempore proxime sequenti, vel per continuationem ejusdem actus, vel per repetitionem similis, & ita sentire videtur Richard. in 4. dist. 14. artic. 6. quæst. 1. ad 1. Et ratio est, quia licet non præcedat actus charitatis, actus ille sufficienter formatur per gratiam: ergo si ille idem actus informis habuit proportionem sufficiẽtem ut subjectum disponeret ad infusionem gratiæ, saltem cum sacramento, idem jam formatus habebit sufficientem proportionem ad meritum de condigno.

11 Tandem ex his potest fieri inductio ad alias virtutes morales per se infusas. Nam licet non sint tam perfectæ sicut præcedentes; neque ita immediate attingant Deum etiam ut objectum, *cui*, nihilominus cum ex dictis constet, non esse necessarium ad meritum de condigno, ut sit actus perfectissimus, neque ut attingat Deum ut objectum, *quod*, nec ut habeat summam proportionem cum præmio beatitudinis, ex quadam paritate generali recte colligimus, etiam actus aliarum virtutum moralium per se infusarum esse aptos ad idem meritum, quia sunt ejusdem ordinis, & quia sunt media proportionata, & quasi viæ tendentes ad illum finem, ac terminum: nam licet non sint viæ ita directæ, ut sic dicam, inde inferri non potest esse incapaces talis meriti, etiam si per se, ac præcise fiant, sed ad summum non esse tanti meriti secundum species suas. Quod ideo addo, quia in individuo interdum, omnibus pensatis, possunt esse majoris meriti, ut patet, si actus heroicus fortitudinis, castitatis, justitiæ, aut misericordiæ, ad remissum actum charitatis comparetur: nam certe secundum æstimationem moralem plus apud Deum valebit, cum ab amico, & ex motivo supernaturali fiant, ratio autem meriti attendenda est secundum moralem actus æstimationem, non est ergo cur isti actus per se, & seclusa alia ratione quasi extrinseca non sint meritorii de condigno. Objectiones autem, quæ contra hanc partem fieri possunt, in sequenti capite dissolvemus.

Extendit. inductio ad alias morales virtutes infusas minus perfect.

CAPUT X.

Utrum actus virtutum moralium acquisitarum de se sufficiant ad meritum de condigno, vel relationem supernaturalem requirant, & quæ illa sit?

1 SUpponimus sermonem esse de his actibus, quantum est ex parte ipsorum, & concurrentibus aliis conditionibus requisitis, & præsertim gratia ex parte personæ operantis. Quo supposito, est prima sententia affirmans, omnes actus virtutum moralium acquisitarum esse meritorios de condigno in homine justo, etiam si fiant sine supernaturali relatione, vel motione non solum charitatis, sed etiam cujuscumque alterius virtutis infusæ. Ita tenet Soto lib. 3. de Natur. & grat. cap. 4. & sequitur Medin. 1. 2. q. 18. ar. 9. dub. penult. & q. 114. ar. 4. & tribui etiam solet Victoriæ, imo & Div. Thomæ, & antiquis Thomistis, de quibus postea dicemus, & pro illa acriter pugnat Vasq. 1. 2. disp. 207. eam tamen modo longe diverso defendit. Nam priores auctores supponere videntur, ad meritum de condigno non esse per se, ac simpliciter necessarium auxilium gratiæ actualis, sed sufficere habitualem gratiam, quæ dignificando personam, dignificat etiam omnes bonos actus ejus, & reddit illos gratos, & acceptabiles Deo, ideoque licet inferioris ordinis sint, elevat illos, ut sint apti ad meritum de condigno etiam essentialis præmii. Unde quod Concilia, & Patres dicunt, omne opus meritorium esse ex influxu gratiæ, putant sufficienter salvari per hunc quasi moralem influxum habitus gratiæ in hujusmodi actus. At vero P. Vazquez negat, hoc sufficere: putat vero hujusmodi actus fieri non posse unquam sine actuali auxilio gratiæ, quod ex hac parte ad meritum de condigno sufficiat, in reliquo vero dicti auctores conveniunt.

Vazq. aliter, quam cæteri opinionem hanc tuetur

2 Fundamentum illis commune est illud fere, quod nos supra adduximus ad probandum, hæc moralia opera esse meritoria de condigno, quia illis promittitur beatitudo, & ex illis proponitur nobis forma futuri judicii. Cui fundamento additur, quod Scriptura non restringit has promissiones ad actus morales virtutum per se infusarum, ut ex absoluto modo loquendi Scripturæ constat: non est ergo nobis licitum illam restrictionem addere, cum neque a Conciliis, neque a sanctis Patribus addatur. Præsertim cum de his virtutibus moralibus infusis vix aliquid apud sanctos Patres reperiatur, & inter Scholasticos incertum sit utrum dentur: ergo cum certum sit hos actus morales esse meritorios, non est ad fundamentum incertum de illis virtutibus revocandum. Et simili argumento excludunt necessitatem alterius relationis, quia neque ex Scriptura, vel ex aliis principiis fidei, neque ex natura rei, seu ratione naturali necessitas illius relationis ad meritum ostendi potest.

Fundamentum utrisque commune

3 Secunda opinio parum differens a præcedenti docet, hos actus posse quidem esse meritorios de condigno, negat tamen ad hoc sufficere habitualem gratiam, vel charitatem personæ, sed necessarium esse, ut aliquo modo per charitatem referantur, propter fundamenta, quæ statim in aliis opinionibus referemus. Addit vero hæc opinio sufficere relationem per aliquem actum universalem etiam omnino præteritum, quam nos objectivam vocavimus. Ita sentit Capreolus in 2. d. 41. quæst. 1. artic. 1. concl. 2. & Cajetan. 1. 2. qu. 21. artic. 3. quatenus sentit in homine justo omnem actum esse meritorium, vel demeritorium. Addit vero hoc pendere ex alia quæstione de præcepto charitatis, quam remittit in quæstion. 100. ubi in artic. 10. iterum illam remittit in 2. 2. qu. 44. artic. 4. ubi nihil de ea dixit. In prioribus autem locis simul sumptis indicat sufficere ad meritum operum aliarum virtutum, quod homo impleverit charitatis præceptum, quia *quilibet* (inquit) *habens charitatem, ex hoc ipso, quod est in charitate, diligit Deum ex toto corde, habens ipsum pro ultimo fine, ac per hoc sui ipsius, & consequenter suorum omnium finem, alioqui in charitate non esset. Et idcirco* (addit) *non oportet pias mentes scrupulo agitari, quomodo præceptum impleant, ut omnia in gloriam Dei faciant.* In quibus verbis videtur, vel cum prima opinione sentire, vel ad summum postulare tantum unum actum, qui ad implendum charitatis præceptum sit sufficiens. Unde etiam 1. 2. quæstione 109. artic. 9. sentit posse hominem justum facere aliquod opus bonum, & meritorium sine auxilio gratiæ. Et huic sententiæ favet etiam Divus Thomas in 2. dist. 40. qu. 1. artic. 5. ad 3. quamvis ad 6. aliquantulum recedere videtur, & qu. 2. de Virtutibus, seu unica de Charitate, ar. 3. præsertim ad 3. & 9. ubi ad rationem meriti requirit in actibus virtutum moralium informationem charitatis, sentit autem sufficere informationem per ipsummet habitum, vel ad summum per aliquem generalem actum ipsius. Et hanc opinionem in re sequitur Valentia 2. tom. disp. 8. qu. 6. punct. 3. *Porro*, cum sequentibus ubi sub disjunctione ait, vel quod antea ille actus universalis præcesserit, vel quod operans sit ita affectus erga Deum, ut quicquid boni facit, sine difficultate in Deum referret, si in memoriam veniret.

Opinio 2. parum discrepans a priori

Videatur idem Capreol. d. 40. ar. 1.

4 Fundamentum hujus sententiæ inprimis supponit aliquam relationem charitatis ab operante factam esse necessariam ad meritum, in quo convenit cum sequenti sententia, ubi illius probationes afferemus. Deinde addit, hanc relationem generalem, seu objectivam esse sufficientem, quod suaderi potest primo, quia ille actus præcedens sufficit, ut boni actus postea facti in supernaturalem finem referantur: nam juxta doctrinam Div. Thomæ 1. 2. qu. 1. artic. 6. ad 3. *Virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur*: ergo etiam prima intentio hominis justificati, qua se convertit in Deum, se, & omnia sua in illum referendo, sufficiet, ut omnia bona opera subsequentia ex vi illius intentionis in finem ejus referantur. Secundo potest hoc confirmari, quia illa voluntas de se est efficax, & non est retractata, ut supponitur: ergo sufficiet ad moralem relationem subsequentium actuum, etiam si nulla ejus memoria, vel alius physicus effectus perseveret: nam hæc relatio moraliter potius, quam physice pensanda est. Tertio favet huic sententiæ, quod mitigat rigorem eorum, qui majorem relationem requirunt, & satisfacit Scripturis, vel Patribus, qui aliquam relationem postulare videntur, ac denique, quia hoc satis est, ut talia opera aliquo modo supernaturali fiant.

Fundamentum ejus

Tertio

5 Tertia sententia supponit etiam, necessariam esse ad meritum operum moralium, relationem charitatis, & nihilominus docet illam objectam relationem non sufficere, unde concludit esse necessariam relationem virtualem. Hanc opinionem sequuntur aliqui moderni, & in hunc modum interpretantur sententiam D. Tho., & antiquorum Theologorum, qui relationem actualem charitatis postulare videntur. Ex quibus Bonavent. in 2. d. 41. ar. 1. qu. 3. ad ult. satis expresse ita suam sententiam explicat, & indicant alii statim citandi. Et quidem si relatio charitatis supponatur necessaria per actum aliquem operantis, satis potest hæc sententia persuaderi contra præcedentem. Quia si actus fuit universalis, & ita præcessit, ut nec memoria, nec virtus aliqua ejus relicta sit, nihilominus influit in actum particularem, qui nunc fit, & ideo talis intentio extrinseci finis, non sufficit ad dandam actui novam speciem bonitatis, vel malitiæ ex tali fine, quia revera non fit propter illum finem. Ergo similiter in præsenti talis intentio non sufficit ad meritum, si alioqui intentio operantis necessaria est. Et confirmatur, quia ille homo perinde se habet in præsenti tempore in ordine ad præsentem operationem, ac si præcedens actus non præcessisset, sed tantum haberet charitatem in habitu, quia ille præteritus actus solum in habitu manet, quem fortasse auxit: ergo si solus habitus charitatis etiam intensus ad meritum actus non sufficit, profecto neque actus ille præcedens sufficiet, vel si ultra habitum non est necessaria virtualis relatio, neque ille primus actus necessarius est. Multoque minus suffi-

Opinio 3. afferens non sufficere relationem objectivã sed virtualem. Bellarm. lib. 5. de justific. c. 15. Lorca disp. 48. de Grat.

cere

cere potest illa dispositio operantis, quæ per illam conditionalem explicatur, quia ita est affectus ad Deum, ut si memoriæ occurreret, statim ad illum referret opus, quod facit. Hoc, inquam, non sufficit, si ultra habitum requiritur alia relatio ex parte operantis. Quia Deus non judicat hominem ex his, quæ facturus esset; si hæc, vel illa occasio occurreret, ut supra lib. 1. & 3. contra Semipelagianos ostensum est, ergo neque illa dispositio hypothetica, ut sic dicam, potest facere actum meritorium apud Deum, nec supplere defectum relationis, quæ necessaria supponitur. Sicut licet gentilis ita sit affectus ad idola, quod si memoriæ occurreret, quando dat eleemosynam, esset demeritoria apud Deum, tanquam relata ad idola: ergo multo minus potest sufficere similis dispositio ad meritum, quam ad demeritum requiritur. Unde perinde est dicere, illam dispositionem sufficere ad meritum, ac dicere solum habitum gratiæ, & charitatis satis esse. Nec refert, quod cum illa dispositione conjungatur actus generalis omnino præteritus, quia, ut dixi, etiam ille respectu præsentis operis nihil addit habituali dispositioni. Sicut in exemplo adducto de gentili, etiam si in illo præcessisset similis relatio universalis ad idola, si eo tempore, quo fit operatio, nullo modo movet ad illam nec per se, nec per virtutem relictam, non reddit actum demeritorium, ut supra lib. 1. est probatum. Igitur data hypothesi, quod relatio operantis ex charitate est necessaria ad meritum boni operis moralis, verissimum profecto est, illam relationem objectivam non sufficere.

Prob. jam pro 3. imo & 2. opinione standam esse prædictam relationem ex parte operantis

6 Superest ergo probandum, id, in quo hæ duæ sententiæ conveniunt, scil. ad hoc meritum necessariam esse relationem charitatis ex parte operantis. Quod probatur primo ex communi sententia Theologorum: nam D. Thom. dicta q. 114. ar. 4. dicit: *Meritum vitæ æternæ primo pertinere ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario secundum quod earum actus a charitate imperantur:* Et in 3. d. 30. ar. 5. ad 1. dicit gratiam esse principium merendi remotum, charitatem vero esse principium merendi proximum, & q. 26. de Verit. ar. 6. ad 8. dicit, radicem meriti esse charitatem: imo addit illi respondere præmium essentiale, operi autem ex suo genere respondere præmium accidentale, & q. 2. de Verit. seu unica. de Char. ar. 2. ad 9. dicit. Omnes virtutes habere quandam formam communem a charitate, secundum quam sunt meritoriæ vitæ æternæ. Et qu. 6. de Potent. art. 9. dicit: *Omnes virtutes habere efficaciam merendi a charitate, quæ nos unit Deo a quo meremur, & perficit voluntatem, per quam meremur.* Et plura similia loca apud D. Thom. inveniuntur. Idem sentit Alens. 2. par. qu. 96. memb. 3. ar. 2. & 3. part. q. 24. memb. 4. ar. 5. alias quæst. 61. memb. 6. ar. 3. ad ultim. & 4. par. qu. 101. memb. 3. ar. 3. & idem sentit Bonavent. loco supra citato: & Scotus, & Gabriel, in eadem distinction. & Durand. distinct. 40. quæstion. 2. & in 3. dist. 23. quæst. 8. & ibi Palud. qu. 4. artic. 3. & Almain. dist. 18. qu. 1.

Secundo ex Script.

7 Secundo probatur, quia in Scriptura promissio beatitudinis præcipue fit charitati, ut in cap. 8. allegatum est: ergo cum non tribuatur charitati, ut elicienti tantum, oportet, ut saltem ad illam pertineant aliquo modo, scilicet vel elicientem, vel saltem impetrantem. Ad hoc enim videtur alludere Apostolus dicens 1. ad Corinth. 13. *Charitas patiens est, benigna est &c.* & adjungens: *Si charitatem non habeam nihil sum, nihil mihi prodest:* quod de charitate non solum inhærente, & quasi otiosa, sed de operante, vel eliciendo, vel saltem imperando. Et hoc recte confirmat illud ad Galat. 5. *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque preputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Oportet ergo, ut fides excitet charitatem, & per illam alias virtutes moveat. Denique Jacobus cap. 1. *Beatus (inquit) vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Ubi propter patientiæ opus dicit dandam esse coronam diligentibus promissam, quia tunc patientia est illo præmio digna, quando ex charitate exhibetur.

Tertio ex Patribus

8 Tertio idem sentire videntur Patres, quoties de nostris meritis, vel piis operibus ad vitam æternam conducentibus loquuntur, nam hoc tribuunt tantum operibus, quæ procedunt aliquo modo a charitate, quam Spiritus sanctus in cordibus nostris infundit. Quod quidem probari in primis potest illis testimoniis quibus supra probavimus, actualem influxum gratiæ Christi ad singula meritoria opera necessarium esse, hoc enim maxime solet a Patribus probari, quia ad diligendum Deum, hujusmodi auxilium necessarium est, ut videre licet in Concil. Milevit. c. 4. & in Aug. lib. de Gratia Christi c. 18. ubi contra Pelagium ait non esse eandem radicem bonorum, & malorum operum, nam illorum est cupiditas teste Paulo 1. ad Timoth. 4. *Ubi admonet (inquit) debere intelligi, radicem bonorum omnium esse charitatem:* diximus autem supra, hoc esse intelligendum de operibus pietatis inter quæ maxime opera meritoria computantur. Unde in lib. de Corrept. & grat. cap. 2. explicando, quomodo hæc gratia sit necessaria ad omne bonum, ait: *non solum ut monstrante ipsa, quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut præstante ipsa, faciant cum dilectione, quod sciunt.* Et ideo in lib. de Grat. & lib. arb. cap. 17. charitatem ponit ut radicem omnium bonorum operum, & in illa maxime necessitatem gratiæ ad bene operandum constituit, & lib. de Spir. & lit. c. 14. in fine cum dixisset: *mandatum non servari,* (utique fructuose) *nisi fiat ex amore justitiæ:* rationem subjungit, dicens: *Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit:* & adducit verba Pauli ad Galat. 5. supra citata, & lib. de Morib. Ecclesiæ, cap. 15. *Spiritus (inquit) ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino virtutem esse affirmaverim, nisi summum amorem Dei.* Et inde consequenter virtutes omnes, utique ad promerendam beatitudinem fructuosas, per amorem Dei definit, quod cum de amore eliciente intelligi non possit, necessario videtur intelligendum, saltem de amore imperante.

Quarto rationib.

9 Quarto addi possunt rationes. Prima quia ista opera moralia natura sua non intendunt in proprium finem charitatis: ergo ut in illum tendunt, necesse est, ut ab operante per charitatem in illum referantur: ergo eadem relatio est ad meritum talium operum necessaria. Probatur hæc ultima consequentia, quia ut opus sit proportionatum tali merito, oportet, ut tendat in illud bonum, quod est maxima merces, tanquam medium in suum finem. Secunda, quia hoc meritum de condigno maxime fundatur in amicitia supernaturali inter Deum, & hominem, ut infra videbimus: sed hæc moralia opera non sunt actus illius amicitiæ, nisi ab ipso amore supernaturali aliquo modo procedant: ergo indigent hujusmodi relatione. Tertia ratio est supra tacta, quia per hoc meritum augentur gratia, & charitas: sed illa non augentur, nisi per opera, quæ sint aliquo modo sua: non possunt autem esse a charitate, nisi ab illa aliquo modo procedant, saltem per imperium, seu relationem, & consequenter neque a gratia sanctificante esse possunt sine tali imperio charitatis, quia nec procedunt ab aliis virtutibus connaturalibus ipsi gratiæ, neque gratia ipsa immediate in illa influit.

Opinio 4. requirens prædictā relationē quando opus faciendum est. Immerito tribuitur Durand.

10 Atque ex his testimoniis, & rationibus orta est quarta opinio affirmans non sufficere relationem per actum præteritum charitatis, etiam si proxime præcesserit, & in particulari fuerit de tali opere desiderando, vel proponendo illud facere ex amore Dei, sed oportere, ut actus amoris simul cum morali opere concurrat, & ad illud moveat, ipsumque in ultimum finem referat. Quæ sententia solet tribui Durando in 2. d. 40. q. 2. quia dicit, ad meritum non sufficere, quod actus possit ordinari in finem charitatis, sed quod de facto ordinetur. Sed hoc sufficienter potest intelligi de ordinatione virtuali, nam multi ex aliis auctoribus eodem modo loquuntur, & idem Durandus in 3. dist. 23. q. 8. similiter dixit actus esse meritorios, quia imperantur a charitate quod non oportet intelligi de imperio immediato per actum formalem charitatis: qui tunc existat? nam sufficienter intelligitur de actu præterito, si tunc virtute imperet. Tribuitur etiam hæc opinio Gabrieli in 2. d. 41. art. 3. dub. 2.

Sed oppositum expresse docet, distinguens relationem virtualem ab actuali, & dicens, licet sit certius, actualem conferre ad hoc meritum, tamen esse valde probabile, virtutem sufficere.

Et Gabr.

11 Unde nullum invenio Theologum, qui hanc quartam sententiam docuerit, & ideo non solum minus probabilem, ut indicat Gabriel, sed etiam improbabilem illam judico, quia nec probabili auctoritate nititur, ut dixi, nec etiam video probabile illius fundamentum. Solum enim excogitari potest alterum ex duobus. Unum est, quod hæc relatio virtualis impossibilis sit, aut insufficiens ad moralem modum operandi. Et hoc est omnino improbabile. Omnes enim Theologi, & Philosophi morales hanc virtualem relationem admittunt: item experientia satis illam ostendit. Unde dixit Gabriel supra, facile posse unumquemque de se cognoscere, an ex formali, vel virtuali intentione alicujus finis operetur; item quia alias oporteret in conficiendis sacramentis, in contractibus, & aliis similibus actionibus habere semper intentionem formalem, & actualem, quod dicere absurdissimum est, quia cum illud sit moraliter impossibile, plures effectus sacramentales, vel morales, qui ex intentione hominis pendent, in dubium revocarentur. Denique quia in aliis causis non repugnat aliquid fieri in virtute alicujus causæ quæ præcessit: cur ergo id repugnabit in humano imperio, seu intentione? Aliud fundamentum illius sententiæ esse posset, quod virtualis relatio charitatis licet sit possibilis, non sufficiat ad meritum. Et hoc etiam improbabile est, quando conditiones necessariæ ad meritum ex doctrina Ecclesiæ juxta Scripturas sacras accipiendæ sunt: sed omnia, quæ Scripturæ, ac Patres docent de necessitate charitatis ad meritum, satis, superque verificantur, si relatio virtualis intercedat: imo minor etiam potest sufficere, ut videbimus: ergo alienum est ab omni ratione majorem exigere.

Est sine authore & improbabilis

12 Præter has opiniones esse potest quinta docens, nullam relationem charitatis etiam actualem cadentem in opera moralia virtutum acquisitarum sufficere, ut illa habeant proprium aliquod meritum de condigno. Quam opinionem tenent auctores allegati in c. 8. in prima opinione, & illi soli. Et quamvis eorum opinio non possit de aliis actibus extra charitatem in universum defendi, ut ibi ostendimus, nihilominus in his actibus acquisitis videtur posse habere aliquam probabilitatis speciem, quia ista opera sunt ex sua specie, & substantia inferioris ordinis, & ideo quantumvis ab operante referantur, numquam possunt esse proportionata supernaturali fini, maxime quoad meritum de condigno consecutionis, seu retributionis ejus. Et declaratur in hunc modum, quia quando quis facit eleemosynam, referendo illam in finem charitatis, verum quidem est, mereri de condigno per illam relationem charitatis, quia illa est actus charitatis extrinsece denominans actum eleemosynę, tamen inde non potest effici meritorius ipse actus eleemosynæ intrinsece (ut sic dicam) & per proprium ac distinctum meritum, quia neque illud ex se habet, ut supponitur, neque actus imperans potest illud dare; tum quia nihil intrinsecum illi communicat, sed solam extrinsecam denominationem; tum etiam, quia non potest unum, & idem imperium charitatis, & per se mereri suum præmium, & simul conferre alteri actui, ut novum præmium mereatur.

Opinio 5. statuens nullam omnino relationē sufficere virtutib. naturalibus ad meritum

13 Circa hanc autem opinionem advertere oportet, aliud esse quærere, an morales actus acquisiti imperati a charitate sint meritorii vitæ æternæ simpliciter loquendo: aliud vero esse interrogare, quale sit illud meritum, vel quid addat interno actui charitatis? Nam hæc posterior quæstio difficilior est, & resolutionem habet minus certam, & ideo de illa speciale caput instituemus. Nunc solum prius punctum tractamus, in quo hæc ultima opinio nullo modo admittenda est, quid vero de omnibus sentiamus per sequentes assertiones exponemus.

Quid in proxima opinione in præsēti statuatur

14 Dico ergo primo. Actus moralium virtutum acquisitarum exerciti aliquo modo supernaturali a justis, sunt meritorii de condigno vitæ æternæ. De hac assertione, ut dixi, & censeo, dubitari non potest, nam in illa conveniunt omnes Scholastici, qui absolute id affirmant de actu eleemosynæ, vel alio simili, si aliquo sufficienti modo ex gratia, & charitate fiat, sicut fieri posse supponitur. Et nihil distinguunt de actibus elicitis a virtutibus per se infusis, vel acquisitis: imo plures illorum virtutes morales per se infusas, non admittunt: & qui illas agnoscunt, indifferenter loquuntur, quod est signum de omnibus loqui. Et idem argumentum fieri potest de Scriptura, & Patribus, ac de Concilio Tridentin. Ratio vero propria pendet ex declaratione hujus meriti, & ideo nunc solum utimur generali ratione, quia isti actus sic facti sunt boni, & ex vera gratia libere facti: ergo supposito statu gratiæ in persona operante, nihil illis deest ad meritum de condigno juxta sententiam Concilii Trid. supra in simili inductam. Et confirmatur, nam actus externi si a sufficienti interno imperantur, sunt simpliciter meritorii: ergo multo magis actus interni harum virtutum dicendi sunt simpliciter meritorii, si ex imperio supernaturali fiant.

Asser. 1. & cōmunis. Actus virtutis naturalis si modo aliquo supernaturalizentur, sunt meritorii

15 Dico secundo. Ut hujusmodi actus morales sint meritorii, non satis est, quod fiant ab homine grato, si non fiant ex aliquo motivo, & imperio supernaturali. Probatur, quia si aliter fiat tale opus, scilicet ex pura ratione, & honestate naturali, sine actuali influxu gratiæ fieri potest, ergo id non satis est, ut sit meritorius de condigno. Probatur consequentia, quia ostensum jam est, nullum actum meritorium fieri posse sine speciali auxilio gratiæ. Unde non video, qua probabilitate Soto, & alii auctores, qui concedunt, posse justum aliqua moralia opera ordinis naturalis facere sine auxilio gratię, concedant talia opera esse meritoria de cōdigno, hoc enim ex principio posito in c. 7. vehementer improbatur, & ex mox dicendis amplius impugnabitur. Alii vero auctores, qui negant talem actum bonum posse fieri ab homine justo sine auxilio gratiæ, putant se effugere vim rationis, negando illius antecedens, quia talis actus fieri non potest sine cogitatione congrua, quam verum gratiæ auxilium esse putant. Verumtamen in lib. 1. ostensum est, illam non esse gratiam, nisi nomine tenus, sicut bonum ingenium, & temperamentum corporis aptum ad virtutem dici potest gratia; non est autem illa gratia, quæ per inspirationem peculiarem Spiritus Sancti datur, de qua Concilia, & Sancti loquuntur. Unde addo, quod licet illa cogitatio congrua detur aliquando ex speciali providentia Dei ultra id, quod debetur generali ordini causarum naturalium, & tunc majorem habeat rationem gratiæ, nihilominus illam solam non satis esse, ut actus ab illa procedens sit meritorius de condigno alicujus meriti supernaturalis. Probatur primo, quia talis actus in homine impio, vel peccatore non est meritorius de congruo alicujus auxilii, vel doni supernaturalis, ut in eodem lib. 1. & tertio contra eosdem auctores ostendimus, ergo nec in homine justo sufficit ad meritum de condigno supernaturalis præmii; nam eadem proportio, ut ex dicendis infra de merito de congruo constabit. Secundo, quia ille actus licet procedat ex cogitatione congrua liberaliori modo data ex parte Dei non est moraliter melior, nec in majorem laudem hominis operantis cedit, quam esset factus ex simili cogitatione congrua orta ac debita ex solo generali cursu causarum naturalium, ut contingere potest, vel in alio homine justo, vel in eodem in alia occasione, sed quando cogitatio congrua habetur hoc posteriori modo, actus non est meritorius, ut ex jam probatis supponimus, ergo neque posteriori modo factus. Major satis nota est ex dictis libro primo: quia illa major liberalitas ex parte Dei non est circumstantia operis, ut ab homine procedit, sed est modus operandi Dei, qui non immutat modum operandi hominis, neque illi aliquid addit. Consequentia vero probatur, quia meritum fundari debet ex parte actus in bonitate operis, & in morali modo operandi hominis.

Asser. 2. Non supernaturalizantur ex solo subjecto.

Respōsio alior. ut Vasq. &c. ad probationē factam impugnatur.

Id ostenditur 1.

Ostend. 2.

16 Tertio moveor maxime tam ad hanc partem, quam ad totam assertionem confirmandam, quia de ratione operis meritorii est, ut sit ex fide, illa autem cogitatio congrua alioqui mere naturalis, sive pro-

Ostend. 3. ac tota ipsa asser. tio confirmatur 1.

proveniat, tanquam debita aliquo modo ex communi cursu causarum naturalium, sive ex aliqua Dei liberalitate, non est fides, ut per se patet, ergo actus ex vi illius tantum factus non est ex fide, ac subinde non est meritorius de condigno. Solum superest probanda major propositio, quæ videtur sufficienter probari ex illo ad Galat. 5. *In CHRISTO JESU, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Sicut enim ex eo quod Apostolus dixit 1. ad Corinthios 13. loquens de quocumque opere virtutis: *Si charitatem non habeam, nihil mihi prodest*: recte colligimus, nullum opus, quamtunvis aliunde bonum sine charitate factum esse meritorium de condigno, ita quia Paulus dicit, in Christo nihil valere, nisi quod fides operatur, recte colligimus, omne opus virtutis non factum ex fide, non esse meritorium de condigno apud Deum. Imo inde etiam colligimus, non satis esse habere fidem, etiam vivam, nisi fides ipsa operetur: nam Paulus de fide operante aperte loquitur.

17 Secundo hoc ipsum non minus confirmat alter locus Pauli ad Roman. 4. ubi de Abraham duo simul dicit, quæ apparent repugnantia, nisi recte distinguantur. Negat enim, fuisse justificatum ex operibus, & affirmat fuisse justificatum ex fide juxta illud, quod de illo scriptum est: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*, quod de quadam secunda justificatione Abrahæ dictum est Gen. 15. ut supra lib. 8. tractatum est, ergo intelligit Paulus etiam secundam sanctificationem non fieri ex operibus, utique a fide non procedentibus, de his enim in illa propositione negativa loquitur, ut cum Augustin. in eodem lib. 8. probavimus. E contrario vero affirmat, talem sanctificationem fieri ex fide, sub qua etiam opera, quæ a fide procedunt, comprehendit: nam & ipsa fides opus quoddam est, quod Christus postulabat, cum dicebat Joan. 6. *Operamini non cibum, qui perit*, ut ibi Augustinus ponderat, ergo nulla opera bona, etiam si in homine justo existant, sunt meritoria de condigno, alioqui mererentur augmentum justitiæ, & ita illa esset quædam justificatio ex operibus. Neque enim possunt vere dici talia opera esse ex fide solum quia in persona supponitur habitus fidei; tum quia ut in dicto loco lib. 8. ponderavi, particula, *ex*, nec temporis ordinem, nec solam concomitantiam dicit; tum etiam quia respectu talium operum fides illa otiosa est, & perinde se habet, ac si non esset.

Confirmatur 2.

18 Tertio confirmat hoc ipsum testimonium Jacobi cap. 2. nam veluti exponens Paulum ut Augustinus notavit, dicit: *Abraham ex operibus justificatum esse, quoniam fides cooperabatur operibus illius.* Ubi evidentius loquitur de justificatione quoad augmentum justitiæ, & de merito proprio, ut exposuit Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 10. Dicit autem Jacobus, illa opera Abrahæ habuisse tale meritum, quia fides viva illis cooperabatur. Et aperte sentit hoc fuisse necessarium ad talem justificationem ex operibus, nam illam causalem addidit Jacobus, ut tacite explicaret, quæ opera non justificent, etiam si in homine fideli, & justo inveniantur juxta sententiam Pauli. Atque hoc ipsum notavit Cardinalis Bellarminus li. 2. de Justif. cap. 19. §. *Respondeo*, dicens, Abraham justum jam fuisse eo tempore, cum dictum fuit, reputatam esse ejus fidem ad justitiam, & nihilominus dicere Paulum, illum non fuisse justificatum ex operibus, sed ex fide, quia opera ejus ex fide procedebant: *Excludit autem* (inquit) *Apostolus opera, quæ Abraham facere potuisset, non ex fide. Nam etiam hi, qui fidem habent, aliquando operantur non ex fide, ut cum peccant, aut cum faciunt opera pure moralia*, & addit, de talibus etiam operibus verificari, quod Paulus ait: *Si Abraham justificatus est ex operibus* (utique non procedentibus ex gratia fidei) *habet gloriam, sed non apud Deum.* Possemus tandem ad hanc doctrinam confirmandam afferre testimonia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum, præsertim Augustini, dicentium, fidem esse initium omnis justitiæ, & meriti apud Deum, quæ adduximus in lib. 1. cap. 16. & 19. & ideo illa nunc omitto. Videri tamen potest Augustinus epist. 105. & præfat. in Psalm. 31. Ex his ergo concludo, cogitationem congruam mere naturalem, sive appelletur gratia, sive non, sed naturæ debita, supposito talium causarum ordine, non posse esse sufficiens fundamentum meriti apud Deum ex parte intellectus, hoc enim testimonia adducta convincunt. Et ratio sufficiens est, quia sine fide impossibile est placere Deo, quod non solum de persona, sed etiam de singulis actibus ejus proportione servata Sancti intelligunt, & inde etiam inferimus, etiam ex parte voluntatis requiri ad opus meritorium majus auxilium gratiæ, quam soli cogitationi naturali correspondere possit, ut jam probavimus.

Confirmatur 3.

Unde possit cōfirmari. 4.

Concluditur cogitationē congruā non posse fundare meritum

19 Dico ergo tertio actum virtutis acquisitæ debere fieri propter aliquem supernaturalem finem, seu ex motivo aliquo supernaturali, ut possit esse meritorius de condigno, quod si homo justus ita operetur, id satis erit, ut per talem actum de condigno mereatur. Prior pars hujus assertionis sufficienter sequi videtur ex præcedenti, tum quia si actus virtutis acquisitæ, & consequenter bonus ex solo motivo naturali non sufficit ad meritum, profecto necessarium erit, ut bonitas superioris ordinis illi addatur, hæc autem addi non potest sine aliquo superiori motivo, tum etiam quia si ex parte intellectus est necessaria fides ad meritum, ut probatum est, etiam ex parte voluntatis necessaria erit aliqua supernaturalis intentio: nam istæ potentiæ cum proportione elevantur ad operandam, vel merendam justitiam, neque alia ratione requiritur fides ad operationem meritoriam voluntatis, nisi ut proponat ei objectum aliquo modo supernaturali, & modo consentaneo ad supernaturaliter operandum. Deinde probant hanc partem hujus assertionis testimonia, quæ dicto cap. 7. induximus ad probandam necessitatem auxilii gratiæ, & supernaturalis actus ad meritum, ponderando illas particulas a Christo additas, cum talibus operibus præmium promisit, scilicet, *in nomine meo*, *propter nomen meum*, *in nomine justi*, *Prophetæ*, aut *discipuli*. Nam hæc, & similia motivum aliquod supernaturale significant. Et hoc confirmat illud Matth. 5. *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* nam his verbis significavit Christus dilectionem naturalem ex sola humana amicitia, vel gratitudine, etiam si bona sit, non habere mercedem apud Deum, sed necessariam esse dilectionem aliquo modo supernaturalem. Unde est illud Gregorii homil. 27. in Evangel. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est, quod sponte impenditur naturæ, aliud, quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientiæ*, & addit, quod, ad rem nostram spectat: *Hi nimirum, & proximum diligunt, & tamen illa sublimia dilectionis præmia non assequuntur.* Quod certe eadem, vel minori ratione de cæteris actibus ex solo motivo naturali factis dici potest. Et sumitur etiam ex Leone Papa sermon. 7. Quadrag. cap. secundi: ubi de operibus misericordiæ, ait: *Non sunt fraudanda sua laude, si propter naturæ communicationem fiant: sed quia non ex fidei fonte procedit, ad præmia æterna non pervenit, ideo alia est conditio operum cœlestium, alia terrestrium.* Ubi sola bona opera ex fide procedentia vocat cœlestia, id est digna cœlesti merito, de aliis vero, quæ terrestria vocat, solum dicit habere suam laudem, utique apud homines, non apud Deum, quoad spiritualia, scilicet præmia. Idem sentit August., vel auctor lib. de Ecclesiast. dogmat. c. 64. dicens: *Melior est continentia* (scilicet quam nuptiæ) *sed non sibi sufficit ad beatitudinem, si pro solo amore pudicitiæ retinetur, sed si, & cum affectu causæ vacandi Domino eligatur.* Est autem ratio generalis supra tacta, quia in actu mere naturali non est proportio ad supernaturalem finem, & ideo necesse est, ut ad illum ordinem elevetur, quod sine aliquo fine, aut motivo supernaturali fieri non potest. Unde D. Thom. in 2. dist. 27. quæst. 1. ar. 3., recte dixit, meritum, & præmium hanc proportionem servare debere, ut saltem sint ejusdem ordinis, ita ut si præ-

Assert. 3. actus prædicti requirunt ad meritum fieri ex motivo supernaturali, & id satis est si operans sit in gratia. Unde probetur assertionis pars prior.

præmium excedit facultatem naturæ, ita etiam, & meritum. Et in prima parte quæstione 62. articulo quarto, ad primum & 2. dixit Angelum non meruisse, nisi per bonum opus superans naturales vires ejus.

Posterior pars assertionis

20 Hinc autem facile probatur altera pars assertionis. Primo eisdem Scripturæ testimoniis, quia dum promittunt mercedem sic operantibus, non requirunt ad meritum verum, & proprium altiorem modum operandi. Unde si justus sic operetur per virtutes morales sine alio imperio superioris virtutis præterquam illius, ad quam pertinet finis, seu motivum supernaturale, propter quod operatur, implet conditionem sub qua promissa est merces: ergo meretur illam, & suo tempore illam consequetur, cum Christi promissio non possit deficere. Secundo probari potest assertio testimoniis, & rationibus, quibus capite præcedenti probavimus, actus morales per se infusos non indigere alia relatione extrinseca ad meritum, nam eædem applicari possunt ad actus virtutum moralium acquisitarum factos ex aliquo supernaturali fine, quia eo ipso virtualiter ordinantur ad finem ultimum supernaturalem, non quidem relatione virtuali provenientę ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa illomet actu respiciente motivum supernaturale, ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum similis illi, quæ in actu infuso invenitur. Tertio probatur assertio quia in tali actu inveniuntur omnes conditiones necessariæ ad meritum supposito statu gratiæ in persona operante. Et ad hoc possunt iterum ponderari verba Concilii Tridentini in capite 16. ubi positis fere his conditionibus ex parte actus, quod sit bonus, & ex influxu Christi in membrum sibi conjunctum sicut vitis in palmitem, addit: *Nihil amplius illis deesse credendum est*, &c. ergo ille modus operandi ad proprium meritum talium operum sufficit.

Prob. impugnando omnem aliam relationem

21 Quarto specialiter hoc probatur excludendo necessitatem alterius relationis, quæ per proprium actum charitatis, & dilectionis Dei fiat. Quia dupliciter cogitari potest, quod actus charitatis præcedens tempore, vel natura sit necessarius ad hoc meritum. Primo, quia est simpliciter necessarius, ut homo possit operari ex motivo supernaturali, vel quia licet non sit necessarius, ut alius actus fiat ex alio inferiori motivo supernaturali, ultra hoc necessarium est ad meritum, ut fiat ex motivo ipsius finis ultimi super omnia dilecti, neutrum autem horum dici potest, ergo. Prima pars Minoris probatur primo, quia licet justus non habuerit actum charitatis, potest per fidem cogitare de aliis motivis supernaturalibus, verbi gratia, de redemptione suorum peccatorum, de excellentia præmii, spe illius, & similibus, quæ per se sufficiunt movere voluntatem, etiam si ab altiori motivo bonitatis Dei nunc non excitetur, neque per actum præsentem, neque per virtutem ab eo relictam, ergo potest voluntas ex illis motivis supernaturalibus impetrare sibi actus naturales, quia cogitari possunt media ad illos fines utilia, ergo non est necessaria alia superior relatio, ut illi actus tali modo supernaturali, quamvis minus perfecto fiant. Et confirmatur: nam isto modo potest interdum operari fidelis in peccato existens, dando eleemosynam propter aliquem extrinsecum finem supernaturalem, licet nondum Deum super omnia diligat. Et intra ordinem naturæ potest homo honeste operari, & propter intrinsecam honestatem objecti, & ordinando illam ad alium finem honestum, ejusdem ordinis, quamvis Deum etiam ut auctorem naturæ nunquam super omnia dilexerit, neque in ipsum retulerit, vel omnes actus suos in generali, vel illos in particulari, ergo etiam in ordine gratiæ non repugnat ille modus operandi sine alia superiori relatione, quæ in priori actu ipsius operantis fundetur.

Effugium.

22 Sed dicunt aliqui, quod licet sit verum præcedentem actum charitatis non postulari propter ipsum actum inferiorem, ut ex proprio imperio formali, vel naturali charitatis fiat, nihilominus esse necessarium, quod ille charitatis, universalem relationem cæterorum operum continens, præcedat, ut homo possit esse justus, & consequenter ut alius actus possit esse hominis justi. At hoc non recte dicitur. Primo, quia illo modo confunditur conditio necessaria ex parte personæ merentis cum conditione requisita ex parte actus, quo ad supernaturalitatem ejus, vel relationem in finem supernaturalem. Nam illa necessitas dilectionis Dei si qua est, solum est, ut disponat hominem ad justificationem. Unde si hoc semel faciat, ad meritum alterius actus, in quem nullo modo moraliter influit, nihil conferre potest, ut supra satis ostensum est. Deinde in rigore falsum est, quod sumitur: nam infans baptizatus perveniens ad usum rationis non indiget tali actu charitatis, ut justificetur, nam ad illum statum justus pervenit, & potest incipere operari per fidem, & alias virtutes prius quam per charitatem operetur. Similiter adultus justificatus per Sacramentum cum sola attritione potest ex pietate fidei dare eleemosynam alteri fideli, vel Religioso, prius quam actum elicitum dilectionis Dei, vel relationem universalem suorum operum in ipsum faciat, imo etiam extra Sacramentum potest interdum homo justificari per contritionem sine illa formali relatione, & ante illam postea dicto modo operari, ergo ille actus dilectionis, vel illa relatio non est simpliciter necessaria, ut possit homo justus hæc opera facere ex alio fine supernaturali minus perfecto.

Refutatur

Impugnatur deinde prædicta actualis relatio tanquam necessaria ut ex illa evadat opus merito dignum.

23 Superest probanda altera pars, scilicet non esse necessariam præcise propter meritum. Et in primis satis constat non esse necessariam propter solam relationem objectivam, cum illa nihil morale addat actui, qui postea fit sine aliquo influxu illius, ut satis probatum est. Deinde certum judico non esse necessariam formalem relationem, ut ex sententia fere ab omnibus Theologis recepta ostendimus, atque etiam probavimus, nulla auctoritate, vel probabili ratione id suaderi. Imo incredibile videbitur, si quis consideret illum modum operandi non esse communem justorum, sed magnam perfectionem postulare, ideoque dici posse singulare perfectorum. Cum autem Christus non solum perfectis, & perfecte operantibus, sed etiam omnibus mandata servantibus vitam æternam promiserit, non est verisimile, postulasse ad meritum gloriæ singularem modum operandi perfectorum. Denique quod nec virtualis etiam relatio necessaria sit, non parum persuadet ratio proxime facta, quia etiam ille modus exercendi alias virtutes est valde perfectus, & satis rarus, saltem in frequenti operatione virtutis, unde neque est præceptus, neque ulla sufficienti ratione, aut authoritate probatur necessarius ad meritum, ut ex solutionibus argumentorum patebit. Imo si attente ponderentur loca Scripturæ supra allegata, in quibus vita æterna promittitur bene moraliter operantibus ex motivo aliquo supernaturali valde probabiliter ex illis colligitur, illum modum operandi, & quodcumque ex illis motivis sufficere ad meritum sive motivum pertineat ad obedientiam fidei, sive ad fiduciam spei, sive ad cultum Christianæ religionis, sive ad placandum Deum, sive ad specialem affectum Christi, imo & Virginis, vel alicujus Sancti, vel alio simili, etiam si ex altiori motivo, vel actu charitatis neque actu, neque virtute procedat. Cum ergo Scriptura non amplius requirat, & hoc sufficiat, ut opus sit proportionatum ad meritum, non est cur Dei liberalitatem, & promissiones restringamus, cum magis sit consentaneum divinæ providentiæ, ut modo accommodato humanæ fragilitati, & conditioni hæc omnia ordinaverit.

Ad Scholasticos antiquos in n. 6.

24 Solum superest, ut ad motiva in contrarium adducta respondeamus. Et in primis de antiquis Scholasticis dicimus, solum intendere, necessarium esse ad meritum, ut opus aliquo modo pertineat ad supernaturalem charitatem, & in illa fundetur, & radicetur, hoc autem habet eo ipso quod fit ex motivo quocumque supernaturali, dummodo fiat ab amico Dei, quia est proportionatum amicitiæ divinæ, & de se tendens in finem charitatis, quæ in operante sup-

supponitur. Neque plus probant testimonia Scripturę ut ex aliis testimoniis ejusdem Scripturæ probatum est: nam optimus modus exponendi Scripturam, est, ut quædam loca per alia explicentur. Unde quoties ille, qui habet fidem charitate formatam operatur ex supernaturali motivo consentaneo ipsi charitati, dici potest fidem per charitatem operari, quia operatur secundum præcepta, & regulas charitatis, & quia omnes virtutes, quæ proxime operantur in tali merito, ab ipsa charitate originem ducunt, & in ipsa radicantur. Simili modo satis fit testimoniis Patrum, in quibus est præterea advertendum, cum dicunt, ad diligendum Deum esse necessarium auxilium gratiæ, non solum loqui de affectu interno dilectionis, sed includere etiam dilectionem exercitam (ut sic dicam) ipso opere, & observatione mandatorum, propter hanc enim dixit Joannes primæ cano. capite tertio: *Diligamus opere, & veritate*. Unde qui facit aliquid etiam humanum, quale est, verbi gratia, obedire Principi, vel Domino temporali, quia sic est voluntas Dei, ut dixit Petrus, primæ cano. capit. secundo merito dici potest diligere Deum ipso opere, & ad illum modum diligendi est etiam gratia maxime necessaria. Et in hoc sensu maxime loqui solet Augustinus. Adeo ut aliqui putaverint, nomine charitatis ipsum intelligere non solum affectum Dei, aut proximi, sed etiam quemlibet amorem justitiæ præsertim supernaturalis, ut in superioribus vidimus, quod generaliter loquendo, non probavimus, in uno autem, vel alio loco potest tolerari, præsertim ubi generalius loquitur de amore justitiæ, ut indicat libro de Spirit. & liter. capitulo 32. & libro 21. de Civitat. Dei capite 26. ubi de victoria vitiorum dicit: *Non fieri veraciter, atque synceriter nisi vere delectatione justitiæ, quæ est in fide Christi*, & tamen subjungit: *Tunc victa vitia deputanda sunt, cum DEI amore vincuntur*, quod potest intelligi de amore Dei, quod in ipso opere, & affectu implendi voluntatem Dei, vel colendi ipsum, vel alio simili includitur, quamvis etiam possit intelligi de proprio amore Dei super omnia, sine quo integra vitiorum victoria esse non potest.

Ad testimonia Script. in nu. 7.

Ad Patrũ in n. 8. adductos

25 Ad primam rationem respondetur solum probare, opus morale non esse proportionatum merito, nisi sub aliqua relatione supernaturali ex parte operantis fiat, non probat autem, quod præter hanc relationem sit necessaria propria relatio charitatis procedens aliquo modo ab actu elicito ejus, quia prior sufficit, ut actus sic factus sit proportionatus ultimo fini supernaturali, & tanquam medium per se, & ab intrinseco tendens in illum. Ad secundam concedimus meritum hoc fundari in amicitia hominis cum Deo, quam facit charitas simul cum gratia, propter quod optime dicitur, omne meritum radicari in charitate. Dico tamen, moralia opera facta ex supernaturali motivo ex se, & ex vi illius modi, quo fiunt, esse opera istius amicitiæ in actu exercito, ut sic dicam, etiam si a proprio, & elicito actu amoris non imperentur. Sicut inter homines, qui beneficia confert filio amici solum, quia filius ejus est, verum opus amicitiæ exercet, etiam si tunc non eliciat internum actum amoris circa amicum, neque talis actus præcesserit, aut ad beneficium conferendum moverit. Ad tertiam similiter respondeo sicut opera sic facta sunt apta ad meritum, ita esse apta ad augendam gratiam, quia non augent illam physice, sed meritorie, & ad hoc satis est, ut ab illa procedant media aliqua virtute per se infusa, saltem ut referente, & ordinante tales actus ad aliquem finem supernaturalem.

Solutio primæ rationis in nu. 9.

Ad secundam

Ad tertiã

26 Sed obiici potest, quia hinc videtur sequi solum tribui hoc meritum actibus virtutum infusarum, & non moralibus actibus virtutum acquisitarum. Probatur sequela, quia actus moralis si fiat ex motivo supernaturali eo ipso est actus virtutis infusæ, nam in hoc solum distinguitur ab acquisita, ergo si hoc requiritur ad meritum solus actus infusus, & non acquisitus erit meritorius. Respondetur ex dictis supra de virtutibus infusis, & ex probabiliori doctrina de specificatione bonorum actuum humanorum, duobus modis posse voluntatem operari circa materias moralium virtutum ex motivo supernaturali: Primo, ut illud motivum sit proximum, & constituens proprium formale objectum talis actus, qui etiam dici solet finis intrinsecus ejus. Secundo, ut illud motivum sit tantum remotum, & non excludens proximum, sed illud ad se referat, tanquam ad finem extrinsecum. Dico ergo ad virtutes infusas morales pertinere elicere actus suos circa materias morales priori modo, & de his actibus loquuti sumus in capite præcedenti. Nunc vero addimus, posse virtutem infusam, intendendo suum proprium finem, seu motivum, movere virtutem acquisitam ad operandum proxime, & immediate propter suam honestatem naturalem, ordinando simul illum actum ad suum finem, sibi quidem proprium, extrinsecum autem actui virtutis acquisitæ, sicut pęnitentia infusa, verbi gratia, potest imperare actum eleemosynæ etiam factum ex misericordia acquisita. Et hoc modo servata distinctione inter actus morales acquisitos, & infusos, dicimus, ad meritum actuum acquisitorum necessarium esse, ut ex motivo supernaturali non intrinseco, sed ut ex fine extrinseco fiant. Et in hoc, generatim loquendo, cum secunda sententia convenimus, differimus tamen, nam quod ipsa restringit ad relationem charitatis, nos ampliamus ad omnem relationem supernaturalem, ac subinde ad relationem cujuscumque virtutis infusæ: nulla est enim relatio supernaturalis, quæ ad aliquam virtutem infusam non pertineat, quæ fortasse non est contradictio, sed illius sententiæ commoda explicatio, quatenus omnis supernaturalis effectus bonus virtute includit affectum, & relationem charitatis.

Objectio

Diluitur.

27 Atque hinc inferimus, non dari in homine justo actum ex vera gratia factum indifferentem ad meritum, vel carentiam ejus, sed omnem actum pietatis in homine justo esse etiam meritorium de condigno. Hoc aperte sequitur ex doctrina data, nam si darentur aliqui actus sic indifferentes, maxime illi qui fiunt a justo, vel antequam eliciat actum amoris Dei super omnia, vel quando tanto antea præcessit, ut nec formaliter, nec virtute in aliud opus influat, sed ostensum est, hoc non impedire meritum talium actuum, sed in eis manere sufficientem proportionem ad meritum, ergo nunquam dari possunt hujusmodi actus indifferentes, seu carentes merito in homine justo. Sicut etiam homo justificatus per sacramentum pœnitentiæ cum sola attritione si statim faciat opera pęnalia, vel misericordiæ ex affectu pęnitentiæ, vere satisfacit de condigno pro reatu pęnæ temporalis, & illa censetur satisfactio amicabilis (ut sic dicam) licet ex actu amoris non processerit, neque ille antecesserit. Sic ergo omnes similes actus erunt in tali homine meritorii de condigno. Et in peccatore, qui subito rapitur ad confessionem martyrii contingere potest, ut justificetur per detestationem suorum peccatorum, priusquam actum dilectionis Dei super omnia eliciat, & tunc non videtur posse negari, quin statim mereri incipiat fortiter sustinendo tormenta ex affectu fidei, imo si ita moriatur sine formali actu amoris, quia memoriæ non occurit, erit vere martyr, non ex solo privilegio, sed ex proprio merito obtinendo præmium martyrio debitum, tam ut est confessio fidei, quam ut est insignis actus fortitudinis sive infusæ, sive acquisitæ imperatæ ab effectu religionis, aut fidei, nihil enim inter hæc Ecclesia distinguit. Similisque inductio in aliis operibus fieri potest.

Corollarium omnem actũ pietatis in homine justo esse meritoriũ de condigno

28 Ultimo ex dictis expediri potest dubium incidens de comparatione inter fidem, & charitatem, quæ illarum magis necessaria sit, magisve cooperetur ad meritum de condigno. Nam Altisiodorens. lib. 3. Summæ tract. 16. c. unic. q. 1. dixit meritum prius, & principalius a fide, quam a charitate pendere, illius vero sententiam graviter reprehendit Bellarminus lib. 5. de Justificat. cap. 15. in principio, quia non parum favere videtur erroribus hæreticorum hujus temporis, & quia sunt apertissima Scripturæ testimonia,

Fides ne an charitas magis, requiratur ad meritum.

monia, quæ potius charitati meritum tribuunt. Valentia tamen dicta diſp. 8. q. 6. punct. 3. ſolum dixit, Altiſiodorenſem ſine fundamento cenſuiſſe, fidem eſſe principale principium meriti. Sed in verbis Altiſiodorenſis ſolum illud verbum, *principalius*, ſive *potius*, offendere poteſt, ſi abſolute, & ſimpliciter accipiatur, ſi vero tantum ſecundum quid, pie poteſt exponi. Si ergo in neceſſitate comparetur, quædam æqualitas inter eas invenitur, quia ſicut non poteſt eſſe meritum condigni ſine charitate, ita nec ſine fide, & e converſo. Si vero comparentur in actuali influxu per ſuos actus, in opus meritorium, ſic in rigore magis neceſſarius eſt influxus fidei, quia, ut oſtendimus, ſine actuali influxu fidei nullum eſt meritum, & valde probabile eſt, non ſufficere virtualem influxum per actum præteritum, ſed requiri quaſi formalem, per actum intellectus ad fidem pertinentem, qui duret, quamdiu durat actuale meritum, quod inferius tractando de continuatione meriti accurratius expendemus, influxus autem charitatis per proprium actum a ſe elicitum, non eſt ita neceſſarius ad omne meritum, ut vidimus, vel ſaltem non eſt neceſſarius per actum coexiſtentem merito. Et in ipſomet actu fidei, & voluntate credendi hominis juſti inveniri poteſt meritum de condigno ſine interventu actus charitatis, ſaltem tunc exiſtentis, e contrario vero in ipſo actu charitatis non poteſt eſſe meritum ſine actuali influxu fidei. Et ratio eſt, quia in ſuo eſſe magis pendet charitas a fide, quam fides a charitate. Nihilominus tamen ſi comparatio fiat formaliter in dignitate, & valore meriti, ſic abſolute loquendo, principalius pendet meritum a charitate, quam a fide quia a fide ſolum pendet, ut ab excitante, & moraliter adjuvante ad ipſum actum, a charitate vero pendet, ut a forma dante vitam ipſi fidei, & omnibus virtutibus, quæ veluti miniſtrant charitati, & ideo ipſa eſt, quæ omnibus actibus dat præcipuum valorem meriti, ut infra etiam de gratia dicemus, nam in hoc fere æquiparantur.

Judicium authoris

CAPUT XI.

Utrum in actibus internis voluntatis imperante, & imperato, ſit plus meriti, quam in imperante ſolo, & conſequenter an actus imperatus habeat ſuum proprium meritum diſtinctum a merito actus imperantis?

1 HÆc quæſtio ſimilis eſt illi, quam ſupra de actibus externis tractavimus: nam, ut ibi advertimus, actus interior intellectus quodammodo eam proportionem ſervat ad imperantem, quam ſervat externus ad internum, a quo præcedit. Eſt tamen notanda differentia inter quemcunque actum elicitum a voluntate, & actus elicitos aliarum potentiarum, quæ motioni voluntatis ſubduntur: nam iſti actus exteriores nunquam fieri poſſunt voluntarie, & libere, niſi per motionem, & denominationem ab actu realiter diſtincto, & interius a voluntate elicito. At vero actus elicitus a voluntate, ut voluntarie, ac libere fiat, per ſe non pendet ex alio actu ejuſdem voluntatis realiter diſtincto, quia actus elicitus a voluntate, per ſe ipſum eſt intrinſece voluntarius, & virtualem reflexionem includit, ratione cujus, qui vult objectum aliquod eo ipſo vult velle, & qui amat ipſo amore vult amare. Nam ſi ſemper eſſet alius actus neceſſarius ad hoc voluntarium, vel procederemus in infinitum, vel ſiſteremus in aliquo primo actu non voluntario, a quo cæteri ſubſequentes haberent eſſe voluntarium, quod manifeſte repugnat, ut latius traditur 1. 2. qu. 6. Et ſimili ratione, quia actus internus elicitur a potentia libera, per immediatam habitudinem ad illam eſſe poteſt liber ſine denominatione ab actu diſtincto. Quando ergo voluntas operatur, & quodammodo ſibi impetrat, voluntarie, ac libere ſe applicando ad actum, non habet locum quæſtio propoſita, quia ibi unus tantum ſimplex actus intercedit, & ideo ſive conſideretur ut directe tendens in objectum, ſive ut virtualiter reflectens in ſe ipſum unicam bonitatem, libertatem, ac moralitatem habet, & ideo unicum tantum meritum illi reſpondet.

Per ſe loquendo actus voluntatis imperans, & impera. tus poſſunt in unum coincidere non ſic vero quando aliis potentiis imperat.

Vide authorē in tract. de volunta. rio diſp. 1 qu. 1.

2 Præter hunc autem modum operandi habet voluntas alium, quo unum actum a ſe elicitum vult per alium actum reflexum, & realiter diſtinctum. Quamvis enim voluntas abſolute non indigeat ad amandum, habere alium actum, quo velit amare, ut dictum eſt, tamen pro ſua libertate, & amplitudine poteſt id facere, ſi velit, quia unus actus bonus eſt objectum amabile, & ideo poteſt voluntas proprio, & ſpeciali actu alium velle, ſicut poteſt velle actum intellectus, vel alterius potentiæ. Quando ergo voluntas ſic operatur, prior actus reflexus dicitur imperans, & actus volitus dicitur imperatus: nam hoc imperium voluntatis ſolum eſt motio efficax, qua potentiam applicat ad opus, & ſic dicitur imperare fidem intellectui, quia volendo credere, efficaciter applicat intellectum ad actum fidei, hanc autem efficaciam habet voluntas primo, & per ſe circa ſe ipſam, & ideo quando per unum actum volendi amare ſe applicat ad alium actum amandi, tunc prior volitio eſt imperans, & amor eſt imperatus ab illa. Deinde præter hunc modum conſiderari poteſt alius modus imperii, ſeu motionis voluntatis intra ſe ipſam, per actus diſtinctos, qui non comparentur, tanquam actus reflexus, & directus, neque unus ſit objectum alterius, ſed uterque ſit actus directus, unus tamen ſit intentio finis, & alter electio medii: nam inter hos actus eſt etiam naturalis quædam connexio, ratione cujus intentio movet voluntatem ad electionem, quia licet intentio non ſit formalis volitio electionis, nihilominus, ſi eſt vera, & abſoluta intentio virtute includit volitionem mediorum, & ideo efficaciter ad electionem applicat voluntatem. Et hæc connexio poteſt inter actus internos aliquando reperiri, ut ſi peccator efficaciter intendat expellere a ſe peccatum, & ſtatim menti occurrat medium accommodatum illi intentioni eſſe deteſtari peccatum, ſtatim ex vi illius intentionis ſequetur deteſtatio, quæ etiam eſt actus elicitus a voluntate, & poteſt immediate ſequi ſine alia volitione deteſtandi, quæ ſit reflexa, reſpectu deteſtationis, prorumpendo ſtatim in actum deteſtandi ex alio principio poſito, quod voluntas ad eliciendum unum actum, non indiget alio actu, quo expreſſe alterum velit, quamvis non repugnet, quin poſſit voluntas illum habere, ſi velit, quia ex libertate ejus pendet, & tunc conjungetur prior modus imperii cum ſecundo, quod nullum etiam inconveniens eſt. Quocumque tamen modo id fiat, ſemper illa deteſtatio prout voluntarie ſequitur ex vi prioris intentionis habet rationem electionis, ſicut voluntas deteſtando, vult deteſtari, ita virtute eligit illud medium. Unde etiam in hoc modo operandi, intentio habet rationem actus imperantis, & electio imperati, quatenus per intentionem voluntas efficaciter ſe movet, & applicat ad deteſtationem, ſeu electionem.

Sæpe tamen intra ipſam voluntatem actus prædicti re ipſa diſtinguuntur

3 In hoc igitur operandi modo habet locum quæſtio propoſita, ſupponimus enim tam actum imperatum, quam imperantem eſſe honeſtum, & fieri ex motivo aliquo ſupernaturali cum auxilio gratiæ. Unde etiam ſupponimus, actum imperantem, qui eſt veluti principium, & radix ſequentium actuum eſſe meritorium, quia in illo primo concurrunt dictæ conditiones, & quia ſi ille non eſſet meritorius, nec ſequentes eſſe poſſent. Sicut ſi actus internus non eſſet meritorius, externus etiam eſſe non poſſet. Unde ſit ulterius, ut actus imperatus, quatenus ab imperante informatus, meritorius etiam ſit, ſicut de actu externo diximus. His ergo ſuppoſitis, quod inquirimus eſt, an in illo modo operandi totum meritum ſit in actu interno imperante, & in imperatis etiam internis ſolum per denominationem ad illum, an vero ſinguli actus eliciti, etiam imperati ſuum proprium & intrinſecum meritum habeant, ideoque majus meritum ſit in actu imperante ſimul cum imperato, quam in ſolo imperante?

Notationes

4 Ratio dubitandi ex duplici capite oriri poteſt, ex libertate ſcilicet, & bonitate. Primo ex libertate, quia in actu imperante, & imperato, etiam internis tan-

De quo ſit quæſtio

Arguitur iam pro parte negativa ex capite libertatis, quoad utrumque modum imperii.

tantum est una libertas, ergo tantum unum meritum. Consequentia ex dictis supra de actibus externis satis manifesta est. Antecedens autem probatur, quia quando voluntas sibi imperat actum internum, non minus necessario facit actum imperatum, supposito imperante efficaci, quam faciat actum externum alterius potentiæ, supposito actu interno efficaci: ergo sicut in actu externo non est libertas, ita neque in actu interno imperato. Antecedens probatur facile in priori modo imperii per actum reflexum, quia quod voluntas absolute vult facere, & potest, necessario facit, supposita voluntate efficaci, actus autem imperatus, etiam internus est in potestate voluntatis multo magis, quam externus, ergo si absolute vult illum actum, necessario facit illum ex suppositione talis voluntatis, ergo licet uterque actus sit simpliciter liber, tamen utriusque libertas una est, quæ in primo actu est formaliter, in secundo vero per denominationem ab illo, ergo quoad hoc externo actui æquiparatur. In secundo etiam modo operandi invenitur similis necessitas, quando medium ad finem unicum, & necessarium est, & ut tale consideratur, juxta doctrinam D. Thomæ communiter receptam 1.2.q.13. ar.6. ergo saltem tunc non erit novum meritum in electione, seu potius volitione talis medii.

Arguitur item ex capite bonitatis quoad 1. modum imperii.

5 Altera pars de bonitate probatur in primis de priore modo imperii, quia in actu amoris elicito sine formali voluntate reflexa volendi amare, una tantum est bonitas, sive ille actus consideretur ut est amor objecti, sive ut est amor, seu voluntas sui ipsius, quia utrumque est per modum unius tendentiæ ad idem objectum bonum, ergo etiam si quis amet volendo amare per voluntatem reflexam, unica erit bonitas utriusque actus, quatenus ex utroque quasi integratur unica tendentia voluntaria in tale objectum, in qua illa realis multiplicatio actuum materialiter tantum se habere videtur, respectu bonitatis moralis voluntatis. Et confirmatur primo, quia in moralibus implicitum, & explicitum æquivalens, si cum æquali cognitione, & libertate fiant, ergo tam bonus est amor Dei v.g. se ipso tantum voluntarius, quod voluntarium est quasi implicitum, sicut est æqualis amor explicite volitus per reflexum actum. Et confirmatur secundo: nam si in voluntate amandi, & amore, quando sunt actus distincti, essent distinctæ bonitates, deberet esse major in actu imperante, quam in imperato, quia ille est istius causa; ergo in voluntate amandi Deum esset maior bonitas, ac subinde maius meritum, quam in ipso amore Dei, quod videtur incredibile, cum amor Dei sit actus perfectissimus, & radix totius meriti; ergo signum est, in utroque actu unam tantum esse bonitatem, scilicet amoris Dei, a qua, & amor ipse, & voluntas ipsius boni denominantur. Idemque est in similibus.

Deinde quoad secundum modum imperii.

6 De alio vero modo imperandi facile idem probatur, quia electio medii non habet bonitatem, nisi ex fine, ergo in illa ut imperata ab intentione finis non est alia bonitas ab illa, quæ in ipsa intentione finis invenitur. Unde etiam in malis actibus non est alia malitia, vel aliud demeritum in voluntate accipiendi ensem, vel egrediendi domo ad occidendum alium, quam sit in intentione efficaci occidendi illum. Unde ex hac parte non solum quando electio est necessaria unici medii, sed etiam quando est libera inter plura media, non videtur habere distinctum meritum, vel demeritum ab intentione, quia non habet aliam bonitatem, vel malitiam ab illa. Quod si hoc verum est, in electione medii exterioris, idem erit in actu interiori, quod simul est, & electio, & medium electum modo supra explicato, est enim eadem ratio. Et confirmatur tandem utraque pars, nam voluntas efficax æquivalet operi per illam volito, ergo etiam voluntas efficax interioris operis, seu actus æquivalet tali operi, & eadem ratione intentio efficax, quæ virtute saltem, vel in generali includit voluntatem medii, æquivalet illi, ac prinde quicquid ex tali intentione, vel voluntate necessario sequitur, non auget meritum, vel moralem bonitatem voluntatis. Cujus signum esse potest, quia si voluntas volens, aut intendens efficaciter, extrinsecus impediretur, ne actum imperatum eliceret, non minueretur meritum ejus, ut si Deus nollet concurrere ad eliciendum actum amoris Dei cum illo, qui ignorans impedimentum efficaciter id vult, nihil minueretur ejus meritum, juxta illud principium, quod voluntas pro facto reputatur, ergo signum est, actum imperatum nihil meriti addere.

7 Nihilominus dicendum censeo in actibus internis, etiam si imperati sint, esse proprium meritum distinctum a merito actus imperantis, & illi additum, dummodo actus imperatus aliquo modo supernaturalis sit, & ex gratia factus. Hæc assertio non traditur expresse a Theologis, quia punctum hoc distincte non disputant, quod ego viderim, videtur tamen ab omnibus supponi, quia de solis actibus externis proprie sumptis, id est, aliarum potentiarum a voluntate, negant habere proprium meritum, quod addant merito voluntatis, & rationes, quas afferunt, non habent locum in internis actibus voluntatis. Unde supponunt veluti sine controversia internum actum voluntatis semper addere proprium meritum, etiam si per alium imperatus sit. Illi vero Theologi, qui etiam ab externis actibus aliquod proprium meritum non excludunt, multo magis, & perfectius internis actibus imperatis illud tribuent. Probanda est autem assertio, ostendendo, inesse his actibus illas duas conditiones libertatis, & bonitatis ad proprium meritum necessarias, nam si has habeant, de cæteris nulla est dubitatio, & ita de illis tantum difficultates obiiciebantur. Assumptum probabimus prius de actu imperato priori modo per voluntatem reflexam, postea de imperato per modum electionis ex intentione finis.

Assertio. 1. Actus elicitus a voluntate utro vis modo imperetur habet distinctum meritum ab imparante.

Probatur assertio posita quoad actum imperatum priori modo, atque in primis ex capite libertatis.

8 Dicimus ergo in actu interiori imperato ab alio actu volitionis reflexæ esse propriam libertatem ad proprium, & distinctum meritum talis actus sufficientem. Probatur primo ex differentia manifesta inter actum internum, & externum, quia actus externus non nascitur immediate ex potentia libera, & ideo non potest ab illa habere propriam libertatem, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis. At vero actus internus, etiamsi imperatus sit, semper elicitur immediate a potentia libera, & ideo semper potest habere propriam libertatem per immediatam habitudinem ad illam. Deinde manifeste cernitur hæc differentia ex alia conditione voluntarii: nam actus externus nunquam est voluntarius se ipso, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis imperantis, actus vero internus v.g. amoris Dei, licet sit volitus per actum reflexum, nihilominus cum sit, se ipso, & intrinsece est voluntarius, quia a voluntate immediate elicitur cum cognitione: idem ergo est de libertate. Denique ratio a priori esse videtur, quia actus externus, saltem humanus per se, ac necessario pendet ex actu elicito voluntatis, at vero actus internus per se non pendet necessario, ac per se ex actu reflexo imperante, sed a sola potentia immediate elici potest voluntarie, ac libere, & ideo quamvis accidentaliter ei conjungatur actus reflexus, suam libertatem non amittit.

Triplex discrimen quo ad libertatem inter actum imperatum internum, & externum voluntatis.

9 Sed instare possumus argumento prius facto, quia ille actus est necessarius, saltem ex suppositione actus reflexi, & ideo non potest habere aliam libertatem præter eam, quæ est in actu reflexo. Unde non est satis, quod ille actus immediate eliciatur a voluntate, quia non elicitur ab illa nuda, sed ab illa, ut jam affecta priori voluntate reflexa, ac subinde non elicitur ab illa, ut indifferente, sed ut jam determinata ad unum, ergo jam non elicitur libere nova libertate. Igitur non recte infertur esse actum per se liberum quia elicitur immediate a voluntate, quia non omnis actus voluntatis in se, ac per se liber est, sed tantum ille, qui est a voluntate nondum determinata. Et propterea etiam non recte sumitur argumentum ex

Instatur argumento iam posito in n.4.

ex alia conditione voluntarii, quia ab actu voluntatis elicito non potest separari, quin sit intrinsece voluntarius, potest autem separari, ne sit per se liber, ut patet in amore Dei beatifico, & aliis motibus voluntatis non liberis: & ratio est, quia actus est voluntarius solum ut est a voluntate, ut voluntas est, seu ut præcise habet potestatem appetendi, sive habeat illam determinatam ad unum, sive non, quæ habitudo, & emanatio non potest separari ab actu elicito voluntatis. At vero actus est liber per habitudinem ad voluntatem, ut indifferens est, seu ut cum potestate agendi habet expeditam potestatem non agendi, quæ habitudo potest separari ab actu voluntatis, ut etiam patet in amore beatifico, & in nostro etiam casu videtur separari, licet ex alio capite, ut videtur probare argumentum factum. Denique propter eamdem causam parum referre videtur, quod actus elicitus a voluntate generaliter consideratus per se non pendeat a volitione reflexa imperante, quia libertas actus non est consideranda in genere, sed in individuo, & consideratis omnibus hic, & nunc præsuppositis ad actum, & in illum influentibus, ut in prolegom. 1. diximus. Sic autem considerando actum internum, quamvis per se non postulet actum reflexum, tamen cum de facto ex illius imperio fit, jam ita pendet ex illo, ut non possit non sequi illo posito, ergo hic, & nunc non potest habere novam libertatem.

Dissolvitur argumentum in casu, quo actus imperatus est posterior duratione quam imperans.

10 Nihilominus verissima est assertio posita, ut autem difficultati satisfaciamus, adverto, duobus modis posse intelligi voluntatem reflexam de actu interno, v.g. voluntatem eliciendi actum amoris Dei. Primo ut respiciat tempus futurum, & sit desiderium, aut propositum postea eliciendi amorem Dei, vel in designato tempore, vel quam primum possit. Secundo ut voluntas sit efficax, & executiva pro eodem instanti, pro quo habetur. In primo modo facillime intelligitur libertas, & solvitur difficultas, quia si desiderium illud non fit efficax per absolutum *volo*, sed per affectum, *vellem*, ex illo non necessario sequitur actus desideratus, ut per se constat, & ideo licet postea fiat instigante etiam illo desiderio, nihilominus libere fit. Potest autem illa voluntas esse absoluta, & efficax de actione futura, quantum est ex parte propositi, & ex modo, quo in instanti, quo fit talis actus, voluntas determinatur, ad eum scilicet modum, quoad dispositionem iustificationis propositum efficax mutandi vitam postulatur. Quamvis ergo talis sit voluntas amandi, nihilominus actus amandi, qui ex illa voluntate sequitur, est in se formaliter liber, quia licet, perseverante illo proposito, necessario sequatur actus pro suo tempore, si sit in potestate voluntatis, nihilominus semper est liberum voluntati mutare propositum, ac proinde, quando propositum exequitur, libera voluntate illud facit, non minus, quam si propositum non habuisset. Nam qui facit votum, efficax propositum habet implendi illud, & nihilominus nova libertate illud implet.

Diluitur deinde in casu, quo non est posterior idque tripliciter.

11 Difficultas vero est, quando voluntas amandi, v.g. est pro statim, ut sic dicam, ac proinde est determinans voluntatem ad eliciendum in eodem instanti actum amoris. Et tunc in primis dico, probabilissimum esse, nunquam voluntatem id facere per actus realiter distinctos, quia cum efficientia actus amoris tota sit a voluntate, & sit in immediata potestate ejus, non melius potest efficaciter velle pro hoc instanti amare, quam statim amando, & cum amando, sufficienter velit amare, superfluum est, ac proinde secundum modum connaturalem impossibile aliam voluntatem amandi distinctam simul habere, quia natura abhorret, quod superfluum est, & (ut ajunt) *Frustra fit per plura, quod sufficienter fit per pauciora*. Et certe non facile intelligitur, quomodo possit voluntas tunc velle se applicare ad amandum per actum distinctum, cum illa non indigeat tali applicatione, cum immediate habeat in sua potestate applicare se eliciendo immediate ipsum actum amoris, quapropter velle efficaciter pro hoc instanti amare, nihil aliud esse videtur, quam ipsum amare. Quod si quis contendat posse voluntatem simul ad majorem expressionem sui affectus (ut sic dicam) illam formalem voluntatem amandi habere, volendo simul amorem per expressum actum, non est necessarium concedere illam voluntatem esse priorem, & imperantem amorem. Sed potius amor videtur esse prior, & alia voluntas ordine naturæ posterior, quia non habetur ad determinandam voluntatem, ut amet, quia ad hoc superflua est, ut dixi, sed, si habetur, est ad complacendum magis expresse in ipso amore, tanquam in bono præsente, & ita supponit illum tanquam objectum præsens. Et tunc optime intelligitur propria libertas utriusque actus, quia neque amor est a priori voluntate, sed immediate a voluntate indifferente, neque ex amore sequitur necessario illa voluntas, quia solum potest comparari ad illam, ut objectum movens, non necessitans. Quod si quis tamen contendat, etiam in eodem instanti posse voluntatem incipere a volitione amoris, & per illam quasi se excitare, & cogere ad amorem, quamvis non videam, quomodo id persuaderi possit, nihilominus, etiam illo posito, dicendum esset, utrumque actum esse vere liberum, quia licet amor necessario sequatur posita illa voluntate, ut natura priori, nihilominus necessario antecedit cogitatio utriusque actus, & connexio unius cum alio, & ideo quando voluntas se determinat ad unum, simul se libere determinat ad utrumque, quamvis cum ordine eorum inter se, & ideo semper manet integra libertas utriusque actus, quia licet secundus videatur necessarius ex suppositione, tamen suppositio est libera, & non est libere volita, nisi ut habens connexionem cum altero actu. Atque ita ex parte libertatis semper in utroque actu sufficiens ad proprium meritum invenitur.

Probatio cœpta in n. 8 progreditur jam ex capite bonitatis.

12 Altera vero pars de bonitate facillima est, supponimus enim actum directum, seu imperatum ex objecto esse honestum, & bonum, aptumque ad meritum, qualis est actus amoris Dei, vel alius similis, sed ille actus non amittit bonitatem, quam haberet per se, & sine alio imperante factus, non, inquam, amittit illam, eo quod per actum reflexum imperetur, quia non amittit, nec mutat suam speciem cum circa idem objectum versetur. Deinde actus imperans, etiam est bonus, quia habet pro objecto ipsummet actum directum, qui sicut in ratione actus honestus est, ita etiam in ratione objecti, ergo etiam actus reflexus est ex objecto bonus, & potest fieri cum debitis circumstantiis, ut per se patet, imo ita fieri supponimus, cum de merito tractamus, ergo sicut illi sunt duo actus humani, & per se liberi, ita etiam habent duas bonitates, ergo ex utroque capite libertatis, & bonitatis unusquisque illorum habet suum proprium meritum, & in utroque simul est maius meritum extensive, quam in altero tantum. Et hæc ratio licet sit evidentior in his actibus, quando voluntas reflexa est tantum propositum in futurum, & postea sequitur propositi executio, nihilominus convincit, etiam si actus reflexus intelligatur, ut imperans pro eodem instanti actum amoris v.g. si tamen supponantur esse distincti actus. Nam si supponimus voluntatem amandi, ita efficacem, ut simul habeat conjunctum amorem, numquam esse distinctam ab ipso actu amoris, cessat quæstio, quia ibi non sunt actus imperans, & imperatus formaliter, sed virtute tantum, & ita sicut non sunt ibi duo actus, ita nec duæ bonitates, vel duo merita, sed unum intime, ac necessario includens voluntatem ipsius actus, & objecti eius. Si autem admittatur actuum distinctio, etiam si simul sint, suas distinctas bonitates retinebunt cum propria uniuscuiusque libertate, ac subinde cum proprio merito. Et ideo non recte procedit ratio in contrarium supra facta, argumentando a virtuali voluntario incluso in simplici actu ad voluntarium reflexum per actum distinctum. Est enim longe diversa ratio, quia voluntarium implicitum, est indistinctum ab actu, & est de intrinseca ratione formalis bonitatis actus eliciti a voluntate, & ideo neque illam, neque

Et quoad prædictum caput solvitur etiam arg. n. 5.

neque meritum augere potest, sed potius (ut ita dicam) illud suo modo constituit. At vero expressum voluntarium per actum reflexum est extrinsecum actui volito, & addit peculiarem usum voluntatis, & libertatis, & ideo propriam bonitatem addit distinctam a bonitate actus voliti. Cujus etiam manifestum signum est, quia bonitas actus voliti, v.g. amoris Dei sumitur ex objecto, nempe bonitate Dei, & directa tendentia in ipsum, bonitas autem volitionis reflexæ ipsius amoris sumitur ab ipso amore, tanquam ab obiecto, sicut ergo illa objecta distincta sunt, ita & bonitates illorum actuum. Et ita etiam responsum est ad primam confirmationem, nam licet implicitum, & explicitum quoad aliquos effectus, vel obligationes possint æquivalere in moralibus, & præsertim in malis, quæ facilius, & ex quocumque defectu committuntur, nihilominus non semper illa duo æqualia sunt, præsertim in bonis, & in meritis, quæ multiplicatis actibus, multiplicantur. Quamvis etiam dici possit, quod licet amor Dei, v, g. non fiat in se magis meritorius eo quod sit reflexa voluntate volitus, nihilominus voluntatem illam aliquid meriti addere, non propter differentiam impliciti, & expliciti, sed quia est novus actus moralis, & honestus.

Ad 1. confirmationem.

13 Ad alteram autem confirmationem, in qua petitur, quisnam illorum actuum magis meritorius sit, an amor Dei v.g. vel voluntas amandi Deum, dicendum est, sine dubio meliorem, & majoris meriti esse amorem Dei, per se loquendo, quia est de meliori objecto, melior enim est Deus, quam amor ejus a voluntate creata elicitus, ut per se notum est. Neque hinc sequitur a bonitate amoris Dei denominari extrinsece bonam voluntatem illius amoris, sicut non sequitur a bonitate Dei extrinsece denominari bonum amorem ejus, sed solum sequitur, voluntatem amandi habere bonitatem suam per habitudinem ad amorem ut proximum objectum suum, sicut amor Dei ab ipso Deo, ut objecto, bonitatem sumit, quam proinde majorem esse necesse est. Neque obstat, quod voluntas amandi sit quasi imperium, respectu actus amandi, quia non est, nisi per quandam applicationem, qua voluntas per unum actum se movet, & applicat ad efficiendum alium, applicatio autem potest esse minus perfecta, quam actio, quæ ad illam sequitur, quia solum est causa per accidens, physce loquendo, licet moraliter possit esse per se, ita enim actus credendi intellectus perfectior est, quam voluntas credendi, licet ab illa imperetur, & voluntas potest sibi imperare per inferiorem virtutem actum superioris virtutis, ut in sequenti puncto dicam. In exemplo autem de voluntate amandi, & amore uterque actus ad eandem virtutem charitatis pertinet, quando motivum illius voluntatis est ipsa honestas amoris, nam unaquæque virtus suam honestatem diligit. Et hoc modo dixit D.Th.2.2.qu.25.artic.2. quod charitas charitate diligitur, *quia amor ex natura potentiæ, cujus est actus habet, ut possit supra se ipsum reflecti*. Ab eodem autem habitu charitatis possunt esse plures actus, quorum unus sit perfectior alio, ut constat de amore Dei, & proximi, & sic voluntas amandi Deum actus est minus perfectus, quam ipse amor, & ideo minus etiam est meritum ejus, quam amoris.

Ad 2. confirmationem in eodem n. 5.

Tollitur obstaculum.

14 Unde si aliquis quærat, cur voluntas efficax amandi non contineat totum meritum amoris, cum voluntas pro facto reputetur, ex eadem doctrina data reddenda est ratio. Primo quidem illud principium habet verum, quando factum volitum non habet per se libertatem propriam, sed tantum ex denominatione voluntatis, in præsenti autem amor est per se liber, ut declaravi. Secundo etiam est necessarium, ut volitio contineat perfectam habitudinem ad objectum æque honestum, quod etiam invenitur in actu interiori respectu exterioris, non autem in interna voluntate, quæ esse potest de actu interno magis perfecto, ut in voluntate amandi, & amore explicatum est. Et in proposito etiam efficaci servandi mandata, etiam est manifestum, non enim habet tantam bonitatem, vel tantum meritum, quantum erit in observatione mandatorum, quatenus a nobis actibus liberis, & per se bonis fieri debet. Imo aliquis actus observandi aliquod præceptum contentum in obiecto illius universalis propositi potest esse perfectior, & majoris meriti, quam ipsum propositum, quia potest esse melioris obiecti, & virtutis, sicut in actu amoris Dei declaratum est.

Cur imperium efficax non contineat totum meritum actus imperati.

De secundo modo imperii posito in num. 2. probatur etiam assertio.

15 Secundo loco dicendum est de altero imperandi genere, quo unus actus interior per modum intentionis efficacis finis potest alium etiam internum imperare, tamquam medium ad finem. Quamvis enim aliqui hoc negare tentaverint, nos id nullo modo negare possumus. Imo credimus, & intra eandem virtutem, & inter diversas, & in perfectiori respectu minus perfectæ, & in minus perfecto respectu perfectioris inveniri posse. Quæ omnia membra breviter exemplis declarantur. Nam eadem charitas intendens vel augere, vel firmare magis divinam amicitiam, potest in virtute huius actus eligere, ut medium ad illum finem, iteratum odium peccatorum, quod sit actus elicitus eiusdem virtutis. Item virtus pœnitentiæ intendens satisfacere Deo pro peccatis, imperare potest ut medium, actum iustitiæ, restituendi alienum, non solum quoad externum actum sed etiam quoad internam voluntatem iustitiæ, & eodem modo potest eligere actum temperantiæ, quæ sunt inferiores virtutes, quam pœnitentia. Et ulterius eadem virtus pœnitentiæ, ut est specialis virtus distincta a charitate, potest efficaciter intendere satisfacere Deo pro offensa, quantum potuerit, & ex vi illius intentionis potest eligere, ut medium actum contritionis, etiam a charitate eliciendum. Item potest quis vovere actum internum amoris Dei, & postea ex intentione implendi votum actum amoris eligere, & imperare. Sic ergo constat, omnibus illis modis fieri posse, ut actus internus eligatur, ut medium ad finem per aliam virtutem intentum. Et ratio est, quia in re ipsa unus actus interior potest esse proportionatum medium ad finem intentum per eandem, vel aliam virtutem tam magis, quam minus perfectam, ergo nulla est repugnantia in hoc genere electionis, seu imperii. Item in vitiis, & peccatis idem invenitur. Denique receptissimum est apud Theologos, & Philosophos morales posse eumdem actum virtutis etiam internum esse bonum essentialiter ex obiecto, & accidentaliter ex fine extrinseco. Quæ doctrina supponit, actum internum posse eligi, ut medium ad alium finem, estque huiusmodi doctrina maxime necessaria ad meritum moralium actuum, ut ex dictis intelligi potest, & magis in hoc puncto declarabitur.

Opinio Vazq. 2. 2. disp. 51 c. 5 & disp. 7. c. 10. Intera actus eiusdem virtutis, & inter actus diversarum quarumcumque potest intervenire 2. modus imperii.

16 Aliqui vero ab hac doctrina excipiunt actum charitatis Dei tum propter perfectionem eius, tum etiam quia si in alium finem extra Deum referretur, iam amaretur Deus propter alium finem, & non propter se ipsum; tum denique quia alias posset actus interior charitatis male fieri ex intentione mali finis. Sed non est vera, nec necessaria exceptio, quia etiam actus charitatis potest esse medium ad honestos fines, ergo potest ex illorum intentione prudenter eligi, & honeste fieri. Est enim dilectio Dei medium necessarium ad salutem, ergo potest quis ex propriæ salutis intentione, quæ est actus spei eligere amare Deum. Item est medium ad remissionem peccatorum consequendam, ad satisfaciendum aliqualiter Deo pro culpa, & ordinari potest in cultum Dei, ut alibi dixi, vel etiam ad implendum votum, ut paulo antea dicebam, ergo ex intentione religionis, aut pœnitentiæ, aut alia simili potest imperari, & eligi: nam supposita capacitate obiectorum, ex libertate voluntatis, hoc pendet. Neque hoc est contra perfectionem actus charitatis, tum quia, ut dixi, actus perfectior potest a minus perfecto imperari, tum etiam quia licet ordinetur ad finem proximum minus perfectum, totum semper refertur in Deum ultimum finem. Neque etiam sequitur, quod actus charitatis sic

Exceptio quorundã de charitate.

Refutatur

sic imperatus non sit dilectio Dei propter se ipsum, quia actus dilectionis Dei, quando eligitur, ut medium, non privatur suo objecto, alias privaretur suo esse, & consequenter destrueretur sufficientia, & utilitas ejus, propter quam eligitur ut medium, quod aperte repugnat, & est contra intentionem eligentis. Dum ergo eligitur dilectio Dei ad aliquem finem, hoc totum eligitur, scilicet quod diligatur Deus propter se ipsum, quia hoc ipsum utile est ad alium finem, & ita retento objecto dilectionis, ipsa, seu exercitium ejus ad alium finem ipsi extrinsecum ordinatur, quod nihil repugnat, imo etiam in aliis virtutibus communiter ita fit. Denique non sequitur, posse dilectionem Dei male fieri, quia non potest talis actus ad pravum finem utilis esse, quod non solum de actu charitatis, sed etiam de quolibet actu virtutis interno verissimum censeo, & in alio tomo in 1. 2. Deo dante dicam, non est ergo cur hæc exceptio charitatis fiat.

Vide in tract. 4. disp. 3 q. 1 & specialiter de fide in eius tract. disp. disp. 6. sect. 7. a n. 10.

17 Hoc ergo supposito, manifestum est, actum internum imperantem alium, propter hoc, suum meritum non amittere, nec remittere, quia cum sit prior, quam actus imperatus omnino libere fit, & cum supponatur honestus ex fine suo, eligendo etiam honestum medium, ejus bonitas minui non potest, ergo neque meritum. Nunc vero addimus etiam actum imperatum addere suum proprium meritum, quod eodem modo probandum est, quo in priori puncto usi fumus, scilicet, quia talis actus sic imperatus habet suam propriam libertatem, & bonitatem. Prior pars manifesta est, quando medium, quod eligitur, non est unicum, quia inter plura libere fit electio. Similiter res clara est, quando licet medium sit unicum, & necessarium, nihilominus neque executio, neque electio illius est necessaria pro eodem instanti, in quo est intentio, sicut ordinarie contingit, & vix potest humano modo aliter fieri, quin intentio pro aliqua morula, vel reali duratione antecedat electionem, quia debet intercedere consultatio aliqua, & simili modo executio semper est posterior electione, quia electio fit in instanti, executio ad summum solet fieri in tempore proximo. Quoties ergo intentio duratione præcedit, quantumvis medium sit unicum, necessarium, electio manet libera, quia liberum est voluntati ab intentione desistere, ne ad volendum tale medium astringatur. Denique si tanta fingatur necessitas, ut pro eodem instanti, in quo primum habetur intentio, tunc quasi uno impetu libero determinabitur voluntas ad utrumque actum intendendi, & eligendi cum mutua connexione eorum inter se, supponimus enim nunc, ut difficultati detur locus, illos actus esse distinctos, quamvis probabile sit posse in unum coincidere, tunc autem multo clarius est, totum actum esse liberum. Si tamen actus imperatus supponatur esse distinctæ virtutis ab imperante, etiam si simul fiant, semper erunt distincti, & tunc dicimus, etiam actum imperatum esse in se liberum, quia tunc inter intentionem, & electionem non potest intercedere consultatio, sed oportet, ut prævideatur utriusque actus, & objecti difficultas, & connexio eorum inter se, ut sic voluntas simul ad utrumque determinetur cum duplicato (ut ita dicam) usu libertatis, ad eundem fere modum, quo superius punctum explicavi. Est ergo in hujusmodi actu imperato sufficiens libertas ad meritum.

probatur jam de actu imperante, i. e de intentione.

probatur deinde de actu imperato, seu electo ut medio intentionis finis. Quoad libertatem.

18 Altera pars erat de bonitate ad distinctum meritum necessaria. Circa quam adverto, duobus modis posse actum internum eligi ut medium ad finem alterius actus. Primo ut talis actus sic intrinsece honestus ex proprio obiecto, & motivo suo, & secundum illam bonitatem eligatur, ut medium ad alium finem, ut patet facile in exemplis supra adductis. Diximus enim actum charitatis ut est amor Dei super omnia posse, ut medium, assumi ad expellendum peccatum, ad quem finem est utile propter bonitatem intrinsecam, quam habet, ergo secundum illam eligitur. Idem cernere licet in actibus internis, qui circa externos versantur, nam illi etiam eligi possunt, ut media, ut si quis eligat eleemosynam, ut est opus misericordiæ, ad placandum Deum, tunc non solum eligit materialem actum externum, sed etiam bonitatem moralem misericordiæ, quæ in tali actu esse potest, ad quam necessaria est interior voluntas faciendi talem actum propter talem honestatem, ac proinde illa etiam eligitur in tali medio. Neque hoc repugnat in huiusmodi actibus, nam licet respectu proprii obiecti fiat per modum intentionis, aut amoris alicujus boni honesti propter se ipsum, nihilominus possunt per aliam intentionem, vel electionem ad extrinsecum finem ordinari. Aliquando vero potest actus interior, qui eligitur, non habere propriam bonitatem moralem ex objecto suo, sed solum quam accidentaliter recipit ex fine extrinseco, ad quem ordinatur, ut in actibus ex objecto indifferentibus, & ad finem honestum utilibus videre licet. Hic autem posterior modus vix invenietur, nisi in actibus voluntatis, qui versantur circa actus externos, in quibus invenitur illa utilitas ad honestos fines, etiamsi ipsi indifferentes sint, in actibus autem voluntatis, qui mere interius consummantur, vix illa indifferentia cum utilitate ad alium finem honestum invenietur, sed de hoc alias, parum enim ad præsens refert.

pro bonitate ostendenda notatio duplicis bonitati. Bonitas in actu aut est ex objecto.

Aut ex fine extrinseco.

19 In utroque ergo modo operandi invenitur aliqua bonitas in actu imperato ad meritum sufficiens, cum aliqua tamen diversitate. Nam si actus imperatus non habeat ex objecto bonitatem, per se non augebit meritum, id est ex vi sui objecti, nihilominus tamen negandum non est, quin augeat meritum in bonis, & cum proportione demeritum in malis (quamvis aliqui contrarium sentire videantur) quia licet radix bonitatis sit una, & eadem, nempe idem finis, nihilominus in actu imperato diversimode participatur, & sicut multiplicantur actus, ita etiam multiplicatur, ergo saltem extensive meritum augetur, sicut per multiplicationem operum virtutis, vel eiusdem, vel diversæ, meritum augetur. Imo licet contingat, intentionem talis finis, & electionem talis medii (si fieri potest) uno simplici actu fieri, ille erit magis meritorius, quam sola intentio, quia simpliciter est melior, & difficilior, & plures eminenter continens. Sicut etiam si ponamus, eodem actu amari formaliter Deum propter se, & proximum propter Deum, actus erit magis meritorius, quam solus Dei amor, cæteris paribus. At vero quando actus interior imperatus est bonus ex obiecto, tunc non solum ratione intentionis extrinseci finis, sed etiam ratione bonitatis, quam talis actus habet ex proprio obiecto meritum crescit. Ratio est, quia illa electio, & operatio simpliciter est melior, quam si ille actus imperatus esset ex obiecto indifferens, maior autem bonitas cæteris paribus auget meritum. Estque hoc evidens, quando talis actus, etiam ex obiecto est supernaturalis, & infusus. Nam si talis actus per se solus fieret sine relatione ad extrinsecum finem, haberet suum proprium meritum, hoc autem non aufertur propter relationem ad alium bonum finem, ergo ex utroque capite simul crescit meritum. Unde ad maiorem claritatem distinguo ibi tres actus (sive semper intercedant re ipsa distincti, sive interdum virtute tantum (unus est intentio v. g. colendi Deum, alius voluntas amandi ipsum ad hunc finem, tertius est amor. Dico ergo in his omnibus reperiri aliquod meritum, & ita ex omnibus coalescere unum, cui maius præmium respondet, quam singulis partibus eius. In actibus autem internis imperatis, qui ex obiecto habent quidem bonitatem moralem, sed ordinis tantum naturalis, habet hoc aliquam difficultatem, propter quam distinctius explicandam, cætera exposui, quæ in hoc capite dixi.

probatur jam de actu imperato, seu electo, tamquam medio, ac primo de habente bonitatem solum ex fine extrinseco Medin. 1. 2 q. 20. art. 4

Tum de habente bonitatem supernaturalem ex obiecto.

20 Ratio autem difficultatis est, quia actus virtutis acquisitæ non habet bonitatem intrinsece proportionatam ad meritum gloriæ, per imperium autem, vel ordinationem ad finem supernaturalem illa bonitas in se non sit melior, sed solum illi additur alia bonitas accidentaria ex fine supernaturali, ac proinde ordinis supernaturalis, & proportionata ad meritum: ergo solum ratione illius poterit inferior actus acquisitus denominari meritorius, nunquam tamen habebit proprium meritum, ratione suæ bonitatis naturalis. Confirmatur, ac declaratur, nam actus acquisitus mo-

De habente bonitatem ex objecto moralem, pars negativa probatur.

moraliter bonus per se spectatus indifferens est ad meritum, vel demeritum, etiam in homine justo, ut supra dictum est; nam si illum faciat sine ulla relatione, seu modo supernaturali, neutrum habebit; ergo quando fit meritorius, ratione supernaturalis modi ei superadditi totum meritum est ab illo addito, & nihil a propria bonitate. Sicut si actus indifferens secundum speciem in ratione boni, & mali, quando postea in individuo fit bonus, totam bonitatem habet ex fine, & ad illam nihil confert, nisi materialiter, species indifferens, quam ex se habet. Et tandem possumus a contrario argumentari, quia si actui morali relato ad finem supernaturalem responderet aliquid meriti, ratione suæ bonitatis, & aliquid adderetur ex illa relatione, sequeretur, quod sine ista relatione aliquid meriti in se retineret, & ita posset esse meritorius sine ullo modo supernaturali, quod est contra dicta, quia sive sit magnum, sive parvum meritum sine illo fieri non potest, sine quo nihil fieri potest, ut argumentatur Augustinus.

Pars tamen affirm. suadetur.

21 In contrarium vero est, quia sequitur, actus internos virtutum moralium acquisitarum non esse magis meritorios, quam sint actus externi, scilicet per denominationem extrinsecam a superiori actu imperante, consequens non videtur admittendum, ergo. Probatur sequela, quia actus acquisitus non constituitur in accidentaria specie supernaturali, nisi per denominationem moralem extrinsecam ab alio actu supernaturali, a quo imperatur, vel ordinatur in finem supernaturalem, eodem autem modo denominatur actus externus, ergo æquiparantur, sive denominatio sit æque immediata, sive ad actum externum perveniat, mediante interno, hoc enim ad præsens nihil refert, sed satis est, quod denominatio meriti sit extrinseca, nam hoc est, quod videtur inconveniens, ut in minori dicitur. Quæ probatur primo, quia alias non magis augeret meritum bonitas interioris actus virtutis, quam exterioris, ac proinde non esset majus meritum in voluntate dandi majorem eleemosynam quam minorem, si relatio supernaturalis, quæcumque illa sit, sit æque bona, & sic de cæteris actibus virtutum acquisitarum. Imo etiam sequitur, non esse magis meritorium actum virtutis acquisitæ, factum ob aliquem finem supernaturalem, quam actum de se indifferentem, & æque utilem, & æque ordinatum ad eumdem finem, quæ omnia videntur absurda. Ac tandem videtur hoc modo coincidi in opinionem negantem, hos actus morales acquisitos esse meritorios, quia revera illis, ut tales sunt, nullum præmium respondet, sed solis actibus supernaturalibus, a quibus informantur.

Quæ & eligitur, & declaratur, ut expediantur paulo ante objecta in n. 20

22 In hoc puncto dicendum mihi videtur, bonitatem moralem huiusmodi actuum aliquid conferre ad meritum de condigno. Quamvis enim res hæc minus sit certa, quam quæ hactenus diximus, possitque non improbabiliter sustineri, illam bonitatem non augere meritum essentialis beatitudinis, sed ad summum propter illam tribui aliquod præmium accidentale: nihilominus quod diximus videtur probabilius propter ea, quæ supra adduximus c. 10. ad probandum hæc opera moralia esse meritoria vitæ æternæ, quod meritum in voluntate talium operum principaliter constituitur; ergo absolute tota voluntas interior, quæ ad similia opera externa concurrit cum propria libertate, & bonitate, confert etiam ad meritum illius præmii, quod in Scriptura dicitur tribui propter talia opera, hoc autem est essentialis beatitudo, ut ostendimus. Declaratur præterea ex differentia inter actum internum virtutis acquisitæ, & mere externum, nam in actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum objectiva, quæ per se, & intrinsece non constituit meritum, sed specificat bonitatem actus meritorii, in actu vero interiori inest formaliter propria bonitas moralis, quæ imputatur homini libere operanti, & placet Deo. Et quamvis nude sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, ut conjuncta moraliter relationi supernaturali, componat unum actum moralem consentaneum fini supernaturali; ergo hoc modo bonitas eius confert ad meritum illius finis non tantum per modum objecti, sed etiam per modum actus constituentis aliqua ex parte illud meritum. Et hoc confirmant argumenta posteriori loco posita, & non obstant priori, quia licet bonitas illa per se sola non sufficiat ad meritum, nihilominus potest esse apta, ut elevata ad superiorem finem possit concurrere ad componendum tale meritum, aliquid ex parte sua ad illud conferendo.

CAPUT XII.

Utrum intentio obtinendi præmium sit sufficiens, vel necessaria ad meritum de condigno, vel potius illi repugnet?

Titulus quæstionis, eiusq; utilitas exponitur

1 Quamvis dictum sit, quamcunque intentionem supernaturalem ad meritum sufficere, & intentio præmii sub illo ordine continеatur, nihilominus propter hæreticos hujus temporis, & propter specialem difficultatem, quam habet, aliquid de illa dicere necesse est. In titulo autem proposito tria continentur. Primum an hæc intentio repugnet merito? secundum an sit necessaria ad illud? tertium an sufficiat?

1. Punctũ. An intuitus mercedis obstet merito, cui hæretici, affirm. respondens. Eorum fundam.

2 Circa primum hæretici hujus temporis talem intentionem reprobant, dicuntque indignum esse mercede apud Deum, qui intuitu illius Deo servit, aut bene operatur. Ita refert ex Calvino, & aliis Bellarm. lib.5. de Justific.c.8. Fundamentum solum esse potuit, quia operari intuitu mercedis, servile est, & ex amore mercenario procedens, mercenarius autem amor excludit amorem charitatis, sine quo non est meritum; ergo hæc intentio lucri, & mercedis excludit verum meritum apud Deum. Minor habetur in primis apud D.Tho.2.2.q.19. art.4.ad 3. ubi dicit, amorem mercenarium secundum se charitati esse contrarium, & Bernard.lib.de Diligendo Deo, dixit, *charitatem non esse mercenariam*. Et ratione probatur, quia charitas diligit Deum propter se, & omnia opera bona dirigit in ipsum propter gloriam eius: amor autem mercenarius, & intentio proprii commodi, quæ ex illo nascitur, omnia trahit ad ipsum operantem, & in eo sistit; ergo talis intentio excludit amorem charitatis, saltem ab operibus sic factis; ergo consequenter ab illis meritum excludit. Imo videtur etiam ab ipsa persona excludere charitatem, quia per talem intentionem videtur homo Deum ad se referre, & in se tanquam in ultimo fine sistere, quod est peccatum mortale.

Pars neg. est de fide.

Probatur ex Script.

3 Sed nihilominus dicendum est hanc intentionem non repugnare merito de condigno apud Deum, imo esse posse valde utilem ad excitandum hominem ad bene operandum, ac propterea consulendum, saltem imperfectis, & incipientibus. Assertio est de fide certa. Primo quia in Scriptura expresse habetur, nam in primis Deus sæpe excitat homines ad virtutem promissione præmii, ut Ecclesiast. 18. *Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum*, & Christus Matth.19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, & Luc.16. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula*. Et similia habentur Mat.3.4.5.6.& 10. Deinde in eadem Scriptura habemus exempla Sanctorum, nam de se dicit David Psal. 118. *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem*, & de Moyse dicit Paulus ad Hebr.11. fide elegisse affligi cum populo Dei, *quia aspiciebat in remunerationem*, & de Abraham & aliis Patribus ait: *Qui enim hæc dicunt, significant, se patriam inquirere*. Et de se ait idem Apostolus: *Ad destinatum persequor ad bravium supernæ vocationis*. Unde ad Galat.6. ad omnes dicit: *Bonum facientes non deficiamus, tempore enim suo metemus*: Et 2. ad Corinth.9. *Qui parce seminat, parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet*. Ex quibus, & infinitis aliis, quæ passim occurrunt, manifeste constat, Scripturam verbo, & exemplis hanc intentionem approbare, quia non induceret omnes ad bene operandum proposito præmii, si illius intentio meritum impediret. Et alia ad hoc con-

confirmandum attigimus supra l.2.cap.13. in ultima probatione nostræ sententiæ. Ex Patribus etiam aliqua recitat Bellarm. essetque facile plura congerere, sed illa omitto, quia res est clara, & definita in Concilio Tridentino sess.6.c.11. ubi docet, eos adversari orthodoxæ fidei, qui dicunt, justos in omnibus operibus peccare, si in illis, suam ipsorum socordiam excitando, & se se ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut in primis glorificetur Deus mercedem quoque intueantur æternam. Et in can.31. brevius definit: *Si quis dixerit, justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit.*

Et ex Trident.

Ratione stabilitur

4 Ex quibus potest etiam ratio formari. Nam hæc intentio operandi propter supernaturalem mercedem in se non est mala, imo est ex objecto bona, ergo per se non excludit charitatem Dei, ergo non est, cur merito repugnet, aut illud impediat. Hæc secunda consequentia manifesta est, quia meritum fundatur in bonitate actus, ergo nulla bonitas actus potest per se excludere meritum, aut repugnare illi, sive ad illud sufficiat, sive non. Probatur ergo primum antecedens, quia beatitudo supernaturalis est verum, & magnum bonum, & maxime consentaneum naturæ intellectuali, ac subinde est honestissimum objectum, ut amari, & desiderari possit propter bonitatem, quam in se habet, sed intentio consequendi illam beatitudinem fundatur in hoc amore, & in vera existimatione, qua creditur per viam meritorum perveniendum esse ad illum terminum, ergo talis intentio etiam est ex objecto honesta, & electio talis medii est prudens, & honesta etiam ex parte mediorum, ergo nihil malitiæ in tali actu invenitur per se loquendo. Et hinc evidens etiam est prima illatio, nam charitati non repugnat, nisi peccatum, sed in hoc modo operandi nullum est peccatum, ergo non repugnat charitati. Item bonum non est bono contrarium, sed hæc intentio est bona, ergo non est contraria charitati, quæ etiam bona est. Item operari propter salutem, vel sustentationem corporis non repugnat charitati, multoque minus illi repugnat orare Deum propter bonum aliquod spirituale per orationem consequendum, vel recipere Sacramentum propter animæ sanitatem, ergo multo minus repugnare potest charitati operari propter vitam æternam, quæ est maximus fructus, & salus animarum nostrarum.

Obiectio.

5 Dicet aliquis, his argumentis recte probari, hunc modum operandi non excludere habitualem charitatem, nihilominus tamen excludere propriam relationem charitatis, tam actualem, quam virtualem, & hoc satis esse, ut merito repugnet, & illud a tali opere excludit. Sed hoc attingit tertium punctum tractandum, scilicet, an hæc intentio sufficiat ad meritum, quod paulo post videbimus. Et ideo breviter respondemus, aliud esse, opus sic factum præscindere ab actu charitatis, tam præsenti, quam præterito, id est, sine illo esse posse, aliud vero est, hunc operandi modum excludere actum charitatis, id est, cum illo esse non posse. Primum est verum, quia potest homo prius, quam actu diligat Deum, actu diligere se ipsum, & potest prius diligere Deum sibi, quam Deum propter se, in quo ordine nullum peccatum intervenit, quia de ordine temporis inter hos actus non est datum speciale præceptum, nec præceptum dilectionis Dei obligat pro semper, vel pro primo tempore, imo hæc præcepta obligant modo accommodato homini, cui connaturale est ab imperfecto ad perfectum procedere. Ex hoc autem non sequitur, talem operandi modum excludere meritum, ut in tertio puncto declarabimus. In secundo autem sensu falsum est, hunc modum operandi excludere actum charitatis sive concomitantem, sive imperantem: nam potest homo Deum simul diligere, & propter se, & sibi, si utroque modo bonitatem Dei actu consideret, quia illa duo ex parte objecti inter se non repugnant, ergo nec unus actus excludit alium, quantum est ex parte ipsorum, si potentia valeat simul utrique intendere, & ad utrumque conari. Imo etiam potest homo ex amore charitatis

Respondetur.

Dei propter ipsum velle sibi beatitudinem, & illam per sua opera procurare, quia diligendo sibi bonum beatitudinis ut proximum objectum, non excludit relationem ejus in Deum ut in ultimum finem, & ideo etiam potest ex amore Dei illum operandi modum sibi imperare.

6 Et per hæc responsum est ad fundamentum contrarii erroris, in quo nomen illud, *amoris mercenarii*, accurate distinguendum est, sicut de timore servili alibi diximus: nam ex generali, & quasi primæva significatione, *amor mercenarius*, nihil aliud significat, nisi amorem laborandi propter mercedem, & hic amor licet non sit perfectus, nec sit amor amicitiæ, aut benevolentiæ erga alium, sed erga se ipsum, nihilominus per se non est malus, si ex circumstantiis non vitietur, alioqui omnis amor sui esset malus. In hac ergo generali significatione non omnis mercenarius in domo Dei reprehenditur, nam Luc. 15. filius prodigus ad se reversus dixit: *Quanti mercenarii in domo Patris mei abundant panibus*, quod de bonis mercenariis intellexit Beda ibi dicens: *Mercenarii Patris abundant panibus, quia qui futuræ mercedis intuitu digna operari satagunt, quotidianis supernæ gratiæ reficiuntur alimoniis*, & Ambros. lib.7. in Luc. circa eadem verba licet mercenarios absolute dictos in alia significatione reprehendat, nihilominus addit. *Sunt etiam mercenarii qui conducuntur. Bonus mercenarius Petrus, Joannes, Jacobus, quibus dicitur. Venite faciam vos piscatores hominum.* Et infra: *Si nos quoque mercenarios digneris conducere.* Igitur mercenarii nomen generaliter sumptum non est turpitudinis aut vitii nomen, sed juxta qualitatem mercedis, & modum intendendi illam, vel vitiosum, vel honestum esse poterit. Quia vero modus operandi propter mercedem ex genere suo imperfectus est, ideo frequenti usu accommodata est illa vox ad significandum vitium aliquod in modo operandi intuitu mercedis. Unde præcipue appellari solent mercenarii in Ecclesia, qui temporalia lucra in suis actionibus intendunt, & sic dixit Ambrosius supra: *Mercenarii qui sunt? nisi qui ad mercedem serviunt, non id, quod bonum est probitatis studio persequentes, nec virtutis gratia, sed utilitatis studio provocati.* Et Gregor. homilia 14. in Evang. *Mercenarius vocatur*, ait, *qui non pro amore intimo oves Dominicas, sed ad temporales mercedes pascit, terrenis commodis inhiat, &c.* Unde D. Tho. in loco allegato sic inquit: *Amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia*, & hunc dicit semper esse malum, utique si in amore temporalium propter se sistat intentio. Hic ergo amor mercenarius alienus est a virtute charitatis. Multoque gravius reprehenditur, quando vel opera ipsa, quæ per se pertinent ad virtutem, & servitium Dei, vel ministeria spiritualia, & ad animarum salutem instituta, vel omnino, vel principaliter propter temporalia lucra fiunt, vel procurantur, & hoc præcipue mercenarios vocavit Christus Joan. 10. ut Gregorius supra declarat, & videri potest August. tract.46. in Joan. & late Bernard. in serm. ad Pastores in Synodo congregatos.

Pro diriendo fundamento hæretic. eorum notatio duplicis amoris mercenarii.

7 Hac ergo distinctione supposita, facile est ad fundamentum hæreticorum respondere. Cum enim dicitur opus factum intuitu æternæ mercedis procedere ex amore mercenario, si id intelligitur de amore mercenario quasi per antonomasiam sumpto, falsum est, quod assumitur, quia tale opus non procedit ex amore mercedis temporalis, seu terrenorum bonorum, neque ordinat spiritualia bona ad temporalia commoda, sed spiritualia media ad proprium spiritualem finem iuxta illud ad Rom.6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Deinde hæc merces talis est, ut non excludat studium operandi virtutem gratia probitatis, ut solet facere turpis amor mercenarius, ut ex Ambrosio notavimus. Quin potius talis est illa merces, ut non tribuatur nisi virtuti, ut virtus est, & ideo ex se ad talem modum operandi inducit, & ad custodiam mandatorum excitat, animumque a peccatis avertit. Denique hæc ipsa merces non ita intenditur, quin ad Dei gloriam, vel ab ipso operante referatur, vel saltem ... se tendat,

Jam ad fund. hæretic.

tendat, & ab operante non excludatur. Si vero illa major propositio intelligatur de omni amore, & intuitu mercedis, falsa est, & in-ejus probationem male allegantur Bern. & D.Th. qui in alio sensu de amore mercenario loquuntur, ut ostendimus. Ratio enim est parvi momenti, quia licet amor proprii commodi ex se sistat in amante, tanquam in proximo objecto, qui vult bonum, tamen si bonum, seu commodum amatum honestum sit, & ut tale ametur, vel intendatur, eo ipso tendit in Deum, ut in ultimum finem, & ideo nec charitati repugnat, neque illam excludit, licet possit interdum ab ejus actu formali præscindere, ut explicatum est.

2. punctũ. An econtra prædictus intuitus requiratur ad meritum? pars affir. suadetur.

8 Secundum punctum erat, an hæc intentio sit necessaria ad meritum? Et ratio dubitandi pro parte affirmante est, quia ad merendum necessaria est spes juxta illud 1. ad Cor. 9. *Debet in spe, qui arat, arare, & qui triturat, in spe fructus percipiendi*, sed spes nihil aliud est, quam intentio consequendi bonum, quod speratur, ergo ad merendum necessarium est, hanc intentionem habere. Præterea Christus Dominus Mat. 6. sic præcipit: *Primum quærite regnum Dei*, ergo ad consequendum illud hæc debet esse prima nostrorum operum intentio, sed operari propter mercedem æternam nihil aliud est, quam quærere regnum Dei, & e converso non aliter quæritur regnum Dei, quam operando propter illius consecutionem, ergo hæc intentio est in primis ad meritum necessaria. Et hoc etiam esse videtur, quod Paulus monet. 1. ad Corint. 6. *Sic currite, ut comprehendatis.* Et ex similitudine, quam ibi adducit, potest apparens argumentum sumi: nam qui in stadio currunt, necesse est, ut primum intendant bravium obtinere, sic autem nos per opera ad vitam æternam tanquam ad bravium tendimus, ergo ad illius meritum necessaria in primis est intentio illam per opera consequendi.

Assertio certa negativa ostenditur.

9 Nihilominus dicendum est, hujusmodi intentionem mercedis ab operante elicitam non esse ad meritum necessariam. Assertio est omnino certa, quia hæc intentio non est necessaria ad bonitatem operis proportionatam præmio, ergo non est cur ad meritum requiratur. Consequentia ex dictis facile probari potest, quia non sunt multiplicandæ conditiones meriti, quæ vel revelatæ non sint, vel ad valorem operis probentur necessariæ. Antecedens vero probatur, primo quia sine illa intentione possunt haberi, & verus amor Dei, & opera ex charitate facta, imo regulariter hoc modo perfectius fiunt, nec præterea talia opera sua mercede carebunt. Sic enim dixit Bern. libr. de Diligend. Deo: *Non sine præmio diligitur Deus, etsi absque præmii intuitu diligendus sit*, utique ut magis pure propter se diligatur. Item sine tali intentione potest justus ex auxilio divinæ gratiæ per Christum dato efficere multa bona opera, quibus præcepta divina impleat, ut videtur per se notum, quia talia opera non pendent ex illa intentione, imo potest iustus illa facere ex sola intentione implendi voluntatem Dei, quæ est honestissima, & sufficientissima, ergo tunc merebitur per talia opera sine intentione mercedis, ac proinde illa non est necessaria. Probatur consequentia verbis Conc. Trid. cap. 10. sæpe ponderatis: *Cum Christus JESUS tamquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, &c. nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis operibus quæ in Deo sunt facta, legi Dei satisfecisse, & vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Denique operari virtutem in gratia, & ex gratia non solum esse potest sine intentione mercedis, sed etiam sine illius cognitione, vel saltem cogitatione, ergo & meritum esse potest sine illa cogitatione, vel intentione. Consequentia, & ex dictis patet, & a contrario declarari potest, quia peccator æternam ignis pœnam meretur, etiam si cum peccat illam ignoret, vel de illa non cogitet. Antecedens vero patet, quia fieri potest ut aliquis justus, & Christi fidem habens ignoret præmium esse promissum bonis operibus, si non omnino saltem quoad multa accidentalia præmia, vel quoad veram perfectionem, & essentiam ejus, & nihilominus omnia illa merebitur bene operando, multoque facilius accidere potest, ut de mercede non cogitet, cum bene operatur, quod non reprehensibile, sed potius laudabile est, ergo non propterea carebit mercede.

10 Neque obstant priores rationes. Ad primam de spe dicitur in primis actum spei esse per se necessarium ad salutem ut suo tempore habeatur juxta divinam ordinationem, non tamen esse necessarium ad singula opera meritoria, neque ut talia opera a tali actu procedant, vel formaliter, vel virtute relicta ex actu præcedenti, quia in homine iusto potest interdum esse actus dilectionis Dei sine præcedenti actu spei, vel quamvis præcesserit, potest omnino præteriisse, ita ut nulla virtus ejus maneat, & nihilominus dilectio illa erit meritoria, ut probant omnia adducta. Deinde dicitur, quamvis actus spei suo tempore sit necessarius, numquam tamen esse necessarium operari, vel ipsam spem, vel aliquid aliud ex illa intentione consequendi bonum, quod speratur tamquam merces operis. Spes enim primo, & per se habenda est propter excellentiam sui objecti innitendo divinæ potentiæ, & promissioni, & ita haberi potest sine intentione mercedis, formaliter ut merces est, licet non sit sine intentione illius boni, quod in præmium promissum est, respectu vero aliorum operum, quibus justus meretur, est actus spei optima dispositio ex parte personæ operantis, ut facilius, & suavius ad operandum inclinetur, non est tamen necesse, ut imperet opus meritorium, ut propter mercedem obtinendam fiat, quod magis ad imperfectionem, quam ad perfectionem spectat. Secunda ratio sumebatur ex verbis Christi: *Primum quærite regnum Dei.* Sed inde non sequitur primo esse quærendum ex amore concupiscentiæ, aut esse necessarium operari propter illud sub formali ratione mercedis, aut præmii, nam potest primo quæri propter gloriam Dei, & ex amore amicitiæ ipsius, estque id perfectius, & magis augens meritum. Unde quod ibi subsumitur, non aliter quæri regnum Dei, quam operando propter illius consecutionem, si intelligatur formaliter sub ratione præmii, & mercedis, falsum est: si vero intelligatur de consecutione prout sub aliis rationibus intendi potest, sic nihil inde refertur, quia potest alia intentio perfectior sine mercenaria sufficere. Neque plus probant verba Pauli, aut exemplum eius de currentibus in stadio, ut bravium obtineant, quia licet intentio victoriæ necessaria sit, tamen sub altiori ratione sufficienter haberi potest.

Ad 1. rationem in n. 8.

Ad 2 rationem.

11 Jam vero succedit tertia interrogatio, an hæc intentio possit ad meritum, tam eius, quam operis, quod ex illa fit, sufficere. Pars enim negans videtur plane sequi ex opinione multorum dicentium, nullum esse meritum, quod ex charitate Dei actu, vel virtute nõn procedat, sed hæc intentio proxime non procedit a charitate, & consequenter opus, quod ab illa tantum ducit originem, nullam inde habet relationem charitatis, ergo illa sola non est satis ad meritum. Et potest hoc confirmari ex Conc. Trid. dicto c. 11. ubi solum approbat operationem, quæ fit mercedem intuendo æternam cum hoc addito, *ut in primis glorificetur Deus.* Ex quibus verbis aliqui colligunt, non tantum, nec præcipue amore mercedis operandum esse, sed primum propter gloriam Dei, deinde etiam propter mercedem felicitatis æternæ.

3 punctũ. An prædictus intuitus sufficiat ad meritum? suadetur pars negans.

12 Nihilominus juxta principia posita in c. 9. & 10. dicendum est, hanc intentionem debito modo conceptam esse sufficientem ex parte operantis ad meritum tam ipsius intentionis, quam operis, quod ex illa fit. Dixi, *debito modo conceptam*, quia inprimis agimus de intentione mercedis, quæ & spiritualis sit, & ad bonum animæ pertineat, ac proinde sit etiam supernaturalis, qualis est vita æterna, & gratia vel sanctificans, vel aliquo modo adiuvans ad supernaturalem beatitudinem consequendam. Deinde ne in modo etiam huiusmodi intentionis, seu affectus proprii commodi non sit nimietas, & inordinatio, id est, ut non plus amet homo gloriam suam, quam Dei: nam hoc esset magis se amare, quam Deum, quod semper inordinatum est, & charitati Dei contrarium. Numquam tamen in amore veræ beatitudinis propriæ potest hic excessus intervenire, aut agnosci, nisi homo for-

pars affirmans asseritur, & explicatur.

formali affectu, aut in actu innato (ut sic dicam) hujusmodi comparationem faciat, quæ esset inordinatissima. Nam alias cessante illa veluti reflexione amor beatitudinis ut commodi proprii, vel desiderium ęternę mercedis, quantumvis sit intensus, & fervens, de se non potest amori Dei super omnia opponi, neque observationi præceptorum ejus, cum hæc ad consequendam illam mercedem maxime necessaria sit. Solum video posse fingi casum, in quo aliquis ex nimio amore augendi mercedem illam incumbat actibus, qui sibi meliores videntur, quamvis præcepti non sint, & omittat illos, qui ex præcepto sunt necessarii, quia minus perfecti ipsi videntur. Sed hic casus fingi magis potest, quam moraliter evenire, nam involvit apertam contradictionem efficaciter intendere æternam beatitudinem voluntarie omittendo observationem præceptorum, vel per opus, quod sit hujus omissionis causa, unde necesse est, ut vel intercedat ignorantia invincibilis præcepti, & tunc omissio non est nisi materialis, quæ nihil impedit: vel si talis ignorantia non intervenit, impossibile est habere illam intentionem puram, & supernaturalem, & ex motivo vere honesto, qualis esse debet intentio, de qua loquimur.

Jam probatur.

13 Assertio ergo sic declarata probatur, quia potest justus habere dictam intentionem, & ex illa bene operari antequam habeat actum aliquem charitatis Dei super omnia dilecti: sed tunc nihilominus merebitur tam per affectum ipsum ad beatitudinem, quam per opera ex illo facta propter beatitudinem, ut mercedem: ergo illa intentio potest interdum ad meritum sufficere. Consequentia est clara. Major etiam per se videtur evidens, ut supra tactum est, quia justificatus per Sacramentum, vel in infantia sine actu, vel in ætate adulta cum sola attritione, prius, quam diligat Deum propter se, & prius, quam tempus occurrat, pro quo ad illam dilectionem teneatur, potest Deum sibi diligere, vel suam beatitudinem appetere, ac sua opera, & tanquam illorum mercedem eam procurare. Nam cum ille modus operandi per se non pendeat ex priori actu charitatis potest homo pro sua libertate ab illo inchoare. Hoc ergo posito probatur minor ex principiis positis, nam ille amor Dei etiam si sit concupiscentiæ, bonus, & supernaturalis est, ut supra l.2.c. 13.dixi, & a posteriori ibi hoc probavi ex eo, quod talis actus est meritorius, & ad hoc etiam ostendendum aliqua adduxi. Nunc autem a priori ex eo, quod ille actus ex vi sui obiecti bonus, & supernaturalis est, inferimus esse meritorium, quia iam probatum est, in homine iusto nullam aliam conditionem requiri ad meritum ex parte actus liberi. Atque eodem modo probamus intentionem consequendi beatitudinem sic amatam: & ut stipendium bonorum operum esse similiter meritoriam, quia etiam est actus bonus, & supernaturalis, cum sit de objecto honesto, & supernaturali, & ad virtutem spei per se pertineat.

Concluditur intentum.

Ad rationem contrar. in n. 11.

14 Atque hinc tandem concludimus, illam intentionem esse sufficientem, ut opus bonum ex illa factum meritorium sit, quia illa sufficit, ut illud opus, vel supernaturale sit, vel supernaturali modo, & per auxilium gratiæ fiat, quod ad meritum satis esse jam etiam ostensum est. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi proposita, quia nulla licet præcesserit relatio charitatis facta per specialem actum operantis, nihilominus actus ipse est de se conformis charitati, & illi deserviens, ac de se tendens in gloriam Dei, ac proinde virtute includens relationem charitatis, quod satis est ad meritum, quamvis non sit summe perfectum. Et ita ad Conc.Trid.dicere inprimis possumus, posuisse id, quod melius & perfectius est, vel docuisse, quod certum, & extra controversiam inter Catholicos esse debet, non tamen propterea totum illud esse necessarium definivisse. Denique dici potest, eo ipso iustus operando, debito, & honesto modo mercedem intuetur æternam, inprimis etiam intendere saltem virtualiter, ut glorificetur Deus, quia totum illud in gloriam Dei credit, & in illum tamquam in ultimum finem ordinatur.

CAPUT XIII.

Utrum modus operandi ex metu, & necessitate vitandi aliquod damnum ad meritum sufficiat, vel illud excludat?

Arguitur non sufficere, ex defectu bonitatis in tali modo operandi.

1 Quæstionem hanc superius attigi, & in hunc locum remisi, ut simul omnia, quæ in ea dubitationem facere possunt, & quæ ad completam explicationem libertatis, & bonitatis actus meritorii necessaria videntur simul tractarem. Ex illo enim duplici cap. ratio dubitandi in præsenti oriri potest. Nam inprimis in tali modo operandi non videtur esse bonitas ad meritum sufficiens, nam qui sic operatur, per se non intendit facere bonum, sed vitare malum, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis, sed qui sic operatur, solum id facit, ut evitet malum: ergo hoc est, quod maxime vult: ergo per se non vult bonum: ergo nec operatur bonum eo modo, quoad meritum necessarium est. Confirmatur, & explicatur, nam qui sic operatur, ita est affectus, ut si necessitas vitandi malum non cogeret, bonum non faceret, cum enim adæquata causa tunc operandi sit necessitas vitandi malum, ut supponitur, recte colligimus cessante tali causa, cessaturum effectum: ergo in illo modo operandi virtute includitur dicta conditionalis: ergo tale obsequium non videtur dignum præmio, neque habere bonitatem, quæ apud Deum inspectorem cordis ad illud sufficiat. Et hinc facile probatur altera pars de libertate, quia licet libertas intercedat, est tamen valde imperfecta, & quæ plus habet necessitatis: ergo non est satis, ut Deus tale opus in meritum acceptet, quia neque est propter illum factum, neque coacta obsequia illi sunt placita. Et utrumque videtur confirmari verbis illis Pauli 2. ad Corinth.9. *Non ex tristitia, aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*, & sententia illa Augustini apud Prosper.sentent. 172. *Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit, quia nihil prodest spiritus timoris, ubi non est spiritus charitatis.*

Si de metu culpæ agatur sufficit ad meritum, quia & bonitatē habet.

2 Ut quæstioni respondeamus, oportet distinguere de quo malo, & de quo timore sermo sit. Est enim duplex malum, culpæ scilicet, & pœnæ, hic autem non potest esse sermo de priori: nam timor culpæ filialis est, & optimus, & nascitur ex amore Dei, cuius offensio est culpa. Quod si non sub ea ratione consideretur culpa, qua est Dei offensa, sed quatenus habet moralem malitiam, quamvis timor illius non sit ita perfectus, sicut prior, est nihilominus moraliter bonus simpliciter, & ex amore honestatis, & illius virtutis nascitur, cui tale malum opponitur. Unde dubium non est, quin in opere, quod fit ex timore talis mali, & ad vitandum illud sit sufficiens bonitas ad meritum, eo modo, quo in aliis operibus virtutum esse potest. Quia licet vitare malum, ut sic, non sit agere bonum, tamen velle vitare hoc malum est facere aliquod bonum ex ea parte sufficiens ad meritum, ut supra c.10.dictum est. Neque ex vi talis metus potest actui deesse sufficiens libertas, quia metus ipse omnino liber est, sicut est amor honesti illi malo contrarii. Unde licet contigat aliquem ita coactum necessitate præcepti aliquid velle, vel nolle agere, solum quia non potest aliter vitare culpam, & simul habens illam conditionatam voluntatem, quod si præceptum non interveniret, oppositum ageret (quod saltem in præceptis positivis sine peccato fieri potest) hoc totum nihil obstaret, quominus in tali actu esset sufficiens voluntas, & libertas ad meritum, quia semper ibi intervenit voluntas absoluta servandi præceptum, & vitandi malum contrarium, quæ simpliciter, & omnino libera est, & in illa fundatur totum subsequens meritum, quod est in tali modo operandi.

Item timor pœnæ, quæ sit nocumentum boni supernaturalis sufficit ad meritum ex parte bonitatis.

3 Rursus malum pœnæ duplex etiam est, scilicet æternæ, & temporalis, & sub æterna includere possumus omnem spiritualem pœnam, quæ aliquo modo minuit auxiliantem Dei gratiam, & de se redundare potest in aliquod nocumentum in bonis æternis, quatenus potest esse aliquo modo occasio homini, vel amittendi gloriam æternam, vel minorem con-

conſequendi. Et de timore hujus pœnæ, ſeu de opere facto propter vitandam talem pœnam, nullam movemus quæſtionem, nam ſupponimus de fide certum, timorem hujus pœnæ eſſe bonum, & ſupernaturalem, & ex divina inſpiratione procedentem, ut Concilium Tridentinum tradit ſeſſ. 6. cap. 6. & ſeſſ. 14. cap. 4. & in præcedentibus, præſertim lib. 2. & 8. ſæpe diximus, & latius in tom. 4. de Pœnitent. diſput. 5. ſect. 2. Ex quo principio aperte ſequitur, bonum eſſe opus, quod ex tali timore fit, etiam ſi tale opus ad vitandum tale malum, tanquam in finem proximum ordinetur, quia ille finis bonus, & ſupernaturalis ordinis eſt, & ad illum deſervire non poteſt, niſi opus bonum, vel, quod perinde eſt, fuga voluntaria alicujus moralis mali. In hoc ergo opere, & voluntate ſine dubio eſt bonitas de ſe ad meritum ſufficiens. Neque etiam de ſufficiente libertate dubitari poteſt, quia ibi nulla intervenit neceſſitas, niſi quam ſibi ipſi infert libera voluntas ita diligendo vitam æternam, vel ſpiritualia bona, ut efficaciter timeat contraria mala, & inde ad aliquod bonum operandum excitetur, quæ non eſt neceſſitas, ſed plena, & ut ita rem explicem, conſtans, & efficax libertas. De hoc ergo modo operandi eadem eſt ratio, quæ de alio in præcedenti capit. tractato, & ita dicta de illo poſſunt in præſentem applicari.

Pro relatione de timore pœnæ temporalis notatio multiplicis timoris.

4 Solum ergo de timore pœnæ temporalis ſupereſt quæſtio. Hic autem timor duplex diſtingui ſolet, unus immiſſus a Deo, & alius ab hominibus. Sub priori membro includitur omnis timor temporalis mali, qui a cauſis naturalibus provenit, quia non eſt ab hominibus immiſſus, nec ſine Dei providentia venit, ut eſt timor mortis in infirmitate, vel naufragii in tempeſtate, & ſimilibus. Timor autem humanus interdum directe incuti poteſt ad cogendum hominem ut tale opus faciat, v. g. quod det eleemoſynam, vel tale votum faciat, vel quid ſimile. Aliquando vero non ea de cauſa timor immittitur, ſed alia interdum juſta, interdum injuſta, & ille, qui timorem patitur, ad bonum opus faciendum inde inducitur, ut cum quis timens, ne ab inimico occidatur, Deum orat, vel eleemoſynam facit, &c.

Aſſert. 2. operari bene ex timore pœnæ tempor. a Deo immiſſo, nõ obſtat merito.

5 Primo ergo dicendum eſt, quando quis operatur bonum ex timore temporalis mali a Deo immiſſo illum timorem, quantum eſt de ſe, non impedire meritum operis, ſi alioqui debitis circumſtantiis fiat, prout fieri poteſt, non obſtante timore. Hoc certiſſimum eſt, poteſtque inprimis uſu, & exemplis oſtendi. Nam qui infirmitate oppreſſus, ex timore mortis eleemoſynas facit, ut vitam impetret, non propterea eleemoſynarum meritum amittit. Idem eſt de eo, qui in naufragio votum facit, ut evadat periculum, nam illud votum nihilominus meritorum eſt. Idemque eſt in omnibus ſimilibus caſibus juxta communem ſenſum Eccleſiæ, & fidelium. Ratio autem eſt, quia in illo opere non deeſt ſufficiens libertas, nam timor ille licet excitet, & inducat, non tamen neceſſitatem infert, quæ abſolutam libertatem impediat, licet aliquantulum illam minuat. Et patet facile, quia votum ſic factum validum eſt, tenetque donatio, & transfert dominium eleemoſyna ſic facta, quæ tamen valere non ſolent ſine conſenſu libero. Idem patet a contrario, quia opus malum factum ex ſimili metu peccatum eſt etiam mortale, ſi materia ſit capax. Ratio denique clara eſt, quia poteſt homo, ſi velit, non uti illo medio ad evadendum periculum mali, ſed alio, vel nullo pro ſua libertate.

Quantum ad bonitaté oſtẽdi videtur in eo caſu deficere.

6 Magis poteſt dubitari de bonitate actus ſic facti, nam hoc tempore malum quid indifferens eſt: ergo intentio vitandi illud de ſe non eſt bona: ergo neque opus ex illa factum videtur habere bonitatem aptam ad meritum, quia hæc eſſe debet bonitas honeſta, hæc autem neque ex fine indifferente accipi, neque ad illum recte ordinari poteſt. Nihilominus dicendum eſt, hoc non obſtare, quominus tale opus bonitatem habeat merito non improportionatam. Nam inprimis fieri poteſt, ut timor ille non conſtituat finem operi, ſed tantum ſit occaſio ad illud faciendum excitans, ſicut de pœnitentia diximus in tom. 4. loco citato, & tunc ſi opus ſit bonum ex objecto, poteſt ex proprio motivo honeſto fieri, & ad Dei gloriam, vel ad animæ ſalutem aliquo modo ordinari, non obſtante timore, qualiſcumque ille ſit, quia non eſt circumſtantia operis, ſed occaſio extrinſeca, & accidentaria. Deinde licet evitare malum, quod timetur, ſit finis proximus, propter quem ſit tale opus, nihilominus poteſt illa intentio eſſe honeſta, & bonum opus in illum finem prudenter referri, quia licet malum illud temporale ſit, poteſt bonum illi contrarium honeſte appeti, vel quia per ſe eſt conſentaneum naturæ rationali, ut eſt vita, vel ſanitas, vel alia ſimilia bona, quæ cum debita moderatione propter ſe appeti poſſunt, vel quia licet bonum illud ſit de ſe indifferens poteſt ad ulteriorem finem honeſtum ordinari: ergo etiam carentia mali contrarii poteſt ſub ea ratione per aliud bonum opus procurari.

Probatur tamen dari etiam bonitaté.

Aſſert. 2. idem ſtatuens, quando timor ab homine immittitur non ad extorquendum ipſum bonum opus directe.

7 Secundo idem dicendum eſt etiam ſi timor ſit ab homine incuſſus, non directe ad extorquendum bonum opus, ſed ob aliam cauſam. Ratio eadem poteſt ad hoc probandum applicari, quia etiam ille timor non aufert libertatem operis, nec per ſe inducit circumſtantiam, quæ bonitatem auferat, quam vel ex objecto, vel ex aliquo bono fine tale opus habere poteſt, & hoc totum ſemper eſt in libertate operantis, non obſtante metu. Addo etiam, quod licet ille metus relatus ad cauſam proximam ſit humanus, & prout ab homine male ſit, non ſit per ſe ex ſuggeſtione divina, nihilominus relatus ad Deum non ſit ſine ipſius permiſſione, ac providentia, & ideo ſub hac conſideratione æquiparatur cuicumque periculo alicujus temporalis mali, quod ab intrinſeco, vel ab extrinſecis cauſis naturalibus provenire poteſt: ergo eadem ratione poteſt juſtus illo timore pœnæ uti, vel tanquam occaſione, vel tanquam ſine proximo ad opus bonum, ac meritorium faciendum. Quod etiam facile poteſt exemplis ſupra inductis, & cum proportione applicatis confirmari.

Aſſert. 3. quando directe immittitur ad extorquendum.

8 Denique addo tertio, etiam ſi metus ſit directe immiſſus ab homine ad extorquendum ab altero tale opus, hoc nihil obſtare, quominus poſſit tale opus meritorie fieri. Probatur eodem diſcurſu, nam ſupponimus opus, ad quod ſit coactio, de ſe bonum eſſe, aut poſſe bene fieri, quando ſine coactione ſit: ſed coactio, vel timor non poteſt efficaciter auferre a tali opere illas duas conditiones ad meritum neceſſarias, libertatem, ſcilicet, & honeſtatem. Probatur prior pars de libertate, quia etiam ſi metus directe immittatur propter tale opus, ſimpliciter non cogit voluntatem, ut faciat, ut per ſe notum eſt: ergo ſimpliciter manet operatio libera. Neque obſtat involuntarium ſecundum quid quod ibi miſcetur, & illa conditione explicatur: *niſi cogerer, non facerem*, quia inprimis hoc non excludit, quominus illa voluntas, abſoluta, & ſufficienter libera ſit, deinde poteſt homo pro ſua libertate non habere illam conditionatam voluntatem, quia neque ad illam cogitur, aut inde habet neceſſitatem, imo poteſt homo, ſi velit contrarium propoſitum habere, ſcilicet: *Etiam ſi non cogerer, facerem*. Addo præterea, quamvis homo illam conditionalem voluntatem actu habeat, non ideo privari merito alterius boni ſi ſupponamus, tale opus tunc non cadere ſub præceptum, ſic enim illa voluntas conditionalis tunc de ſe non eſt peccaminoſa, & ideo impedire non poteſt, vel bonitatem, vel meritum alterius abſolutæ, & efficacis voluntatis, quam homo habet efficiendi in tali occaſione tale opus bonum. Multis enim aliis exemplis oſtendi poteſt, ſimilem conditionatam voluntatem meritum non impedire, ut ſi quis velit abſolute ſervare præceptum jejunii, etiam ſi hanc habeat voluntatem; *Si non eſſet præceptum, non jejunarem*, meritum ſuum non amittit.

Probatur intervenire etiã tunc libertatem.

Probatur deinde intervenire quoque bonitatẽ.

6 Et hinc facile patet altera pars de bonitate, nam etiam ſi metus ſit ea intentione immiſſus, non deſtruit in opere ſic facto bonitatem objecti ejus, nec addit actui aliquam malam circumſtantiam, nam illud malum, quod caveri intenditur, faciendo opus bonum, ejuſdem rationis eſt, etiam ſi tali intentione, vel alia coactio inferatur. Et exemplis facile poteſt declarari, nam filius, vel famulus, qui audit Miſſam, ne incur-

rat comminatam pœnam, si non audierit, nihilominus si id faciat modo debito, & in cultum Dei, nihilominus opus virtutis, ac meritorium faciet. Quod si fortasse simul habeat hanc deliberationem, quod non audiret, si non timeret pœnam, & coactio fiat, & ab illo, qui non potest sub præcepto obligare ad Missam, & eo tempore, pro quo non est in præcepto, tunc, ut dixi, illa voluntas per se non est mala, & quamvis facile possit esse otiosa, non tamen est circumstantia alterius operis, sed ad summum concomitans, & ideo non auget alterius actus bonitatem, & ideo neque meritum simpliciter impedit, quamvis possit illud minuere, voluntatem, seu conatum ejus minuendo.

10 Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi, jam enim ostensum est, quomodo in illo opere, nec bonitas, nec libertas sufficiens desit. Nam licet tale opus fiat propter vitandum aliud malum, nihilominus fieri potest propter intrinsecam bonitatem, si illam non habeat, quia metus non impedit talem modum volendi, & operandi. Quod si opus non sit ex objecto bonum, dummodo turpe non sit, potest ad honestum finem ordinari, quia ipsa vitatio mali, propter quam fit, potest ex honesta causa intendi, ut declaravi. Neque obstabit conditionata voluntas, ut dixi; tum quia potest interdum non haberi, & sola præsumptio, vel eventus sub conditione futurus non refert ad meritum, vel demeritum, si præsens voluntas desit; tum etiam, quia licet de facto habeatur, potest non esse mala, nec impedire voluntatem bonam, ut etiam declaravi. Quod si contingat voluntatem illam esse de actu pro tunc præcepto, ac proinde malam, illa ex alio capite impediet meritum, quia & est grave peccatum, & repugnat bonitati operis: nam licet materialiter bonum sit, non potest cum tali voluntate fieri, quatenus honestum est. Denique ad alteram partem de libertate negatur, illum modum libertatis, vel bonitatis non sufficere, ut Deo sit acceptabile meritum: tum quia illud non est obsequium simpliciter coactum, sed ad summum secundum quid: tum etiam (quod notandum est) quia coactio humana etiam secundum quid, & per metum non cadit in actum internum, nisi quasi materialiter, ut sic dicam, vel generatim ad actum voluntatis, qui ad illum actum externum sufficiat, sive bonus, sive malus sit. Quod ergo stante metu homo debito, & honesto modo velit facere illud opus, hoc certe mere liberum, & voluntarium est, & ideo qui sic operatur, non potest dici omnino ex necessitate, aut invitus bene operari. Per quod etiam testimoniis inductis satisfactum est.

Ad arg. in num. 2.

CAPUT XIV.

Utrum status gratiæ in operante sit conditio ad meritum de condigno necessaria?

1 HActenus explicuimus conditiones ex parte operis ad hoc meritum necessarias, nunc dicendum sequitur de conditionibus, quæ ex parte personæ operantis postulantur, e quibus duæ sunt præcipuæ, scilicet, status gratiæ, & status viæ, de quibus in hoc, & sequenti capite dicemus. In quæstione igitur proposita fuit nova opinio Michaelis Baji, ut supra retulimus Prolegom. 6. capite secundo, cujus propositio decima tertia hæc erat: *Pelagii sententia est, opus bonum citra gratiam adoptionis factum, non est regni cœlestis meritorium*, & in 16. dicit, *rationem meriti non consistere in eo, quod qui bene operatur, habeat gratiam, & inhabitantem Spiritum sanctum, sed in eo solum, quod obediat divinæ legi*, & in 18. dicit, *sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum*. Et eandem doctrinam sæpe repetit in suis libris, ut in Bulla Gregorii XIII. contra illum refertur. In qua sententia præter novitatem, singularitatem, & falsitatem doctrinæ, illud admiratione dignum videri potest, quod dixerit, cum Pelagio sentire, qui statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei ad meritum de condigno postulant. Nam Pelag. non solum non tribuebat huic gratiæ meritum vitæ æternæ, verum potius neque illam agnovit, neque etiam auxiliantem gratiam ad tale meritum necessariam esse credidit, ut supra Prolegom. 5. vidimus: Bajus tamen procedit ex alio errore tacto supra Prolegom. quarto, capite primo, putavit enim homini non fuisse necessariam gratiam, nisi ratione culpæ, nam seclusо peccato, credidit, naturæ humanæ ex vi suæ primæ creationis esse debitam vitam æternam, ita ut acceptari ad illam non sit gratia, seu gratuita adoptio, sed naturale donum, & qua Pelagiani non adeo errarunt, ut negarent esse necessariam parvulis adoptionem, quamvis negarent habere peccatum, ideo dixit cum Pelagianis sentire, qui hanc adoptionem gratiæ dicunt esse ad meritum necessariam. Ipse enim ex contrario principio intulit, hominem in pura natura conditum potuisse mereri vitam æternam sine gratia adoptionis, & (quod gravius est) idem nunc dicit de homine peccatore, ait enim de cathechumeno in propositione 19. mereri de condigno vitam æternam, priusquam remissionem peccatorum obtineat, quamvis illam non sit consequuturus, nisi prius præcedentium peccatorum impedimenta tollantur. Pelagius vero licet gratiam adoptionis, quatenus per Baptismum datur aliquo modo concesserit, ut constat ex Augustino libro sexto, contra Julian. capite quinto, alias nono, tamen in adultis non videtur credidisse illam gratiam esse necessariam ad meritum, sed potius credidit posse comparari per meritum operum, quæ solis viribus liberi arbitrii fieri posse existimavit. Sed contra hunc errorem, quatenus negabat necessitatem auxiliorum gratiæ, satis dictum est in superioribus, nunc vero tantum de necessitate gratiæ habitualis, ad meritum tractamus.

Falsa Baji opinio.

Ex quo alio errore procesferit.

2 Potest autem illa sententia, quatenus necessitatem hujus gratiæ ad meritum negat, fundari primo; quia ad meritum solum consideranda est justitia operis, & bonitas ejus, ut habet quandam proportionis æqualitatem ad præmium, opus autem eandem bonitatem, & proportionem habet ad præmium, sive fiat ab homine peccatore, sive justo: ergo æque meritorium erit. Et confirmari hoc potest primo ex Scripturis, quæ operibus ipsis præmium promittunt sine ullo effectu ad statum gratiæ operantis, ut ad Rom. 2. *Factores legis justificabuntur*, & ibidem: *Reddet unicuique secundum opera ejus*, & aliis, quæ infra tractando de hac promissione referemus. Et in eis ponderari potest, quod eodem tenore bonis, & malis operibus præmium, vel pœna repromittitur, sed in malis operibus demeritum consideratur ex qualitate operis sive persona sit justa, sive injusta: ergo idem dicendum est de bono merito. Secundo addebat Bajus quædam loca Augustini, in suæ sententiæ confirmationem. Unus in libro 1. de Liber. arbitr. cap. 6. ubi ait, præmium, & pœnam operum ex ea lege naturali descendere, *qua justum est, ut omnia sint ordinatissima*, nam ad hunc bonum ordinem pertinet, ut bonis operibus præmium, & malis pœna retribuatur. Hæc autem lex adeo naturalis est, ut ex adoptione filiorum Dei non pendeat, sed prior sit illa. Alius locus est ex libro de Natura, & gratia capite secundo, ubi Augustinus ait, quod si homo lapsus posset suis viribus, & sine fide adimplere legem, & id faceret, posset de præmio vitæ æternæ esse securus, quia non est injustus Deus: *Qui justos fraudet mercede justitiæ*: ergo intellexit Augustinus, sola opera sufficere ad præmium, si fiant, etiam ab iniquo, qualis est homo lapsus. Quod si Augustinus illam sententiam profert ex sola hypothesi observationis legis, etiam si solis viribus liberi arbitrii fieret, multo magis eam doceret de operibus factis ex spiritu fidei, etiam si ab homine peccatore fiant.

1. Fundamentum pro Bajo.

Confir. 1.

Confir. 2.

3 Nihilominus veritas certa, & Catholica est, sine statu gratiæ non esse in homine meritum de condigno præsertim vitæ æternæ, ut autem illa distinctius probemus, distinguamus hoc meritum quatenus esse potest in homine lapso, sive per originale, sive per actuale peccatum, vel quatenus in homine in natu-

Catholica assertio affirmat ejusque duplex sensus.

natura sine peccato condita, vel in Angelo esse potest. Quia non videtur in utroque merito assertio æque certa. In primo ergo sensu tractatur quæstio præcipue a Theologis, & ita probatur primo eorum authoritate: nam illam tradit D.Thom. in dicto quæst. 114. artic. 2. quam ibi omnes moderni scriptores sequuntur, & reliqui Scholastici amplectuntur in secundo distinct. 24. 27. & 29. quæ consensio magnam certitudinem veritatis ostendit. Secundo probatur auctoritate Pii V. & Gregorii XIII. Sententiam Baji damnantium. Præterea probari potest ex Concilio Arausicano can. 18. dicente: *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant.* Sed in hoc testimonio incertum esse potest, an de gratia habituali loquatur, nam videtur potius de auxiliante loqui, quamvis non videam, cur non possit de utraque intelligi. Et ex nomine mercedis, potest non leve argumentum sumi, ut infra dicam. Præcipue vero probatur assertio ex Concilio Tridentino, nam eandem veritatem supponit, & confirmat in dicta sess. 6. cap. 10. ubi acturus de merito, sic incipit: *Hac igitur ratione justificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: Abundate in omni opere bono, &c.* Ubi aperte supponere videtur, solum hominem justificatum esse capacem veri meriti simpliciter, de quo ibi loquitur, quale tantum est meritum de condigno. Deinde eosdem justificatos intelligit, cum inferius subdit, *bene operantibus usque ad finem*, proponendam esse vitam æternam, ut hæreditatem, & ut mercedem, ac coronam justitiæ. Quod satis declarat inferius dicens: *Cumque ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, &c.* Ex quo contextu manifeste constat in solis justificatis agnoscere Concilium omnia ad meritum requisita, & primum, ac veluti fundamentum illorum esse, quod sint uniti Christo tanquam vites palmiti, quæ unio per fidem vivam, atque adeo per gratiam fit. Denique in canone 32. solum definit, hominis justificati bona opera, ita esse dona Dei, ut sint etiam ipsius justificati merita. Non ergo agnoscit Concilium meritum, nisi in operibus hominis justificati: nam licet non addat expresse exclusivam, cum tamen doctrinam Catholicam tradendo, & definiendo semper cum illa limitatione loquatur, pro his, qui Catholice sentire volunt, satis profecto aperte docet, non posse hominem mereri apud Deum, nisi prius justificetur.

Ex Scriptur. 4 Quarto probanda est hæc veritas ex Scripturis, nam ex illis sine dubio Concilia, & Theologi hanc veritatem acceperunt, & in primo probari potest ex illo ad Galat. 5. *In Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*, & ex illo 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habeam, nihil sum*, & quicquid fecero, nihil mihi prodest. Ex his enim, & similibus locis colligunt Patres, & Theologi, quos supra cap. 7. citavi, charitatem esse omnis meriti fundamentum, seu, ut dixit Prosper, *esse animam sanctarum mentium, & causam meritorum bonorum*: at vero charitas esse non potest sine gratia: ergo. Præterea est optimus locus ad Rom. 8. ubi Paulus inquit: *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei, si autem filii, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*, subjungit tamen conditionem: dicens: *Si tamen compatimur, & ut glorificemur*, per quam docet, quod licet justificatis debeatur illa hæreditas tanquam filiis: nihilominus oportere, ut illam etiam tanquam coronam justitiæ promereantur. Ut autem ostendat, hoc etiam esse proprium filiorum, adjungit: *Existimo enim, quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* In quibus verbis causam reddit, ob quam nullus potest de condigno mereri gloriam futuram, nisi qui fuerit in filium adoptatus, nimirum, quia passiones hujus temporis per se spectatæ non haberent condignitatem ad illam gloriam, qui spiritu Dei acti (ut ibidem

Libr. 3. de Vit. contempl. cap. 13.

dicit) Christo compatiuntur. Sentit ergo Paulus, necessariam esse gratiam, per quam justi adoptantur in filios Dei ad merendum de condigno.

5 His addi possunt omnes promissiones vitæ æternæ, quæ in Scriptura frequenter fiunt: nam illæ solum justificatis fiunt, & hac ratione vita æterna vocatur hæreditas, quia solis filiis promittitur: ergo meritum etiam illius gloriæ debet necessario in gratia, & filiatione divina fundari. Probatur consequentia, tum quia hoc meritum etiam fundatur in promissione divina, ut infra dicam; tum etiam, quia meritum debet esse proportionatum mercedi. Si ergo in præmium promittitur hæreditas, etiam meritum debet esse filiorum, ut tales sunt: tum maxime, quia alias oporteret hominem mereri ipsam filiationem divinam, quod impossibile est. Sequela declaratur, quia si potest aliquis mereri æternam vitam, prius quam fit in filium Dei adoptivus, vel meretur adoptionem, per quam ad æternam vitam acceptetur, & ita sequitur illatum inconveniens, quod quam sit absurdum, postea videbimus: si autem non meretur adoptionem, habebit jus ad vitam æternam, etiam si non habet jus hæreditarium ad illam, quod est contra Scripturas citatas. Et præterea in statu naturæ lapsæ habet hoc peculiarem repugnantiam, quia inter statum peccati, & gratiæ non est medium: ergo si potest quis acquirere jus meriti ad vitam æternam sine gratia, & sine merito illius, erit simul peccator, & habebit jus ad vitam æternam, quod repugnat. Quod peccator ex merito suo dignus est privari vita æterna: ergo fieri non potest, quod simul acquirat jus justitiæ ad vitam æternam. Accedunt ad 4. probationem divinæ promissionis.

6 Et ita est obiter explicata ratio ad hanc partem probandam sufficiens, quia homo carens gratia, est in peccato, ac proinde in odio Dei: non potest autem mereri de condigno remissionem peccati sui, neque etiam potest simul mereri vitam æternam, & manere in peccato, ut probatum est: ergo nullo modo potest mereri vitam æternam de condigno. In qua ratione superest probanda illa prior pars minoris, quod peccator non possit mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Sed de illa assertione multa dicta sunt libro septimo ostendendo, non posse peccatorem suis actibus sanctificari, & libro octavo declarando, quomodo per illos disponatur, & infra de hoc puncto proprium caput instituemus. Adhuc tamen instabit aliquis, hoc discursu, ad summum probari, non posse peccatorem mereri de condigno vitam æternam, neque illa beneficia gratiæ, quæ cum peccato esse non possunt, supersunt tamen alia, quæ poterit de condigno mereri, ut augmentum fidei, vel spei, aut alia auxilia, quæ peccator potest recipere. Respondeo inprimis, hanc regulam generaliter esse veram. *Qui non potest mereri de condigno vitam æternam, nihil aliud de condigno mereri posse.* Et similiter aliam regulam esse veram. *Quisquis meretur aliquid de condigno, eodem actu meretur vitam æternam.* Quas duas regulas tractando de præmiis meritorum fusius declarabimus. Nunc autem breviter declarantur, quia quidquid mereri possumus de condigno præter vitam æternam, id præter beatitudinem essentialem, vel est aliquid accessorium ad illam, ut est in universum omnis gloria accidentalis, vel est aliquid prærequisitum, seu conducens ad consecutionem illius, ut est omnis gratia, quæ in statu viæ datur, vel ut pro illo juvet ad consecutionem beatitudinis, vel ut in ipsa etiam beatitudine permaneant. Nemo autem potest merreri accessorium ad vitam æternam, nisi hanc etiam possit mereri, quia accessorium sequitur principale, & sicut non fit, vel datur quasi per se, sed consit, ut ita dicam, seu datur ut consequens vitam æternam, ideo non cadit sub meritum, nisi ut consequens ad meritum illius. Similique modo sicut omnis gratia datur propter vitam æternam, ideo nullus potest mereri gratiam, qui non possit mereri vitam æternam, & ideo ostendendo, sine gratia non posse aliquem mereri de condigno vitam æternam sufficienter probatur nihil posse de condigno mereri. Addi præterea potest alia sufficiens ratio, quæ in hoc statu directe probat de quocumque 5. Probatur ratione collecta ex dictis.

præmio gratiæ communicabilis peccatori. Nam aliud est esse capacem in illo statu alicujus doni gratiæ, aliud vero est habere jus justitiæ, ut sibi tale donum conferatur. Et primum non repugnat peccatori etiam in statu peccati manenti, ut in objectione assumitur, & per se clarum est: secundum autem repugnat, quia cum peccator ratione peccati sit dignus privatione omnis boni, & justissime possit a Deo illo privari, non potest simul comparare jus justitiæ, ut aliquid hujusmodi sibi conferatur. Cum ergo meritum de condigno hoc jus secum afferat, repugnat esse in peccatore.

Tandem confirmatur ex Patribus.

7 Atque hac de causa potest confirmari conclusio illis testimoniis Augustini, in quibus dicere solet, non posse nos operari justitiam, nisi prius justificemur, ut lib. de Spirit. & liter. cap. 3. 8. & 9. & 29. & libro de Fide, & operibus cap. 14. & concion. 26. in Psalm. 118. & in aliis locis sæpe in superioribus allegatis: nam in aliquibus eorum aperte loquitur de justitia inhærente, quæ est principium operandi, ac proinde de gratia habituali, dicitque esse necessariam ad operandam justitiam, non quia ad rectam operationem faciendam necessaria sit, sed quia ad merendum de justitia apud Deum est necessaria. Atque ita profecto intellexit Prosper ad cap. Gallorum cap. 6. ubi sic inquit: *Justificatus homo* (id est, ex impio pius factus) *nullo præcedente bono merito, accipit donum, quo medio acquirat & meritum*, & idem late prosequitur libro secundo, de Vocat. gent. cap. 8. alias secundo: *Datur* (inquit) *unicuique sine merito, unde tendat ad meritum*, & in fine capitis explicando, quid sit illud, quod datur, dicit esse semen Dei, per quod fructum afferre possumus, hoc autem semen maxime est ipsa gratia, ut sumitur ex primæ Joannis tertio; de profectu autem, id est, de merito, ita Prosper subjungit: *Qui quidem profectus ab illo est, qui dat incrementum, sed terra vivens, & de gratiæ jam imbre fœcunda habet, quod ab ipsa expectatur, ad id, quod accipit augendum.* Atque ad hunc sensum, & sententiam confirmandam optima sunt verba Cyrilli Hierosolymitani catechef. 16. ubi tractans verba Domini Joannis 4. *Aquam, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*, & Joan. 7. *Qui credit in me, flumina de ventre ejus exibunt aquæ vivæ*, late declarat, cur gratia per metaphoram aquæ significetur, & in summa in hoc ponit analogiam, quod aqua de cœlo descendens una cum sit, varios, & admirabiles fructus profert, & addit: *Sicut Spiritus Sanctus, cum sit unus, & idem, & non divisibilis, unicuique dividit gratiam prout vult, & quemadmodum aridum lignum aqua participans, flores mittit, sic & anima peccatrix per pœnitentiam Spiritu Sancto digna reddita justitiæ racemos progenerat*; ubi post pœnitentiam, utique auxilio Dei factam, necessarium existimat, Spiritum Sanctum per gratiam inhabitantem, ut homo opera justitiæ apud Deum perficere valeat. Denique hac ratione Theologi omnes opera omnia etiam supernaturalia, quæ sine gratia habituali fiunt, mortua vocant, quia cum per gratiam non vivificentur, etiam non possunt vitam æternam apud Deum mereri, de quibus multi intelligunt illud Apocal. 3. *Scio opera tua, quia nomen habes quod vivas, & mortuus es, esto vigilans, & confirma cætera, quæ moritura erant, non enim inveni opera tua plena coram Deo meo.* Ubi omnes intelligunt, Episcopum illum Sardensem, quem Dominus reprehendit, non fuisse justum, & ideo mortuum appellari, ac propterea reprehendi, quod haberet opera non plena coram Deo, quia vacua erant merito apud Deum. Ut ergo opus etiam bonum apud Deum sit merito plenum, necessarium est, ut homo non sit mortuus, ac proinde ut per gratiam vivat.

In secundo sensu posito in nu. 3. non videri procedere assertionem.

8 Sed jam superest expendenda altera pars de homine innocente, ut fuit ante peccatum, & antequam justificaretur, sive talis fuerit ordine temporis, sive naturæ tantum, eademque ratio est de Angelo. In illis enim non videtur procedere ratio facta, & consequenter nec testimonia, quæ de hominibus prout nunc nascimur, loquuntur. Quia in illis personis innocentibus licet fuerit necessaria gratia auxilians ad opus meritorium faciendum, non tamen ita videtur necessaria habitualis gratia. Et ratio est, quia auxilii necessitas est per se, & abstrahens ab hoc, vel illo statu personæ, ut opus sit proportionatum præmio, ut supra probatum est. At vero gratia habitualis in nobis maxime videtur necessaria, ut tollat indignitatem peccati, & reatum pœnæ æternæ, cum quo non potest simul conjungi meritum de condigno, in personis autem, de quibus nunc tractamus, cessat hæc ratio; ergo etiam cessabit necessitas hujus gratiæ ad meritum. Neque refert, si quis dicat, in his personis non posse inveniri meritum de condigno pro aliquo momento, in quo non habeant sanctificantem gratiam. Nam esto hoc ita sit, nihilominus in eis erit gratia habitualis ex merito, & non meritum ex gratia. Probatur, & declaratur (in hoc enim cardo difficultatis versatur) nam in his personis consideratis prius tempore, vel natura, quam justificentur, ut mereri incipiant, intelligi debent incipere etiam se disponere ad justitiam, quia supponimus, secundum legem communem illis ratione utentibus non infundi habitualem justitiam sine propria illorum dispositione. Ad hanc autem dispositionem non præcedit gratia habitualis, sed auxilians, & actus ab hac gratia procedens prior natura est habituali gratia, ut supra probatum est. Tunc ergo concluditur argumentum, quia talis actus in tali persona est meritorius de condigno gloriæ, etiam ut est prior natura, quam habitualis gratia: ergo ad tale meritum non est necessaria gratia, sed si statim datur, erit ratione illius, nam qui meretur gloriam, meretur etiam acceptari ad illam. Antecedens probatur, quia actus ille per se spectatus & ut est a motione Spiritus Sancti est proportionatus gloriæ: ergo etiam de se sufficit ad meritum de condigno, & ex parte talis personæ nihil est, quod hic merito repugnet, cum sit innocens, & alium de faciendo, quod in se est, cum divino auxilio, videtur sufficienter operari ad merendum præmium suo actui proportionatum.

9 Neque videtur inconveniens, quod talis homo, vel Angelus in tali statu primam habitualem gratiam de condigno mereri potuerit (ut ex dicto discursu aperte sequitur) quia illa non erat prima gratia simpliciter, præcesserat enim prima gratia prævenientis, & adjuvantis auxilii, non est autem inconveniens per priorem gratiam mereri de condigno subsequentem, quando ex parte personæ non est repugnantia. Et ita etiam non videtur obstare, quod Augustinus in Enchiridion. capite 106. dicit in statu innocentiæ sine gratia nullum meritum esse potuisse, nam statim gratiam illam divinum adjutorium esse declarat. Unde cum cap. 107. dicit, vitam æternam, licet sit merces, vocari ab Apostolo *gratiam*, quia *est gratia pro gratia*, indefinite intelligit pro gratia sufficiente ad opus condignum, sive illa sit habitualis, sive actualis gratia. Et similiter 12. de Civitat. capite nono, cum dicit, Deum creasse Angelos cum amore casto, quo illi adhærent, *simul in eis condens naturam, & largiens gratiam*, aperte loquitur de gratia divini adjutorii, de quo prius dixerat, non potuisse Angelos sanctos, *Deo non operante*, in se facere voluntatem bonam, & postea dicit, Angelos sanctos *plus fuisse adjutos*, ut beatitudinem consequerentur. Et in eodem sensu videtur dicere inferius, non tantum ad homines, sed ad Angelos pertinere illud: *Charitas Dei diffusa est in eis per Spiritum Sanctum, qui datus est eis*: nam per charitatem ibi nihil aliud intelligere videtur, quam bonam illam voluntatem, per quam Deo adhæserunt. Unde potius indicat, per illam potuisse beatitudinem mereri.

Occurritur incommodo, quod afferri posset.

10 Nihilominus dicendum est, non potuisse vel Angelum, vel hominem in dicto statu beatitudinem mereri, nisi prius gratia habituali formatos. Ita plane sentit D. Thomas 1. 2. quæst. 109. art. 5. nam de gratia habituali loquitur, cum dicit, non posse hominem mereri vitam æternam sine gratia, ut ex discursu quæstionis, & articulorum manifeste constat. Et quamvis non loquatur distincte de homine in natura integra, nihilominus ex eo, quod indistincte loquitur de homine, recte colligimus idem asserere de homine in utroque statu; tum quia in cæteris articulis distinguit illos status, quando responsio non est com-

Assertionem tamen in 2. etiam sensu procedere suadetur 1. author.

communis utrique; tum etiam, quia ratio, quam affert, communis est utrique statui. Unde postea quæst. 114. artic. 2. expresse distinguit utrumque statum & duas rationes necessitatis gratiæ ad hoc meritum, unam ex peccato, aliam ex excellentia finis vitæ æternæ, & hanc posteriorem dicit esse communem utrique statui hominis, imo & omni naturæ creatæ. Et ita in prima parte quæst. 62. eandem necessitatem in Angelis ponit, si artic. 3. & 4. simul conjungantur. Et idem sentiunt communiter cæteri Theologi, & ex modernis distinguendo etiam utrumque statum Bellarmin. lib. 5. de Justificat. cap. 12. & Vazquez 1. 2. disput. 216. cap. 1. Fateor tamen sola ratione non satis aperte convinci.

11 Prima ratio sumitur ab inconvenienti, quia alias posset creatura mereri de condigno divinam filia-
2. Suadetur ab incommodo. tionem adoptivam, consequens est absurdum; ergo: Sequela profecto evidens est, ut probat discursus in contrarium factus. Sed falsitas consequentis solum probatur, quia in Scriptura gloria vocatur merces, non autem gratia, ut notavit August. Epist. 105. Hæc autem probatio, & sola auctoritate nititur, & præterea responderi posset, Scripturam, & Augustinum loqui de hominibus lapsis. Nihilominus tamen illud principium, quod prima habitualis gratia non cadat sub meritum de condigno, receptissimum est, ut infra videbimus, ideoque illud pro nunc supponendo, recte ex illo principio a posteriori colligitur, nullum actum antecedentem ad gratiam habitualem sive tempore, sive natura posse illam de condigno mereri. Sed hujus rationem quærimus.

12 Secunda ratio a priori est, quam tradit D. Thom. & sequitur Bellarm. cum aliis, quia finis æter-
3. a priori næ beatitudinis excedit naturalem facultatem omnis intellectualis naturæ creatæ, & ideo ad meritum illius necessaria sunt opera ejusdem ordinis divini; ergo etiam requiritur gratia, quæ est talium operum principium. Nam de his dixit Dionysius de Eccles. Hierar. cap. 2. part. 1. non posse hominem facere divina, nisi prius ipse divinus efficiatur, & Augustinus lib. 1. contra duas Epistol. Pelagian. cap. 2. homines non recte vivere, utique in ordine ad illam beatitudinem, nisi effecti filii Dei. Sed instari potest, quia hæc ratio probat optime necessitatem alicujus gratiæ operantis su-
Instantia. pernaturale opus illi fini proportionatum. Cum autem hæc gratia esse possit vel actualis, vel habitualis, non videtur inde sufficienter concludi necessitas determinata gratiæ habitualis, quam inquirimus. Hanc vero difficultatem facile effugient, qui dicunt, dispositionem ad gratiam procedere ab ipsa gratia, sic enim optime concludit ratio de gratia habituali, quia ipsa est principium necessarium operis meritorii. Nos autem non possumus juvari hac sententia, quia de dispositione ad justificationem, prout nunc fit, falsam esse supra probavimus lib. 8. cap. 12. & rationes ibi factæ non minus probant de justificatione pura, seu quæ non fit ex statu peccati, si dispositio talis est, ut vere præparet subjectum ad formam gratiæ, fitque vera causa illius in suo genere.

13 Posset autem negari, primam justificationem Angeli, vel hominis innocentis, factam esse hoc
Modus alius solvendi probabilis, sed valde incertus de facto. modo media dispositione præparante personam ad gratiam, sed dispositione potius comitante, & ornante, per quam persona voluntarie acceptat gratiam sibi collatam per eandem operando. Et hoc posito optime procedit ratio, quia tunc habitualis gratia est principium actus, a quo potest in tali persona incipere meritum. Et ideo etiam dici potest illa gratia necessaria ad meritum in tali persona, saltem secundum legem ordinariam fundatam in ipsa rei natura, quæ per se postulat, ut elevatio inferioris naturæ ad opera superioris naturæ, seu divini ordinis fiat per intrinsecam participationem superioris naturæ. Quod si nunc aliter fit in justificatione peccatoris, id contingit propter impedimentum peccati, a quo homo adultus prius debet averti, ut gratiam possit recipere. Et hic modus probabilis est, & in rigore sufficiens ad salvandam hanc necessitatem de lege, supposito illo principio. Verumtamen illud principium valde incertum est. Quia licet non sit ita certum, Angelos, & hominem in statu innocentiæ justificatos fuisse per propriam dispositionem præparantem ad habitualem gratiam, & suo modo causantem illam, sicut nunc est in justificatione peccatoris, nihilominus est fortasse probabilius, quam oppositum, quia ille modus præparationis, & justificationis est valde consentaneus naturæ intellectuali & liberæ, & est etiam consonus suavi providentiæ Dei, ac denique est valde receptus a Theologis, ut ex 1. part. constat, & nihilominus, concedendum non est, ex illa sententia sequi, Angelos, vel hominem in dicto statu habuisse meritum de condigno ante gratiam, etiam ordine naturæ, aut quod inde necessario sequitur, meruisse de condigno ipsam gratiam.

14 Quamobrem conandum est, rationem reddedere, propter quam primus actus supernaturalis fa- Verior solutio prædictæ instantiæ.
ctus ab Angelo, vel homine in illo statu prius natura, quam haberet gratiam habitualem non potuit esse meritorius de condigno vitæ æternæ. Ratio autem quæ occurrit, solum est, quia talis actus etiam si supernaturalis sit, adhuc non est satis proportionatus illi fini supernaturali. Quod ut probem, suppono, moralem actum valorem etiam, & dignitatem moralem accipere a conditione personæ operantis. Hoc patet primo ex morali Philosophia, quia persona operans est una ex circumstantiis operis, quæ bonitatem ejus, vel malitiam aggravare solet. Secundo habemus certum theologicum exemplum in operibus Christi Domini, nam ex dignitate personæ habuerunt proportionem, & infinitum valorem ad merendum. Tertio hac ratione dictum videtur Genes. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus*, ad indicandum, ut ait Gregor. 22. Moral. cap. 8. alias 12. non Abel ex muneribus, sed ex Abel munera oblata placuisse. Et inter homines etiam constat, qualitatem personæ multum referre ad æstimationem doni, beneficii, aut obsequii ab illo oblati. Hoc ergo principio supposito, dicimus ad meritum de condigno vitæ æternæ non satis esse quod operatio in se, & (ut sic dicam) in sua substantia considerata proportionem habeat cum vita æterna, sed necessarium etiam esse, ut procedat a persona illi fini proportionata, atque adeo quod etiam ex habitudine ad personam operantem habeat condignitatem ad illum finem quasi completam. Nulla autem creatura intellectualis pure sumpta habet proportionem cum æterna vita, & ideo licet elevetur per auxilium ad supernaturaliter operandum, quantum ex se est, non confert operi condignitatem respectu tam excelsi præmii. Et hoc confirmant illa testimonia Scripturæ, quibus probavimus neminem posse mereri de condigno vitam æternam, qui non supponatur filius, & hæres ejusdem vitæ æternæ, quia cum in se non habeat naturam illi fini proportionatam, non habet dignitatem personæ tali merito proportionatam. Et hoc magis in sequenti dubitatione declarabitur.

15 Quæri enim hic solet, an hæc necessitas gratiæ habitualis ad meritum de condigno vitæ æternæ Dubium an necessitas gratiæ habitualis ad meritum sit omnimoda?
intelligenda sit tanquam de lege ordinaria, seu ex natura rei, vel etiam de potentia absoluta. Aliqui enim absolute affirmant, utroque modo esse intelligendum, quod sentit Ferrar. 4. contra gent. cap. 157. in fine ita interpretans Divum Thomam, & citans Capreolum in 1. distin. 17. Potestque hæc opinio fundari in discursu facto, quia gratia est quasi forma complens operis condignitatem, & proportionem: ergo sine illa non potest esse opus proportionatum, neque habere valorem ad meritum de condigno. Alii vero absolute negant esse gratiam habitualem necessariam ad hoc meritum de potentia absoluta, quod tenet Cajetanus 1. 2. quæst. 114. articulo secundo, & sumitur ex Scoto in 1. distinct. 17. quæst. 2. & Gabriel. ibidem quæst. 2. & Marsil. in 1. quæst. 20. Qui generaliter loqui videntur, etiam de operibus non factis ex auxilio gratiæ, & factis ab homine, qui antea erat in peccato, & solum videntur fundari, quia Deus ordinatione, & acceptatione sua potest supplere id, quod nunc per gratiam creatam confert. Nos vero nunc loquimur de operibus procedentibus ab auxilio gratiæ, & ex substantia, seu qualitate sua habentibus cum præmio pro-

proportionem, nam de operibus inferioris ordinis, infra dicemus.

Authoris judicium distinguens.

16 Sic ergo distinguendum censeo juxta duos sensus assertionis positæ in num. 3. Nam si homo supponatur in statu peccati, & remissionem ejus fieri formaliter per inhærentem gratiam habitualem, & non aliter, sic censeo non posse talem hominem etiam de potentia absoluta mereri de condigno vitam æternam sine habituali gratia; quia sine illa non aufertur peccatum, ut supponitur: quamdiu autem manet homo sub peccato, est prorsus incapax meriti de condigno apud Deum propter rationem factam, quod non potest simul esse ex rigore justitiæ dignus indignatione Dei, & carentia beatitudinis, & simul amorem Dei, & beatitudinem de justitia mereri. Dixi autem supponendum esse, peccatum auferri per habitualem gratiam, & non aliter: nam si supponatur, quod Deus alio modo vere auferat peccatum, tunc judicandum esset de tali homine, sicut de innocente, qui nunquam peccasset. Loquendo ergo juxta secundum sensum assertionis de homine, vel Angelo innocente, existimo necessitatem gratiæ habitualis ad meritum non esse intelligendam de potentia absoluta, sed de ordinata, & attenta talium rerum natura. Ratio est, quia supposita in tali persona conversione supernaturali ex auxilio gratiæ, solum deest tali operi quædam moralis dignitas, quam haberet ex habitudine ad personam operantem, si esset sanctificata per gratiam: hæc autem carentia perfectionis vel non est tanta, quin supposito pacto, & promissione Dei sub conditione talis operis, in illa sufficiens proportio, & condignitas inveniatur, quamvis non esset undequaque perfecta, & quasi connaturalis, vel certe posset Deus sua extrinseca ordinatione illum quasi defectum sufficienter supplere, quia necessario elevaret hominem illum ad eum statum, in quo consequi posset vitam æternam si quod in se est, faceret cum auxilio sibi præparato: ille autem status ad dignitatem moralem talis personæ pertinere censeretur, imo ad quandam illius sanctificationem. Nam in superioribus ostendimus, hoc totum posse Deum facere de potentia absoluta sine habitibus inhærentibus, vel per solos actus: ergo id etiam satis esse posset, ut actus supernaturalis a tali homine factus redderet illum dignum vita æterna, & consequenter ut esset meritum illius. Et hanc partem sequuntur frequentius moderni Thomistæ in dicta quæst. 114. artic. 2. Et inde tandem intelligitur, cur dicatur gratia habitualis ex lege ordinaria, & quasi connaturali esse necessaria ad hoc meritum, quia nimirum nec sanctificatio personæ, neque ordinatio ejus ad beatitudinem secundum statum præsentis temporis fit modo connaturali, nisi per inhærentem gratiam habitualem, ut in lib. 7. visum est.

17 Et per hæc satisfactum est rationibus dubitandi circa hanc posteriorem partem a nobis propositis, Negamus enim esse in actu etiam supernaturali, seclusa gratia personæ operantis, sufficientem proportionem, & valorem moralem ad meritum de condigno. Idemque responsum evidentius applicatur ad fundamentum Baji, negamus enim tantam proportionem esse in actu peccatoris ad meritum, quanta est in opere justi, etiam si ex parte operis sit æqualitas in his, quæ ad substantiam, vel honestatem, aut libertatem actuum pertinent, solumque sit diversitas in conditione personæ, ut jam probatum est. Ad loca vero Scripturæ respondemus, in primis non oportere, ut Scriptura in singulis locis explicet omnes conditiones, ad meritum necessarias, & ita in illis locis licet tantum exprimatur necessitas operum, non excludi necessitatem gratiæ, quæ in aliis locis docetur. Deinde addimus, opera esse quasi proximum (ut ita dicam) subjectum meriti, & demeriti: nam illa quasi formaliter constituunt hominem dignum præmio, vel pœna, & ideo merito dicuntur homines judicari secundum opera. Hoc autem non obstat, quominus ipsa opera ex circumstantiis personæ operantis augeri possint, vel minui in valore morali ad meritum, vel demeritum necessario. Unde in comparatione, quæ ulterius fit inter meritum, & demeritum partim falsum assumitur, partim non recte colligitur. Absolute namque falsum est, conditionem personæ non conferre ad meritum, nam peccatum commissum a persona publica, vel digniori ex ea parte gravius esse solet. Deinde non est eadem ratio de merito, & demerito, quia meritum habet rationem boni, & ideo plura, & perfectiora requirit, & quod omnia simul concurrant, quia bonum ex integra causa, ad demeritum autem, quod habet rationem mali, quilibet defectus sufficit. Et ideo ad demeritum necessarium non est, ut persona supponatur justa, vel injusta, quia in ipso actu peccati est sufficiens defectus ad expellendam justitiam, si præerat, vel ad augendam injustitiam, si jam præcesserat: in merito autem speciali ratione dignitas personæ requiritur, ut diximus. Eo vel maxime quod homo per se ad peccandum sufficit, ad merendum autem minime, nisi prius a Deo sanctificetur.

Ad Baji fundam. in num. 1

Ad 1. confirmat. ex Scriptura

18 Ad primum testimonium Augustini respondetur, ipsum in illo cap. 6. non loqui de lege naturali, prout dicitur esse in naturali lumine rationis, sed de lege incommutabili, & æterna, prout est in mente Dei, quæ complectitur etiam illam legem, quam dicere possumus esse connaturalem gratiæ. Unde per illam legem absolute, & generaliter statutum est, ut debita præmia condignis meritis reddantur, tamen illa eadem lex aliud meritum, & cum aliis conditionibus statuit necessarium ad præmium vitæ æternæ, quam ad alia inferiora, & humana, atque ita est ad singula, juxta uniuscujusque conditionem applicanda. Ad aliud vero testimonium ex lib. de Natur. & grat. cap. 2. respondetur, intentionem Augustini eo loco esse ostendere contra Pelagianos, non posse hominem per suæ naturæ vires totam legem implere, & omnia peccata vitare, quia alias Christus gratis mortuus esset, quam illationem cum Paulo fecerat in cap. 1. Illam autem probat in secundo, supponendo illam hypotheticam propositionem, quod si homo potest sibi sufficere ad servandam totam legem, & implendam justitiam, etiam sibi sufficiet ad præmium vitæ æternæ obtinendum. Unde falso putatur, sensisse Augustinum, observationem legis sine gratia sufficere ad meritum vitæ æternæ, cum potius hoc inferat tanquam inconveniens contra Pelagium, supponendo aliud principium, quod ex verbo Christi certum est, servantem mandata, ad vitam ingredi sempiternam: tamen hoc ideo est, quia, ut serventur mandata, præcedit gratia, ut idem Augustinus dixit lib. 2. contra duas Epist. Pelag. cap. 2. & in aliis locis supra citatis.

Ad 2. confirmat. ex August.

CAPUT XV.

Utrum ad meritum necessarium sit, hominem esse viatorem?

1 Conveniunt fere omnes Theologi, unam ex conditionibus necessariis ad meritum ex parte personæ merentis esse statum viatoris. Ita docet D. Thom. 1. p. quæst. 62. art. 9. & 3. part. q. 19. art. 3. Alexan. Alens. 3. p. quæst. 17. art. 2. in corpore, & communiter Theologi in 3. distin. 18. tractando de Christi merito, Bonavent. artic. 1. q. 2. ad ult. Scotus q. unic. in fine corporis ante §. *Est igitur*, Durand. q. 2. Gabr. q. 1. art. 1. notab. 2. licet addat limitationes, quas infra expendemus. Idem repetit artic. 3. dub. 1. ad 3. & dub. 4. Idem Albert. ibi artic. 2. ad 1. & 3. Richard. artic. 1. quæst. 1. Almain. Argentin. & alii, & Marsil. quæst. 12. artic. 1. Et restringendo quæstionem ad homines, prout nunc mereri possunt de condigno apud Deum, colligitur hæc resolutio ex illis Scripturæ locis, in quibus dicitur judicandos esse homines, & accepturos præmium, vel pœnam secundum opera, quæ in corpore fecerunt. Item illa, quæ monent, ante mortem, vel usque ad mortem justificari, seu opera justitiæ facere, ut Ecclesiast. 11. 14. & 18. & aliis similibus, quæ cum testimoniis Patrum retuli 3. p. tom. 1. disput. 39. sect. 3. post 3. conclus. quibus addi potest Hieron. in Epist. 151. ad Algasiam q. 6. ubi tractat parabolam de villico Luc. 16. & colligitur ex verbis illis conclusionis parabolæ: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis recipiant vos in æterna tabernacula*, & idem Hieron.

Communis sententia affirm.

Quomodo Script. probetur.

Hieron.Eccleſ.9. tractans illa verba: *Melior eſt canis vivens leone mortuo*, ſic exponit: *Donec vivunt homines poſſe fieri juſto; poſt mortem vero nullam boni operis dari occaſionem*, & iterum infra, *viventes poſſunt bona opera perpetrare*, utique meritoria, *mortui vero nihil valent ad id adjicere, quod ſemel ſecum tulere de vita;* & apud Proſperum eſt ſententia Auguſtini 172. *Fruſtra ſibi homo poſt hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Et propterea etiam videtur Chriſtus Dominus dixiſſe Joan. 9. *Venit nox, quando nemo poteſt operari*, utique meritorie, & cum fructu, per noctem enim mortem, ſeu ſtatum poſt mortem intelligit: dixerat namque, *me oportet operari opera ejus, qui miſit me, donec dies eſt*, ubi per diem intelligit tempus præſentis vitæ ſuæ mortalis, ut cum Auguſtino, & aliis ibi notat Maldonat. in qua etiam ipſe tantum meruit. Unde in eodem ſenſu adjungit generalem ſententiam, neminem poſſe in nocte operari. Vide Chryſoſtom.homil.2.de Lazaro, & homil.37.in Matth. Ratio autem hujus veritatis pendet ex ſequenti dubitatione.

Ut ratione probetur, diſcutitur quid ſtatus viæ ſit.

2 Oportet igitur exponere, quid per ſtatum viæ intelligendum ſit: nam ſi hoc non conſtet, neque ratio propria reddi poteſt, cur talis ſtatus ad meritum requiratur, nec etiam explicari poterit, quantum duret tempus merendi, quod per hanc conditionem præcipue intenditur. Igitur generaliter loquendo de via, & termino, tempus viæ proprie durare dicitur, quamdiu non eſt perventum ad terminum, quod maxime verum eſt, quando via ſucceſſionem habet, ut eſt in præſenti. Ita ergo ſtatus viæ in præſenti dicetur totum tempus, in quo non eſt perventum ad terminum. Statim vero interrogandum occurrit, quis ſit iſte terminus? Ad quod primo reſponderi poteſt, non eſſe unum terminum ſingularem, & abſolute deſignabilem, ſed reſpective eſſe accipiendum. Nam omne præmium alicujus meriti eſt terminus, reſpectu illius, quia meritum eſt via ad præmium. Unde reſpectu uniuſcujuſque præmii tamdiu dicetur aliquis eſſe in ſtatu viæ, quamdiu præmium non obtinuit, nec factus eſt incapax illius, & ita reſpectu viſionis beatæ dicentur eſſe in via qui illam obtinere poſſunt, & nondum obtinuerunt, & reſpectu alicujus augmenti gratiæ, qui illud non obtinuit, dicetur eſſe in ſtatu viæ reſpectu illius, ſecus vero erit de illo, qui talem gradum augmenti conſecutus eſt, jam enim non eſt in via reſpectu illius, etiam ſi aliquid aliud mereri poſſit. Et juxta hunc ſenſum facile patet ratio hujus conditionis, nimirum, quia meritum debet antecedere præmium, nec poteſt quis mereri, quod jam habet. Et hac ratione utitur Durand.ſupra, in qua hunc ſenſum indicat. Gabriel etiam ubi ſupra, inde infert, beatos non eſſe in ſtatu merendi, reſpectu beatitudinis, quam jam habent, tamen ex ſe adhuc eſſe in ſtatu merendi vel ſibi, vel aliis, quæ non habent. Et in eodem ſenſu videntur fundati Alenſ.Bonaven.& alii, qui dixerunt, ſanctos Angelos, & homines non poſſe mereri beatitudinem eſſentialem, poſſe autem accidentalem, quia reſpectu illius jam ſunt in termino, cum illam habent, & augeri non poſſit, reſpectu vero alterius adhuc ſunt in via, quia nondum illam habent, & illam poſſunt acquirere per aliqua opera, vel miniſteria, quæ extra beatitudinem exercent. Et declarari poteſt exemplo Chriſti Domini, qui reſpectu ſuæ viſionis beatificæ, a principio fuit extra ſtatum viæ, & ideo illam mereri ſibi non potuit, & nihilominus reſpectu gloriæ ſui corporis, & aliorum fuit in ſtatu viæ.

Prædicta explicatio variis exemplis confutatur.

3 Nihilominus hæc explicatio mihi non placet, quia carentia alicujus perfectionis, quæ aliquando poteſt per meritum acquiri, non eſt ſufficiens ratio ad conſtituendum ſtatum viæ, ſeu, quod idem eſt, ſtatum merendi illud præmium, etiam ſi perſona ſit illius capax, vel etiam aliquando illud conſequutura ſit. Probatur exemplis, nam animæ beatæ carent unione, & gloria corporum, & tamen non ſunt in ſtatu merendi illam, quia de facto illam non merentur, ut eſt verior, & communior Theologorum opinio. Item animæ purgatorii carent viſione beata, & ſunt capaces illius, imo aliquando illam habebunt, & tamen certum eſt, non poſſe jam mereri illam: ergo illa conditio non ſufficit ad conſtituendum ſtatum viæ aptum ad meritum etiam in illo reſpectivo modo. Idem de Angelis (idemque eſt de aliis beatis) probabilius eſt, non mereri ſibi ipſis gloriam etiam accidentalem, neque eſſe in ſtatu viæ, reſpectu illius, quamvis interdum illa careant, ut D. Thomas ſupra in 1. part. docet. Imo etiam de Chriſto Domino probavimus in dicto tom.1. loco citato, poſt mortem nec ſibi neque aliis meruiſſe eſſentialia, vel accidentalia præmia, neque effectus illos gratiæ, aut gloriæ, qui ut meritum ejus poſtea facti ſunt: ergo illa carentia præmii obtinendi non ſufficit ad ſtatum viæ, etiam reſpectivum conſtituendum.

4 Dices in his omnibus exemplis præceſſiſſe, ſaltem meritum præmii, & hoc etiam obſtare ſtatui viæ in ordine ad meritum ejuſdem præmii, ſicut nunc non poteſt homo ſibi mereri gradum gloriæ, quem jam meruit, etiam ſi nondum illud præmium receperit. Sed neque hoc ſatisfacit, quia ex parte ſtatus non repugnat mereri iterum, atque iterum idem præmium, ut in Chriſto Domino manifeſtum eſt. Quod ſi in nobis non contingit, ut verior habet doctrina, non eſt, quia perſona ſit extra ſtatum merendi, ſed quia poteſt, & ex ſe intendit novum præmium mereri. Deinde illa reſponſio non poteſt ad animas purgatorii accommodari. Quamvis enim non poſſint mereri eandem gloriam, quam in hac vita meruerunt, cur non poſſunt augmentum illius mereri? profecto non, niſi quia non ſunt in ſtatu merendi eſſentiale præmium, vel augmentum ejus, etiam ſi meritum ejus in vita non habuerint. Aliud exemplum afferri poteſt de Elia, & Enoch, qui licet beati nunc non ſint, non merentur, neque idem præmium, quod prius meruerant hic viventes, nec novum, de quo exemplo plura in ſequentibus. Igitur formaliter loquendo, eſſe in ſtatu viæ, non eſt eſſe in ſtatu, in quo nondum habetur præmium, ſive ſimpliciter, ſive cum illo addito, quod nec meritum ejus factum ſit. Et revera diverſæ quæſtiones ſunt, an ad merendum requiratur ſtatus viæ, & an aliquis poſſit mereri, quod jam habet, aut denique mereri, quod jam meruit, quæ confundendæ non ſunt, & tertiam quidem lib.9.cap.3.tractando de augmento gratiæ tetigimus, ſecundam vera infra tractabimus, hic vero circa primam tantum verſamur.

Evaſio. Præcluditur.

5 Concluditur ergo ex dictis, ſtatum viæ non eſſe reſpective explicandum, ſed abſolute aſſignare oportere aliquam, vel aliquas conditiones, quibus ſtatus termini conſtituatur, in quo perſona conſequenter ſit extra ſtatum merendi. In declaranda igitur hujuſmodi conditione poteſt eſſe ſecundus modus dicendi, ſtatum termini in bono, loquendo abſolute, ac ſimpliciter, in omni natura intellectuali eſſe ſtatum viſionis beatificæ, ad quam tanquam ad ultimum finem, ac proinde tanquam ad ultimum terminum tenditur. Cum ergo via opponatur termino, ſtatus viæ erit ſtatus illius temporis, in quo nondum ad illum terminum perventum eſt, & ideo in ſtatu illius termini ceſſat etiam ſtatus merendi, & conſequenter totum antecedens tempus dicetur ſtatus viæ, & de ſe aptus ad meritum. Et videtur hoc eſſe conſentaneum locis Scripturæ ſupra allegatis, in quibus judicium dicitur eſſe futurum ſecundum opera hujus vitæ. Juvat etiam quod Paulus ait 2.ad Corinth. 5. *Cum ſumus in corpore peregrinamur a Domino per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*: idem ergo eſt ſtatus fidei, quæ viſionem excludit, quod ſtatus viæ. Item juvat, quod in malis, tunc ceſſat ſtatus demerendi, quando ad ultimum terminum damnationis pervenitur, & toto præcedenti tempore durat ſtatus demerendi: ergo eadem proportione loquendum eſt in bono.

Concluditur contra primũ modum explicandi, & proponitur ſecundus.

3 Hic modus dicendi proxime ad veritatem accedit, nam aliquid verum, & neceſſarium ad ſtatum viæ continet, non tamen integre rem explicat, vel certe exceptiones patitur. Et prima eſt de Chriſto Domino, cujus anima ab initio conceptionis fuit in termino viſionis beatificæ, & nihilominus fuit in ſtatu merendi, quamdiu in hac vita mortali vixit. Dicetur, quod licet a principio Chriſtus fuerit beatus, non tamen plene quoad corpus, & animam, & ideo ſecundum corpus fuiſſe in ſtatu viæ, quia ani-

Prædictus ſecundus modus partim probatur partim impugnatur.

ma erat unita corpori mortali. Sed replicari poteſt, quia hac ratione etiam animæ nunc beatæ mereri poſſent, quia nondum habent completam gloriam, quam unitæ corporibus habebunt. Et licet differant ab anima Chriſti quoad ſtatum viæ ipſius, quia non ſunt unitæ corporibus mortalibus, ſicut illa fuit: hoc parum referre videtur, quia meritum non eſt in corpore, ſed per ſe in ſola anima eſſe poteſt. Videtur ergo neceſſario dicendum, illud fuiſſe ſingulare privilegium animæ Chriſti ob excellentiam unionis ejus ad Verbum. Secunda exceptio erit de animabus antiquorum Patrum in Limbo, quæ neque ad ultimum terminum pervenerant, neque erant jam in ſtatu merendi. Ergo licet ex generali regula carentia viſionis ſit neceſſaria ad ſtatum merendi, non tamen illa conditio ſufficit, ſed aliquid aliud addendum eſt. Et tertia exceptio de animabus purgatorii idem probare videtur, nam eſt præcedenti ſimilis, & fere ejuſdem rationis.

7 Addi ergo poteſt, in hominibus ſtatum viæ compleri per hoc, quod anima ſit conjuncta corpori corruptibili. Nam eo ipſo, & ex natura rei, eſt etiam extra ſtatum beatitudinis, quia anima in corpore corruptibili, ex natura talis ſtatus, non eſt capax viſionis beatæ. Et licet ex privilegio, & excellentia Chriſti aliud fuerit ejus animæ conceſſum, illud non mutat naturam talis ſtatus: eſt ergo de ſe ſtatus viæ. Et aliunde eſt etiam aptiſſimus ad meritum, quia & connaturale eſt animæ humanæ, ut mediante corpore, ſuam perfectionem acquirat, & illo plures habet occaſiones merendi, & pugnandi pro bravio beatitudinis comparando. Et hoc maxime confirmant illa teſtimonia, quæ dicunt, in morte finiri tempus merendi, idemque confirmant exempla de animabus purgatorii, & limbi.

Supplementum pro 2. modo.

8 Sola una ſupereſt inſtantia, quæ de Elia, & Enoch, nam illi adhuc vivunt in corpore mortali, ut ſuppono, & nihilominus ab eo tempore, quo tranſlati ſunt, non merentur; ergo non ſunt in ſtatu merendi: abſurdum eſt enim dicere eſſe in ſtatu merendi, & non mereri: ergo ad conſtituendum ſtatum merendi non ſufficiunt, quæ diximus. Veruntamen illud, quod in hoc exemplo aſſumitur, non eſt certum: nam Benedic. Pereir. lib. 7. in Geneſ. diſput. de Enoch, quæſt. 5. utramque partem probabilem exiſtimat, ſcilicet mereri nunc Eliam, & Enoch, vel non mereri. Ego autem in tom. 2. 3. part. diſput. 55. ſect. 1. probabilius dixi, eos non mereri, quia in tam longa duratione, & multiplicatione meritorum poſſent in præmio beatitudinis quoſcumque ſanctos multum excedere. Poſtea vero contrarium cum magna exaggeratione ſcripſit Viegas ad cap. 11. Apoc. comment. 5. ſect. 4. num. 4. M[illegible]vetur, quia illi adhuc ſunt viatores, nam contra Scripturam, & contra Eccleſiæ doctrinam eſt vel ponere hominem, qui nondum obierit, extra ſtatum viæ, vel aſſerere aliquem viatorem, qui adhuc a Domino peregrinatur, & ex fide vivit, eſſe extra ſtatum merendi: non eſt autem ab hac regula recedendum ſine ſufficiente authoritate, vel ratione cogente: neutrum autem in præſenti invenitur. Nam auctoritas non allegatur, & ratio a me adducta non cogit, quia reſpectu beatiſſimæ Virginis facile potuit Deus prædeſtinare Eliam, & Enoch ad magnam quandam gloriam per merita totius illius temporis longævi conſequendam, & nihilominus ad majorem gloriam Virginem prædeſtinare. Reſpectu vero aliorum Sanctorum non cenſet inconveniens concedere perventuros eſſe Enoch, & Eliam ad excellentiorem gloriam, quam ſit in reliquis ſanctis omnibus. Non tamen audet concedere, quod nunc Elias, & Enoch intenſiores actus charitatis eliciant, quam Joannes Baptiſta, aut Paulus elicuerunt. Unde etiam addit, dici poſſe, eos uſque adeo parum mereri, eo quod careant carnis rebellione, operandique difficultate, ut multi eorum actus ad unum ſive Baptiſtæ, ſive Pauli non perveniant, atque adeo ad eorum gratiam, vel charitatem nunquam perventuros. Denique addit congruentiam, quia non congruit divinæ bonitati, & liberalitati, imo indignum videtur divinæ munificentiæ illos ſanctiſſimos viros miraculoſe tanto tempore in hac vita detinere, & ſine fructu meriti eos viſione beatifica privari. Hanc vero opinionem, noſtram ſequendo poſtea impugnavit Vazquez in loco infra citando.

Inſtantia de Elia, & Enoch.

9 Ego vero in hoc puncto non contentioſe agam, ſed unumquemque in ſuo ſenſu abundare permittam, nam, ut dixit Auguſt. lib. 1. Geneſ. ad liter. cap. 18. *In obſcuris, atque a noſtris oculis remotiſſimis ſi qua inde ſcripta etiam divina legerimus, quæ poſſint, ſalva ſide, qua imbuimur, aliis, atque aliis parere ſententiis in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projicimus, ut ſi forte diligentius diſcuſſa veritas eam recte labefactaverit, corruamus, &c.* Dicam tamen immerito in hoc puncto Scripturæ, vel Eccleſiæ auctoritatem allegari, quia hoc ipſum, quod ſupponitur, ſcilicet, Eliam, & Enoch eſſe nunc in ſtatu viatorum nulla auctoritate Scripturæ, vel Eccleſiæ firmari poteſt. Nam licet ex Scriptura, & ex doctrina Eccleſiæ habeamus, homines mortales per fidem ambulantes eſſe viatores, loquitur Scriptura, & Eccleſia de hominibus mortalibus ſub conditione, lege, & ſtatu mortalitatis viventibus, in quo numero Elias, & Enoch comprehendi non poſſunt. Sicut etiam docet Eccleſia, & ſignificat Scriptura, homines viatores filios Adæ, quando in hoc mundo vivunt, eſſe ſubjectos rebellioni carnis, & difficultatibus corporis in operatione virtutis, ut in lib. 9. oſtendimus, & nihilominus non timet dictus author concedere, Eliam, & Enoch vivere ſine rebellione carnis, & ſine moleſtiis corporis, quæ operationem virtutis difficilem reddant: ergo licet Elias, & Enoch mortales ſint, non mortaliter vivunt, ut ſic dicam. Unde punctum, quod nunc tractamus eſt, an ad ſtatum viatoris proprium hominis filii Adæ pertineat, non ſolum in corpore mortali, ſed etiam conditione mortali vivere. De quo puncto nihil Eccleſia hactenus docuit, nec tractavit, ſed, ut dixi, viatores judicat omnes, qui lege, & modo communi in corpore mortali vivunt. Imo ſicut omnes homines viventes in corpore mortali, cenſet eſſe viatores, ita e contrario omnes viatores (uno tantum excepto ſpeciali privilegio Virginis) cenſet eſſe fomiti, & rebellioni carnis, & impedimentis corporis mortalis aggravantis ſenſum multa cogitantem ſubjectos, & conſequenter omnes viatores homines non ſolum eſſe mortales, ſed etiam conditionibus mortalitatis ſubjectos: ergo non magis obeſt doctrinæ Eccleſiæ, Eliam, & Enoch ab ſtatu viatorum excipere, quam eoſdem a ſubjectione fomitis, & difficultatibus mortalis corporis eximere. Imo unum ad aliud ſatis conſequens eſſe videtur.

Authoris judicium.

Enervatur motivum pro Vieg. allatum.

10 Deinde quamvis liberum ſit unicuique opinari, etiam ſtatum illum Enoch, & Eliæ eſſe viatorum, & in eo mereri, recurrendo ad prædeſtinationem divinam, qua fieri potuit, ut illi viri electi ad certum gradum gloriæ neque infimum, neque nimium excellentem, ſed moderatum, illum per merita tam longo tempore conſummata, & ab ipſo Deo cum proportione præordinata, & non majorem conſequerentur: quamvis hoc, inquam, ſine repugnantia cogitari poſſit, conſiderandam nihilominus eſt, an conſequenter loquendo, poſſit hoc recte conſiſtere cum aliis principiis de augmento ſanctitatis per merita. Quis enim dicat, illos ſanctiſſimos viros ſi mereri poſſunt ſecundum communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parum meruiſſe, ſolum quia rebellionem carnis, & difficultatem corporis non ſentiunt, ac ſi excellentia meriti vel omnino, vel præcipue ex his circumſtantiis oriretur. Sic enim colligere poſſet aliquis, meritum B. Virginis non fuiſſe excellentiſſimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis ſentiebat, ſed ſolum illam, quæ in unoquoque opere virtutis ex objecto inerat. Deinde ad excellentiam meriti ſufficit excellentia amoris, & promptitudo voluntatis. Non video autem, qua probabilitate dici poſſit, illos ſanctos mereri, ac meruiſſe ſemper augmentum charitatis diligendo Deum, & nihilominus nunquam perveniſſe ad perfectionem, in qua poſſint tam intenſe diligere Deum uno actu, quam Paulus, vel Joan. Bapt. in via poterunt, nam totum argumentum charitatis, quod merentur, ſtatim illis datur, & ſemper diligunt, quantum per charitatem habitualem poſſunt, quia ſine

Enervatur amplius.

sine difficultate, vel repugnantia amant; ergo incredibile est, quod semper habeant actus adeo imperfectos, ut multi illorum uni actui Pauli, vel Joannis non æquivaleant.

Responsio ad instantiam juxta authoris sententiam etiam nunc recentiam,

11 Qua propter rem hanc considerando sub prædestinatione divina, ut non immerito sit, suavius dici videtur, elegisse quidem Deum viros illos ad eam excellentiam gloriæ, quæ ipsi placuit, ita vero præordinasse, & quasi distribuisse merita, per quæ illam consequerentur, ut partim in tempore quo ante translationem in hac vita mortali vixerunt, partim in alio tempore, quando in fine mundi prædicabunt, & martyrium patientur, consummentur, etiam si toto illo tempore intermedio sint quasi suspensi a merito, & extra communem statum viatorum constituti, & ideo verisimilius videtur, ex quo translati sunt, non crevisse in augmento habitualis gratiæ, vel charitatis, sed ex tota illa semper, & adæquate Deum diligere, & ideo hactenus non pervenisse ad perfectionem dilectionis Pauli, vel Joannis Baptistæ. Neque propterea hoc mirabile consilium Dei esse contra illius liberalitatem, aut illis Sanctis infructuosum. Deus enim satis liberaliter egit cum illis, eos ad tales thronos gloriæ eligendo, & distribuendo illis gratiam efficacem, per quam suis temporibus illas sedes consequerentur. Quod vero hoc fiat temporibus continuis, vel discretis, diuturnis, aut brevibus hoc non minuit Dei bonitatem, & liberalitatem, sed ad altiora consilia suæ providentiæ pertinet. Neque etiam hoc fit sine commodo, & utilitate horum justorum: nam licet visio Dei illis differatur, recompensatur maxime spe martyrii, & futurorum meritorum cum magno gloriæ augmento, & interim felicissime vivunt in perpetua Dei contemplatione, & dilectione, & in eo statu magna gratiæ, & consolationis beneficia recipiunt, quatenus sunt illi statui consentanea.

Assertio. Meritum requirit statũ viæ per fidem vitamque mortalẽ actam ordinario modo, qui non a sola rei natura sed a divina simul ordinatione præscribitur.

12 Hanc ergo partem sustinendo, dicendum consequenter est, statum merendi esse quidem statum fidei in vita mortali, quæ secundum communem, & ordinariam legem in hoc mundo agitur, & ideo qui extra hanc legem, & altiori modo hic vivunt, ad hunc statum viatorum pro tunc non pertinere. Ex quo, & ex omnibus dictis ulterius colligimus, hunc statum viæ non posse ex sola rei natura definiri, sed ex consilio, & ordinatione divina pendere. Sicut in exemplo de currentibus in stadio, quoad hoc explicandum utitur Paulus 1. ad Corinth. 9. tempus cursus, & certaminis definitum est, ita ut neque antea, neque post illud aliquis possit promereri bravium, illius autem temporis determinatio ad Principem, vel rempublicam præmia proponentem, pertinet. Ita ergo in hoc cęlesti certamine Deus solus est, qui potest tempus viæ definire, quamvis enim in hac determinatione naturis rerum se se accommodet, necessarium semper est, ut juxta consilium voluntatis suæ aliquid addat, quod brevi discursu amplius declaro. Nam inprimis, quia decrevit Deus, ut nulla pura creatura, nisi per fidem ad visionem perveniret, ideo secundum legem communem prima conditio status viæ est, ut sit status fidei, ita scilicet, ut vel habeatur, vel haberi debeat, quia per fidem ambulamus, seu ambulare debemus, nam infideles etiam viatores sunt, quamvis actu fidem non habeant. Hæc autem conditio licet magnam congruentiam habeat, ut creaturæ intellectuales quasi credendo addiscant, & ut prius intellectum Deo submittant, quam ad illud videndum eleventur, non est ita necessaria ad meritum, quin possit Deus per alium modum cognitionis, etiam supernaturalis creaturas intellectuales in statu merendi constituere, sicut in Christi merito videmus non fuisse fundatum in fide. Sic ergo status viæ quoad hanc conditionem ex divina ordinatione pendet.

Ostenditur ex 1. conditione viæ.

Et ex 2. conditione.

13 Et ex hac conditione positiva sequitur altera negativa, nam quia fides, & visio non possunt esse simul, ideo sicut fides est nececessaria ad statum viæ, ita etiam, & carentia visionis, hæc est enim proxima, & formalis ratio, propter quam illa carentia visionis ad statum merendi eandem visionem necessaria est, nam solus ordo, vel causalitas inter meritum, & præmium per se non sufficeret, ut infra ostendam: oportet ergo loqui de merito in fide fundato. Et ideo merito communiter rejicitur opinio Cajetani, & aliorum, qui dixerunt in Angelis fuisse simul meritum visionis, & visionem, viam, & terminum, nam hoc repugnat in via, & merito fundato in fide. Utraque autem hæc necessitas in Christo Domino cessavit, quia non habuit visionem Dei, ut hæreditatem filiationis adoptivæ comparandam per merita, ut coronam justitiæ, sed habuit illam, ut primam proprietatem connaturalem ratione filiationis naturalis, & ideo neque indiguit fide ad illam consequendam, imo neque eam habere potuit, nec visionem mereri, neque etiam ejus meritum potuit in fide fundari, sed in altiori genere cognitionis, & propterea ad statum viatoris his conditionibus non indiguit.

Item ex 3. conditione viæ Angelorum, atq; hominum ante lapsum.

14 Præterea necessarium fuit, statum viæ sub aliqua certa, & finita duratione concludi, alias nunquam posset ad terminum perveniri. Quantitas autem hujus durationis non potest in sola rerum natura sufficienter fundari. Quod patet primo in Angelis, nam quia sunt immortales, satis incertum est, quanta fuerit mora viæ illorum. Et quamvis ex modo deliberandi ipsorum, & permandi in voluntate semel perfecte deliberata, probabiliter conjectant Theologi, qui melius sentiunt post primum instans creationis solo alio momento viam illorum durasse, nihilominus nemo negare potest, quin hæc tantum sit quædam congruentia, potuisseque Deum diuturniorem viam illis concedere, nihil contra illorum naturam disponendo. Idemque dicendum est consequenter de quacunque designata duratione: revocanda ergo res est ad liberam Dei voluntatem. Quod evidentius cernitur in hominibus si status innocentiæ duraret: nam etiam tunc duraret via ambulandi per fidem pro aliquo certo tempore vitæ terrestris (ut sic dicam) & in termino ejus transferrentur perseverantes in justitia ad cœlestem. Quæ igitur ratio talis termini ex parte hominum reddi potest? profecto nulla: penderet ergo ex sola divina ordinatione. Unde si esset idem terminus durationis, seu ætatis præfixus pro omnibus, sine dubio ex mera Dei libertate penderet: si autem esset inæqualis, posset quidem proxime fundari in hoc, quod unus citius, quam alius consummaret merita præmio, ad quod unusquisque prædestinatus est, adæquata: nihilominus tamen radicaliter proveniret ex libera voluntate Dei, eligentis hunc ad majorem gloriam, quam alium, vel volentis breviori tempore dare huic majora, vel congruentiora auxilia ad magis merendum, quam alteri. In utriusque autem tam Angelis, quam hominibus in dicto statu status viæ finiretur in eo momento, in quo visionem essent recepturi, tum quia ex tunc carerent fide, tum etiam quia jam in ipsa visione proficere non possunt. Et propterea etiam merito improbatur communiter opinione dicentium Angelos beatos adhuc esse viatores quoad meritum augmenti essentialis beatitudinis, licet sint in termino quoad substantiam ejus, & ita posse in illa perficere, vel pro tempore a Deo designato, vel in æternum, si Deus ita disposuit. Quamvis enim hoc non implicet contradictionem, & ideo ex hac parte etiam hoc pendeat ex ordinatione divina, est tamen præter naturam illius visionis, tum quia d. se immutabilis, tum etiam quia est beatitudo, de cujus ratione est, ut sit ultimus terminus, & constituat in statu jam perfecto, & consummato respectu habentis. Hoc ergo modo in illis personis, & statibus determinatio viæ necesario futura eset ex ordinatione divina, cum aliquo fundamento in naturis rerum, saltem quoad aliquas conditiones, seu generales rationes.

Viæ deni- que post lapsum.

15 At vero in hominibus lapsis, & mortalibus valde consentanee ad naturam hominis præfixus est terminus viæ in puncto mortis propter congruentias supra adductas. Non est autem hoc ita naturale, seu naturæ debitum maxime in ordine ad finem supernaturalem, quin posset Deus vel intra certum tempus vitæ, etiam ante mortem, viam, seu statum merendi limitare, & etiam post mortem aliquod tempus ad merendum concedere, quod ergo ita non fecerit, ejus liberæ ordinationi tribuendum est. Est autem in hoc

statu

ſtatu ſpeciale, ut etiam morientes in gratia non tranſeant immediate a ſtatu, & termino viæ ad ſtatum gloriæ, ſed poteſt finiri via priuſquam detur viſio beata, quod in Angelis non potuit contingere, quia qui ſalvati ſunt, nihil peccarunt, & idem cum proportione eſſet in ſtatu innocentiæ. Nunc autem ſalvantur qui fuere peccatores. Unde fit, ut poſſint in termino viæ inveniri ſine peccato perpetuo excludente a beatitudine, & cum aliquo temporali impedimento prius purgando, ſeu tollendo, quam Deum videant. Hinc ergo fit, ut ſtatus animarum non videntium Deum ultra ſtatum viæ, & merendi prorogetur. Verumtamen hoc etiam ſine dubio fuit dependens ex ordinatione divina, potuit enim Deus vel aliter tollere illud impedimentum in ipſomet termino viæ, vel etiam concedere poteſtatem merendi omnibus animabus juſtis non videntibus Deum, quamvis juſtiſſimis de cauſis non fecerit, & una eſſe poteſt, ne ex defectibus in hac vita commiſſis commodum reportare viderentur, tunc enim dilatio viſionis cum poteſtate, & certitudine augendi illam, commodum potius, quam pœna videri poſſet. Item quia illæ animæ non poſſunt amplius demereri; ergo neque in ſtatu merendi relinqui debuerunt, cur enim generali, & certa lege omnes confirmarentur in gratia, ſi adhuc in ſtatu merendi eſſent permanſuræ. Ob has ergo, & ſimiles cauſas in hominibus quoad animas ſeparatas ſtatus medius inter ſtatum merendi, & ſtatum ultimi præmii invenitur. An vero in homine aliquo, ſeu anima unita corpori mortali ſimilis ſtatus inveniri poſſit, ſolum propter Eliam, & Enoch controverti poteſt: nam in hominibus mortalibus ſecundum communem, & ordinariam legem viventibus certum eſt, non poſſe. Utrum vero in illis hominibus ad aliud genus vitæ translatis ſtatus merendi ſervetur, nec ne? res eſt incerta, ut dixi, & ſine dubio pendet etiam ex divina ordinatione, utroque enim modo potuit Deus hunc ſtatum inſtituere, ut per ſe notum mihi videtur. Eſt autem ſatis conſentaneum, & mortali hominis conditioni, & ordini divinæ providentiæ, ut lex generalis præſcribens hominibus ſtatum meriti pro vita mortali, intelligatur ſecundum communem curſum, & ſtatum talis vitæ, quia generales leges non reſpiciunt extraordinarios caſus.

Cur in deſignando ſtatu viæ habita ſit præcipue ratio termini vitæ æternæ.

16 Atque ita ſatis conſtat, quomodo ſtatus viæ ex ordinatione Dei pendeat, & lege divina præſcriptus ſit. Quæ divina ordinatio licet in ordine ad meritum vitæ æternæ, a nobis declarata ſit, nihilominus intelligenda eſt abſolute de ſtatu merendi de condigno quodcunque præmium apud Deum, nam qui ſibi mereri non poteſt de condigno, neque aliis profecto poteſt, ut a fortiori ex cap. ſequenti patebit. Et quia non eſt in ſtatu merendi ſibi vitam æternam, nihil aliud ſibi poteſt de condigno mereri, quia vita æterna eſt (ut ſic dicam) quaſi objectum adæquatum meriti de condigno, vel in recto, vel in obliquo, quia nihil cadit ſub tale meritum præter vitam æternam, niſi vel quod ad illam confert, vel quod ad illam conſequitur, ut ſupra tetigi, & infra latius dicturi ſumus. Hæc autem de puris hominibus dicta intelligantur, quia Chriſtus Dominus licet non fuerit viator ad merendam ſibi eſſentialem gloriam, quia illam habuit in corpore paſſibili: nihilominus ob ſingularem ſuam excellentiam, & diſpenſationem, per quod conjunctum habuit ſtatum viatoris cum ſtatu comprehenſoris, potuit & aliis mereri vitam æternam, gratiam, &c. & ſibi gloriam corporis, & alia extrinſeca, vel accidentalia dona, quibus in hac vita ex quadam diſpenſatione caruit.

Exceptio.

Objicitur ex Vazq. contra dicta de divina ordinatione ad conſtituendum ſtatum viæ.

17 Contra ea, quæ in hoc capite tradidimus videntur militare multa, quæ diſputat Vazq. 1. 2. diſput. 216. c. 4. ubi in ſumma diſtinguit meritum vitæ æternæ quoad præmium eſſentiale, & meritum alicujus gloriæ accidentalis. Et de priori docet, ſtatum viæ ad tale meritum non eſſe ex ordinatione divina, quaſi addita naturis rerum, neque ex promiſſione, aut pacto Dei, ſed ex ipſa rei natura, quam in beatis ex viſione Dei ſumit, per quam putat diſtingui ſufficienter ſtatum merendi, ſeu viæ ab ſtatu termini, ſeu præmii, licet non adæquate, ut ſtatim dicam. Quia eo ipſo, quod aliquis videt Deum, nullum opus ejus, quodcunque illud ſit, dignum eſt gloria eſſentiali, vel augmento ejus, reſpectu ejuſdem perſonæ. Quod adeo verum putat, ut etiam in Chriſto opera ejus non fuerint digna, nec proportionata de ſe ad tale meritum, licet reſpectu aliorum fuerint meritoria gloriæ eſſentialis propter excellentiam talis perſonæ. Fundamentum ejus eſt, quia dignitas operis non pendet ex pacto, aut promiſſione Dei; ergo opera beatorum non ideo non ſunt meritoria de condigno augmenti gloriæ, quia Deus non ordinavit illa ad meritum, nec promiſit illis præmium, ſed quia ex ſe condignitatem non habent; ergo quod ille ſtatus non ſit ſtatus meriti, non eſt ex divina ordinatione, ſed ex intrinſeca natura ejus, & ex conditione operum, quæ in illo fiunt. Antecedens ſupponit, & infra eſt a nobis tractandum, & ſecunda conſequentia nota eſt. Primam autem probat, quia abſonum eſt dicere, beatos quotidie digniores fieri majori præmio æternæ gloriæ, & Deum negare illis remunerationem, nec velle illis eam promittere. De ſtatu autem merendi gloriam accidentalem ſibi, vel aliquod bonum alteri cenſet, illum etiam in beatitudine permanere, quia ſtatus viæ, ut opponitur ſtatui beati, nihil ad hoc confert, ſed ſatis eſt ſtatus perfectæ juſtitiæ cum carentia illius præmii, quod per opus bonum, & liberum comparari poteſt.

18 Sed in primo puncto, quamvis, ut dixi, ſatis connaturale ſit viſioni beatæ conſtituere hominem in termino excludente ſtatum amplius merendi illud eſſentiale præmium, nihilominus non cenſeo excludendam eſſe divinam ordinationem, & promiſſionem talis præmii ſub conditione operum hujus vitæ, & non illius, infra enim oſtendam hanc promiſſionem eſſe neceſſariam ad proprium & conſummatum meritum de condigno. Neque etiam probo, quod opera bona libere facta a beatis eo ipſo quod a videntibus Deum fiunt, quamvis non fiant ab illis, ut beati ſunt, non ſolum non eſſe actu meritoria, ſed etiam de ſe non eſſe digna tali præmio, id eſt, proportionata, & apta ad tale meritum, ſi Deus illa ordinare voluiſſet. Nam alias ſequeretur, non potuiſſe Deum, etiam ſi vellet opera illa ad eſſentiale præmium augmenti gloriæ ordinare tanquam illius meritoria de condigno. Sequela patet, quia ſi opus in ſe non habet condignitatem, & proportionem ad præmium, non poteſt Deus ſola ſua voluntate efficere, ut ſit dignum, ut idem Auctor late docet, & infra videbimus, & ita exiſtimo facile conceſſurum eſſe ſequelam. Mihi autem, ut verum fatear, conſequens videtur valde abſurdum, quia non eſt tam facile negandum potentiæ divinæ, quod neque apparentem implicationem contradictionis habet. Et ratio a priori eſt, quia illa opera facta in beatitudine non ſunt minus ſupernaturalia, nec minus bona, & libera, nec a perſona minus grata, quam facta in via, ſed opera non habent proportionem ad meritum de condigno, niſi ex illis conditionibus: ergo de ſe illa opera non ſunt minus digna. Accedit, quod viſio beata non eſt circumſtantia talium operum, ſed tantum concomitanter ſe habet in eadem perſona, quod ut ſit certius, ponamus talia opera non fundari in ipſa viſione, ſed in alia cognitione ſupernaturali extra verbum, quam beati habent; ergo viſio ut ſic, ſicut non confert dignitatem illis operibus, ita neque aufert, nam opus morale ſolum ex objecto, & circumſtantiis ſuam dignitatem accipit, & ita ſolum ex defectu illarum eandem amittit. Denique alias etiam opera Chriſti de ſe non haberent dignitatem, & ſufficientiam ad merendum de condigno augmentum gratiæ animæ ſuæ, etiam ſi Deus ad illud præmium illa ordinare voluiſſet, quod ego certe dicere non auderem. Et ſequela conſequenter loquendo, manifeſta eſt, quia juxta illam ſententiam, etiam opera Chriſti non ideo de facto non meruerunt illud augmentum, quia non fuerunt ad illud merendum ordinata, ſed quia ſuppoſita viſione etiamſi fierent a tali perſona, jam non erant digna talis augmenti.

Confutatur 1.

Urgetur apertius exemplis animarũ purgato-

19 Magis autem hoc declatur in exemplis tractatis de animabus purgatorii, & Elia, & Enoch, nam illi non ſunt extra ſtatum viæ propter viſionem: ergo non ex natura rei. Dictus vero Auctor virtute negat

conſe-

consequentiam, & ita sentit, ut dixi, visionem esse sufficientem rationem excludendi statum merendi præmium essentiale, non tamen adæquatam. Si autem quæratur, quid sit in illis personis? Quoad animas purgatorii rationem reddit hic auctor his tantum verbis: *Non permanent in statu merendi, quia jam sunt extra statum viæ, & agonis sua natura destinati in tale præmium.* Hæc autem ratio petit principium, hoc est enim, quod hic agimus, cur scilicet, solus status animæ conjunctæ corpori corruptibili sit natura sua destinatus ad viam, & statum merendi, & non status animæ separatæ non videntis Deum. Item non minus hic urget ratio facta, quod opera animarum purgatorii sunt ex fide, & auxilio gratiæ, &c. cur ergo de se non sunt condigna, & apta ad tale meritum? Nam solum differunt in hoc, quod anima sit conjuncta, vel separata a corpore, quæ non est circumstantia de se augens, vel minuens valorem operis. Ac denique ex ea parte, qua talia opera sunt ex fide, incredibilius est, non potuisse Deum, etiam si vellet concedere illud tempus animabus purgatorii, vel animabus Patrum in sinu Abrahæ ad merendum de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ libere, & cum gratia Dei bene operando. Nam si id potuit Deus, cum sola sua voluntate non possit facere, ut sint digna opera, quæ digna non erant, necessario sequitur, nunc opera talium animarum digna esse, vel fuisse, & ita ruit fundamentum illius sententiæ, dicere autem id fuisse impossibile Deo, incredibile est. Denique evidens esse videtur in Enoch, & Elia, de quibus etiam ille auctor fatetur esse extra statum merendi de condigno vitam æternam, & nihilominus in hoc persistit, quod illud etiam sit ex natura rei, & consequenter quod opera illorum non sunt digna. Unde etiam sit consequens, ut etiam de potentia absoluta non potuerit Deus illis hominibus concedere statum merendi simul cum illo modo vivendi, quem nunc habent, quod multo certe est incredibilius, cum illa diversitas, quæ est inter illos, & nos, sit valde extrinseca, & accidentaria, & non sit circumstantia per se pertinens ad valorem, vel dignitatem operum. Neque etiam est ulla ratio, quæ probet, hunc modum vivendi in vita mortali connaturalem illi esse ita essentialem ad meritum de condigno, ut sine illo non possit in homine mortali etiam de absoluta Dei potentia inveniri. Neque dictus auctor aliam rationem affert, nisi *quia peculiari Dei ordinatione in eo statu, & loca extra communem modum reservantur, ut novis operibus nihil amplius mereantur.* In quibus verbis non solum petit principium, ut dixi, sed etiam ex sola divina ordinatione rationem sumit, ipsius rei profecto necessitate coactus, quia re vera non potest aliunde vera ratio desumi. Inconveniens autem, quod sæpius repetit, & exaggerat, scilicet, quia illæ personæ suis operibus fierent dignæ majori gratia, vel gloria, & Deus nollet illam dare, laborat in æquivocatione illius verbi, *dignæ*, si enim intelligatur de dignitate actuali, quæ jus justitiæ tribuat, nihil tale sequitur, quia hæc dignitas sine promissione, & pacto divino non invenitur, ut infra ostendam. Si vero sit sermo de dignitate (ut ita dicam) aptitudinali, quæ solum dicit sufficientiam quandam, & proportionem ex parte ipsorum operum, sic nullum est inconveniens, quod infertur, sed potius est suis temporibus secundum convenientem Dei providentiam necessarium, ut evidenter ostendi potest in operibus Christi Domini etiam in statu viæ, quia de se sufficientia erant ad majorem gloriam animæ promerendam, & nihilominus secundum convenientem Dei providentiam ad illam ordinata non fuerunt.

Enoch.

20 In alio puncto indistincte loquitur ille auctor de merito condigno, & congruo: nam loquitur de potestate merendi tam sibi, quam aliis, certum est autem, nullam puram creaturam posse aliis de condigno mereri, ut capite sequenti dicemus. Nos autem in præsenti solum de merito condigno tractamus, & respectu illius nihil inter præmium accidentale, vel substantiale distinguendum putamus, & ideo absolute dicimus, statum viæ necessarium ad merendum præmium essentiale, esse etiam necessarium ad merendum de condigno præmium accidentale. Et ideo longe verius esse credimus, beatos non mereri de condigno accidentalia præmia, sicut neque animæ beatæ merentur de condigno resurrectionem, vel glorificationem suorum corporum, ut omnes Theologi docent. Quid vero de merito congruo dicendum sit, postea videbimus.

Confutatur 2.

CAPUT XVI.

Utrum ad meritum de condigno necessarium sit, ut aliquis sibi mereatur, vel possit etiam alteri tale meritum communicari?

1 HÆc quæstio partim pertinet ad conditiones necessarias ex parte merentis, partim postulat explicationem alterius termini, seu personæ, ad quam potest meritum referri, ut in eam ejus effectus, seu præmium conferatur. Est autem certum, posse ununquemque sibi mereri; tum quia sicut meritum fundatur præcipue in actu immanente voluntatis, ita ipsum etiam est quasi immanens, & ipsimet operanti laudem, & utilitatem, seu commodum affert; tum etiam quia ipse operans justissime potest sibi intendere præmium per opera sua, imo, ut supra dixi, etiam si hanc formalem intentionem non habeat, per se, & intrinsece imbibitur in ipso opere, si non excludatur; tum denique, quia licet causa meritoria ad efficientem reducatur, non est tamen causa physica, sed moralis, quæ ab alio expectat conferendum præmium, & ideo inter personam merentem, & cui meretur, non requiritur distinctio. Potest ergo unusquisque sibi mereri, quod etiam ex Scripturis, & testimoniis allegandis a fortiori convincitur, ut videbimus.

Quemque sibi mereri posse ostenditur.

2 Difficultas ergo est, an hæc conditio sit necessaria, vel possit etiam unusquisque justus aliis de condigno mereri? Et ratio dubitandi esse potest primo, quia justus merendo, quodammodo facit suum id, quod meretur: nam licet illud non statim recipiat, acquirit in illud quoddam justitiæ jus apud Deum, quod moraliter dominio, & possessioni æquivalet, ergo potest efficaciter illud alteri donare, nam hoc ei liberum est, & nulla lege prohibetur, ergo si justus operans intendat alteri de condigno mereri, & quasi jus suum in illud transferre, revera illi merebitur. Secundo suadetur hoc exemplo satisfactionis pro temporali pœna, nam potest unus justus pro alio condigne satisfacere, juxta doctrinam sanam, & certam, quam ex materia de pœnitentia suppono, ergo & mereri. Probatur consequentia, nam ideo potest satisfacere, pro alio, quia est veluti dominus illius pœnæ, quam ad satisfaciendum voluntarie sumit, & potest alteri illam donare, sed in hoc videtur esse eadem ratio de merito, & præmio, ut propositum est, ergo. Tertio argumentari possumus exemplo Christi, qui gloriam animæ, quam sibi mereri non potuit, aliis meruit, quasi donando illis merita sua, cur ergo non poterit idem facere unusquisque justus? Nam licet meritum Christi in aliis infinite excedat propter dignitatem personæ, quoad hoc tamen videtur esse eadem ratio, quia hæc potestas non videtur fundata in excellentia personæ, sed in sola libertate donandi, & jus suum in alium transferendi.

Quod & alteri possit argui tur 1.

Arguitur 2.

Vide tomo de Pœni. disp. 48. sect. 3.

Arguitur 3.

3 Nihilominus dicendum est, neminem justum, sive Angelum, sive purum hominem posse aliis mereri de condigno, sed sibi tantum. Ita sumitur ex Div. Thoma dicta qu. 113. artic. 6. ubi expositores id tanquam certum supponunt. Idemque communiter docent in 3. part. qu. 1. art. 3. & qu. 19. & reliqui Theologi in 3. d. 20. tractantes de Christi merito, docent enim proprium, & singulare in ipso fuisse aliis de condigno mereri. Et probatur primo ex Scriptura. Ubicumque enim loquitur de præmio justorum, dicit, *unicuique esse dandum secundum opera sua*, ut dicitur Apocalyps. ult. vel, quod *unusquisque referet propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum*, ut dicitur 2. ad Corinth. 5. vel quod *unusquisque pro se rationem reddet*. Et specialiter de justis dicitur Apocal. 14. *Opera enim illorum sequuntur illos*; ergo quoad præmium

Assertio neg.

Probatur 1 ex Scriptur.

mium beatitudinis nulli prosunt, nisi opera propria ex gratia facta, & meritis Christi conjuncta. Hæc enim Christi merita nunquam excludimus, neque etiam agimus de illa gloria, quæ correspondet gratiæ justis collatæ ex opere operato propter solum Christi meritum, nam illa gloria non est proprium præmium nostrorum meritorum, sed est præmium meritorum Christi nobis applicatorum, & ita illud recipiunt, non per judicium suorum operum, sed per judicium, ut sic dicam, applicationis factæ meritorum Christi, & juxta gratiam per talem applicationem ex opere operato collatam, seclusa ergo hac gratia, & gloria illi respondente, ad tribuendum unicuique homini præmium gloriæ in divino judicio, sola uniuscujusque hominis opera ponderantur, ut ex præcitatis locis constat, & ex forma judicii Matth. 25. ergo unusquisque per sua opera sibi soli essentiale præmium meretur. Secundo probatur ex doctrina Ecclesiæ, nam hic est communis sensus ejus, & ita universaliter proponitur fidelibus judicium, & retributio suorum operum. Et satis aperte docuit Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. dicens: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis Dei per Christum JESUM misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus fideliter reddenda*. Ubi relativum illud *ipsorum* respective, seu cum proportione accommoda accipiendum est, id est, tanquam merces unicuique promissa secundum merita ipsius. Sicut loquutus est Paulus quem statim Concilium allegat. 2. ad Timor. 4. dicens: *Bonum certamen certavi, &c. in reliquo reposita est mihi corona justitiæ* quia nimirum eam sibi non aliis suo cursu, & certamine promeruit. Declarat autem illam futuram esse de reliquis, cum ait: *Non solum autem mihi, sed & iis, qui diligunt adventum ejus*. Atque hoc modo docet inferius idem Concilium, esse factam promissionem mercedis æternæ, scilicet, *ut qui vel potum aquæ frigidæ dederit, non sit sua mercede cariturus*. Neque unquam invenietur promissio illius beatitudinis propter merita alterius. Unde recte Hieronymus Matth. 25. circa parabolam de decem Virginibus, & circa responsum prudentum: *Ne forte non sufficiat nobis, &c. Hoc* (inquit) *non de avaritia, sed de timore respondentem. Unusquisque enim pro operibus suis mercedem recipiet, neque in die judicii aliorum virtutes possunt aliorum vitia sublevare*. Sic etiam dixit Chrysostom. homil. 13. ad Populum circa finem, unum non mereri aliis, sed unumquemque sibi, quia de factis suis unusquisque judicandus est. Præterea Augustin. lib. 1. de Peccator. merit. capit. 14. & tract. 4. & 5. in Joan. docet, proprium Christi esse, sanctificare alios utique merendo illis gratiam, vel remissionem peccatorum, sine quibus non potest gloria mereri. Accedit, quod idem D. Augustinus, tract. 83. & 102. in Joan. docet, neminem posse orando pro alio infallibiliter pro illo impetrare, ergo a fortiori sentit, non posse unum alteri de condigno mereri, quia merito de condigno præmium infallibiliter respondet. Denique communis vox Sanctorum Patrum, est, quod in beatitudine Sancti meritorum diversitate fulgebunt, alius magis, alius minus ut ait Augustinus serm. 59. de tempore, & supra lib. 9. late diximus, de augmento gratiæ tractando, ergo illud præmium unicuique tantum secundum proprium meritum reddendum est.

Probatur 2 ex doctrina Ecclesiæ.

Prima ratio quorundam pro eadē assert.

4 Ratio hujus veritatis multiplex reddi solet. Prima esse potest, quia operationem esse meritoriam nihil aliud est, quam esse laudabilem, sed non potest unus reddere alterum laudabilem sua operatione, sed tantum se ipsum, ergo nec potest alteri mereri, sed tantum sibi. Consequentia cum Minori per se notæ sunt. Major autem probatur, quia ratio meriti ideo quasi connaturaliter sequitur ex actione morali, & bona, quia est digna laude, ergo signum est, rationem meriti consistere in quadam dignitate laudis, quæ laus vicem habeat remunerationis. Hæc tamen ratio mihi non probatur: quia falsum principium sine fundamento assumit. Quamvis enim aliqui moderni totam rationem meriti in dignitate laudis constituant, non satis video, qua ratione, vel probabilitate ratio meriti ita consistet. Primo quia Div. Thomas 1. 2. quæstion. 21. artic. 2. & 3. distinguit in actu bono esse laudabilem, vel esse meritorium tanquam duas proprietates distinctas. Esse autem actionem laudabilem, idem est, quod esse laude dignam, ut ex ipsa verborum proprietate constat. Unde gratis commentatur quidam, Div. Thomam non intellexisse per laudabilem, esse laude dignum, sed esse studiosum. Imo hoc etiam verbis Div. Thomæ repugnat, nam inquirit, an actus bonus sit laudabilis, quis autem quærat, an actus bonus sit studiosus, cum illæ voces in moralibus synonimæ sint? Inquirit, an ex bonitate habeat actus quod sit dignus laude, & deinde inquirit de merito tanquam de proprietate distincta. Deinde respondendo utrique quæstioni, eas ex diversis habitudinibus distinguit: nam bonus actus dicitur laudabilis, quia est imputabilis operanti, meritorius autem per ordinem ad retributionem. Unde notari potest duplex alia differentia, una est, quod actus non dicitur laudabilis respectu alicujus particularis personæ superioris, inferioris, vel æqualis, sed generaliter respectu cujuscumque recte judicantis, meritum autem dicitur respectu determinatæ personæ, apud quam quis meretur, quæ ordinarie superior, & potentior esse solet. Alia differentia est, quod laus non respicit rationem, seu obligationem justitiæ, sed solum dignitatem quandam, seu proportionem, & ideo licet opus bonum sit laudabile a quocunque, nemo tamen, per se loquendo, tenetur illud laudare, nisi aliunde obligatio proveniat, vel ex suppositione, quod de tali opere loqui velit, meritum autem dicitur per ordinem ad retributionem, quæ sit secundum justitiam ab eo, in cujus commodum, vel honorem factum est opus, ut Div. Thomas dixit: aliud ergo est meritum, quam dignitas laudis. Præterea est evidens ratio, quia si meritum nihil aliud esset, quam dignitas laudis, præmium meriti nihil aliud esset, quam laus, nam dignitati laudis sola laude satisfit. Consequens autem admitti nullo modo potest, quia beatitudo est potissimum præmium meriti. Respondet, imo beatitudinem habere propriam, ac veram rationem laudis. Sed hoc etiam novum est, & incredibile, nam laus est bonum extrinsecum, quod non inhæret laudato, ut videtur per se notum: nam propterea etiam ipsi Deo potest ex tempore advenire laus, beatitudo autem est bonum intrinsecum, & inhærens beato. Item alias gratia quoad augmentum esset laudatio, quia est præmium meriti, & sic de cæteris bonis, quæ propter meritum dantur operanti, non ut laudetur tantum, sed ut perficiatur, & hoc maxime respicit meritum. Denique si illa ratio in proposito vera esset, neque de potentia absoluta posset unus mereri alteri de condigno. Sequela patet, quia repugnat aliquem laudari digne propter opus alterius. Et ratio est, quia actus est laudabilis, quatenus est imputabilis operanti, nemini autem vere imputari potest opus alienum, sicut etiam nemo esse potest vituperabilis propter opus alienum. Si ergo nihil aliud est meritum, quam dignitas laudis, non minus repugnabit mereri alteri, quam illum constituere laude dignum per opus alienum, Consequens autem est falsum, ut etiam de puris hominibus statim dicemus: idem autem etiam in Christo Domino sequeretur, quia non potuit immediate, & formaliter facere nos laude dignos suis operibus, licet potuerit nobis mereri auxilia, quibus opera laude digna faciamus, quia ut dixi, nemo est propria laude dignus, nisi propriis operibus. Unde etiam videtur ex illo principio inferri, nunc etiam justum non posse mereri de congruo alteri, quia etiam illud meritum consistet in aliqua dignitate laudis, quæ non potest alteri tribui, ut declaravi.

Rejicitur. 1.

Vasq. 1. 2. disp. 77. c. 3. & disput. 213. c. 5.

Rejicitur. 1.

5 Secunda ratio assertionis principalis reddi potest quia meritum de condigno radicatur in gratia sanctificante, ut diximus, gratia autem sanctificans uniuscujusque personæ ex natura sua solum tendit ad beatitudinem ejusdem personæ, & solum habentem constituit hæredem, sicut solum illum constituit filium,

Ratio altera, quæ pro assert. potest afferri.

ergo

ergo gratia uniuscujusque personæ solum potest esse principium merendi de condigno vitam æternam personæ, cui inest, non vero aliis. Probatur consequentia tum quia supra diximus, justum solum posse mereri illam coronam justitiæ, quæ fit etiam hæreditas; tum etiam quia opera a tali gratia procedentia non possunt habere valorem, & condignitatem cum gloria alteri conferenda, cum non possint ad illam ordinari tanquam ad hæreditatem debitam merenti, ratione suæ gratiæ. In quo potest aliquod discrimen inter Christum, & alios puros homines considerari: nam Christo propter gratiam unionis debita erat tota congregatio justorum tanquam ejus hæreditas juxta illud Psalm. 2. *Postula a me, dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, & ideo potuit tam Angelis, quam hominibus gratiam mereri, est enim gratia unionis ex vi suæ excellentiæ gratia capitalis (ut sic dicam) & universalis in influendo, quod non habet ulla gratia personæ creatæ.

8 Atque hæc quidem ratio optima congruentia est divinæ ordinationis: tamen sine hac non potest esse adæquata, vel sufficiens ratio, ut ex dicendis patebit. Unde in primis falsum est opera unius justi non habere sufficientem condignitatem, & proportionem cum gloria alterius, vel gratia in proportionato gradu sumpta. Nam gloria eo quod sit propria, vel alterius, in se non est major, aut minor, si cætera sint paria; ergo si opus justi ex charitate profectum habet condignitatem cum aliqua gloria operanti reddenda, eandem haberet cum simili gloria etiamsi esset reddenda alteri, nam quod est æquale uni ex duobus inter se æqualibus, etiam est æquale alteri. Neque obstare potest, quod gratia quasi ex naturali inclinatione tendat ad propriam beatitudinem habentis illam & non alterius, quia hoc est verum de appetitu innato, seu de connaturali debito. Hoc autem solum non sufficit ad meritum de condigno, sine divina ordinatione, ut capite sequenti dicemus. E contra vero, si divina ordinatio ponatur, illa sufficiet sine illa peculari habitudine, seu connaturalitate, si alioqui in opere ipso dignitas, & proportio inveniatur, ut magis statim declarabo.

Ejus insufficientia, si divina ordinatio non adjungatur.

7 Dico ergo adæquatam rationem esse, ob quam unus justus non potest alteri gloriam mereri de condigno, quia Deus non ordinavit, nec proposuit alicui ut præmium gloriam alterius, sed tantum propriam, nemo autem in stadio currens potest mereri aliud bravium, nisi quod a supremo gubernatore in præmium est vincentibus propositum. Et hæc est sententia communis Theologorum, quos allegavi supra, & disputatio 4. de Incarnat. sect. 7. & in particulari sequitur Medin. dicta quæst. 124. art. 6. & ibi alii moderni, & Valent. punct. ultim. totius 10. 2. Congruentia autem hujus divinæ ordinationis præter insinuatam in ratione secunda scilicet, quod gratia creata unius hominis non influit ex natura sua in alios, nec constituit unum hominem caput aliorum, reddi potest alia, quæ sumitur ex Div. Thoma in 4. d. 20. & 45. quia meritum de condigno esse debet quasi dispositio conveniens ad propriam sanctificationem ejus, cui gloria conferenda est, nullus autem potest recte disponi per actiones alterius, quia dispositio esse debet affectio intrinseca ejus, qui disponitur. Unde sicut nemo potest fieri studiosus per opera alterius, ita neque disponi ad majorem sanctitatem. Hæc autem de congruentia maxime habet locum respectu adultorum, non vero videtur ita efficax respectu parvulorum, & ideo Christus his meruit gratiam dandam sine dispositione eorum, per instrumentum ab ipso institutum, adultis vero non meruit gratiam, nisi merendo simul dispositionem, & auxilium ad illam. Nihilominus tamen ad utrosque potest ratio accommodari, quia opera justorum non merentur, nisi simul disponendo ad præmium gloriæ, & ideo non merentur parvulo, quem non possunt disponere, neque etiam merentur de condigno adulto aliam dispositionem, quia etiam justus non meretur sibi novam dispositionem, sed per se bene disponendo, & afficiendo personam præmium etiam sibi proportionatum merentur. Demum addi potest alia congruentia, quæ hanc magis declarat, quia meritum cujuslibet justi finitum est, ideoque cuilibet operi ejus definitum præmium gloriæ, & gratiæ respondet, ideoque non posset quis de condigno alteri gloriam mereri, quin simili gradu gratiæ, & gloriæ se ipsum privaret, quia fieri non potest, ut aliquis simul, & sibi mereatur totam gloriam condigne respondentem operi suo, & aliam gloriam alteri, sic enim præmium excederet proportionem operis, ergo, ut alteri posset mereri gloriam, deberet se ipsum simili gloria privare. Hoc autem per se statim apparet indebitus ordo, & minime consentaneus charitati, nec affectui, quem ad propriam sanctitatem, & gratiam coram Deo unusquisque habere tenetur. Merito ergo ita Deus ordinavit essentiale præmium meritorum ut unusquisque sibi soli illud possit mereri.

Propria assertionis ratio, est prædicta ordinatio.

8 Atque in hunc modum explicata ratio hujus veritatis, facile dissolvit rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim dicimus, non sufficere, quod jus ad præmium sit aliquo modo proprium bene operantis, quia illud jus ex divina ordinatione definitum est ad propriam gloriam merentis. Unde etiam dici potest, prohibitam esse alienationem, vel liberalem donationem talis juris; tum quia esset contra debitum ordinem charitatis; tum etiam quia esset ultra modum, & ordinem a Deo statutum, nam esset postulare præmium operibus non promissum. Ad secundum de comparatione meriti ad satisfactionem respondetur etiam ex dictis, non esse similem rationem, nam remissio pœnæ temporalis, pro qua sit satisfactio, non pertinet per se ad majorem, vel minorem sanctitatem animæ, sicut justificatio, vel nova acceptatio ad gloriam, quæ semper in sanctitate intrinseca fundatur. Et ideo quamvis in merito de condigno non fuerit conveniens esse communicationem inter justos, nihilominus meritum ordinavit Deus, ut in satisfactionibus esse posset, ita ut possit unus justus suam satisfactionem pro altero efficaciter offerre, & se ipsum privare remissione illius tali satisfactioni correspondente, ut alteri prosit, quia reatus pœnæ, qui manet remissa culpa, non minuit sanctitatem, nec jam pertinet ad malum culpæ, sed ad malum pœnæ, & ideo non est contra charitatem Dei, vel sui, se privare pro tunc illa remissione pœnæ. Neque etiam ex parte alterius hoc repugnat, quia remissio pœnæ non fit per dona intrinseca, nec per augmentum sanctitatis, utrumque autem longe aliter in merito invenitur, ut jam explicavi, & dixi etiam in 4. tomo de Pœnitent. disput. 47. sect. 2. Tertium erat de exemplo Christi, ex dictis etiam colligitur multiplex diversitas, nam in Christo certissime constat de divina ordinatione, quia missus est, ut esset aliorum sanctificator, & redemptor, deinde, illa ordinatio habet altius, & specialius fundamentum in Christo, quam habere posset in quacunque persona creata propter gratiam unionis, & meriti infinitatem, hinc denique tale meritum pro aliis nullum incommodum potuit Christo afferre, sed magnam gloriam, & dignitatem; tum quia ille non fuit justificatus, vel glorificatus ex meritis, sed ut propriam & connaturalem gloriam, & sanctitatem habuit, & ita donando aliis sua merita nullo se bono spirituali privavit; tum etiam quia meritum ejus fuit infinitum, & ideo quamvis per proprium meritum esset consequuturus essentialem gloriam posset illam sibi, & aliis integre mereri, nulla est ergo comparatio, seu similitudo.

Ad 1 arg. in n. 2.

Ad 2.

Ad 3.

9 Duo vero brevia dubia explicanda supersunt. Primum est, an hoc quod diximus de merito essentialis præmii gloriæ intelligendum etiam sit de quocumque alio dono gratiæ, & de quovis præmio accidentali. Ad quod breviter respondeo, assertionem esse universaliter intelligendam. Ita sentit D. Thomas in dicto artic. 5. & reliqui Theologi, qui & absolute negant, posse unum justum mereri alteri de condigno, & quoties affirmant, unum posse mereri aliquid alteri, quicquid illud sit, de merito de congruo illud declarant. Ratione declaratur breviter ex dictis, quia de habituali gratia, vel augmento ejus eadem ratio est

An extendatur assertio hactenus probata ad quodvis aliud præmium ab essentiali? Resp. affirm.

est, quæ de gloria; tum quia & gloria respondet gratiæ, & non acceptatur quis ad gloriam, vel majorem gloriam, nisi per infusionem, vel augmentum gratiæ, & ideo nemo meretur etiam sibi augmentum gloriæ, nisi merendo gratiæ augmentum, quæ omnia in l. 9. cap. 2. ostensa sunt. Unde etiam e contrario non potest sibi mereri gratiam, vel augmentum ejus, quin simili modo gloriam mereatur. Ergo multo magis respectu alterius non potest quispiam ei mereri gratiam, cui non potest mereri gloriam. Hæc autem ratio, quæ immediate de gratia sanctificante procedit, consequenter idem probat de charitate, quæ eandem omnino proportionem servat cum gratia, & consequenter de aliis virtutibus, & donis per se connexis cum charitate, & gratia in eodem lib. 9. c. 4. declaratum est. Ulterius vero idem dicendum est de habitibus fidei, & spei, non enim potest unus justus alteri mereri, ut habitus fidei ejus augeatur sine actu fidei, vel proprio merito alterius, quia licet illi habitus non sint ita connexi cum gratia, quin sint separabiles ab illa, nihilominus pertinent ad substantialem justitiam & bonam suscipientis dispositionem postulant, ideoque eadem est de illis ratio. Neque etiam potest unus justus alteri mereri de condigno auxilia gratiæ, quia hæc non dantur, nisi in ordine ad vitæ æternæ consecutionem, & ideo qui non potest alteri illum finem de condigno mereri, nec media ad illum finem eidem mereri potest. Ac denique eadem ratione non potest quis mereri alteri de condigno accidentalem gloriam, quia hæc non datur, nisi ut proprietas consequens gloriam essentialem, & ideo supponit meritum ejus, ut supra in simili argumentatus sum.

Ratio facta n. 7 ad præsens institutũ applicatur.

10 Ultimo habet hic locum principalis ratio supra facta quod ad omne meritum de condigno necessaria est divina lex, qua unum tanquam meritum, ad aliud tanquam præmium ordinaverit, in præsenti autem nulla est talis ordinatio divina, neque ostendi potest.

An procedat prædicta assertio etiam de potentia absoluta? & affirmant aliqui.

11 Secundum dubium est, an id, quod diximus, unum justum non posse mereri alteri de condigno, verum sit tantum de potentia ordinaria, vel etiam de absoluta. Aliqui enim moderni negant hoc fieri posse etiam de potentia absoluta propter fundamentum supra tactum, quod meritum de condigno non pendet ex ordinatione divina, sed intrinseca dignitate operis, quam Deus sola sua voluntate supplere non potest si actui secundum se spectato non insit, sed actus unius justi non habet condignitatem, & proportionem cum præmio præsertim gloriæ, vel gratiæ alterius; ergo. Confirmari hoc potest illa congruentia quod tale meritum esset repugnans ordini charitatis, quod autem hujusmodi est, etiam repugnat ordinationi divinæ, nam quæ a Deo sunt ordinatissima sunt. Assumptum declaratur, nam in casu illo de potentia absoluta, vel Deus statueret, ut homo eodem actu sibi mereretur adæquatum præmium, & simul mereretur alteri, & hoc esset supra dignitatem operis, & sic non esset de condigno; vel statueret, ut homo alteri posset dare præmium suorum operum, & se ipso illo privare, & hoc esset contra ordinem charitatis, & rectam rationem.

Vera responsio.

12 Nihilominus resolvo potuisse Deum si vellet, hanc rationem merendi de condigno inter homines instituere, & dare uni dignitatem, & vires gratiæ sufficientes ad merendum alteri gratiam, & gloriam, & remissionem peccatorum de condigno. Hæc tractatur latius in tertia part. quæstion. prima, articul. secundo, ubi disput. quinta, section. septima, id docui, & Div. Thom. & antiquorum Theologorum doctrinam esse ostendi, quos nunc propterea omitto. Idem sequuntur moderni expositores Div. Thomæ, ad illum art. 6. qu. 114. Sic enim sentit Medina dub. 8. cum ait, in homine justo inveniri dignitatem operantis, & proportionem operis cum præmio, deesse autem divinam ordinationem respectu alterius. Nam ex hoc principio sequitur evidenter resolutio posita, quam in 3. art. idem auctor tradiderat. Item Cumelius dicto art. 7. §. *Dixi in superioribus*, ubi æquiparat illud meritum condignum de potentia absoluta cum merito, quo nunc unusquisque sibi meretur. Idem tenet Lorca dicto art. 6. dicens, non magis excedere valorem operum gratiæ gloriam alterius, quam gloriam operantis. Idem Valentia dicto punct. ult. qui etiam addit, potuisse Christum de potentia absoluta mereri hominibus gratiam, & modum, quo unus posset alteri de condigno mereri.

13 Fundamentum hujus resolutionis in dictis circa rationem secundam continetur, scilicet, quod nec ex parte personæ merentis, nec ex parte operum ejus invenitur defectus proportionis, aut condignitatis, sed solius tantum ordinis connaturalis, quem facile potest Deus sua ordinatione supplere. Unde ex hac parte non invenitur repugnantia, ut dixi, licet sola extrinseca voluntas Dei non det operi dignitatem, nihilominus opus ex se dignum potest ad hoc, vel illud præmium connaturalem habens proportionem, vel omnino extrinsecum, dummodo non excedat valorem operis pro suo arbitrio ordinare, imo etiam posset opus quantumvis de se dignum ad nullum præmium ordinare, ut in sequentibus capitibus videbimus. Neque etiam est repugnantia ex parte alterius, cui dandum est præmium. Nam si ille sit justus, facile posset alter illi mereri augmentum gratiæ, quod posset Deus illi conferre sine propria dispositione per actum proprium, quia licet hic modus augmenti gratiæ congruentior videatur, posset Deus illum non observare secundum aliud consilium voluntatis suæ. Vel etiam posset non reddere illud præmium usque ad statum gloriæ, ubi nova dispositio non postulatur. Si autem ille alter, cui justus meretur, esset in peccato mortali (ut originale omittam) non posset sine novo miraculo unus mereri primam gratiam, nisi merendo ei simul dispositionem ad illam, & ad remissionem peccati, posset autem facile etiam ad talem dispositionem meritum ordinare, si Deus vellet. Vel cum de potentia absoluta possit Deus remittere peccatum per infusionem habitus, sine actuali dispositione peccatoris, etiam posset ad hunc modum remissionis sub conditione meriti alterius se obligare. Nec denique ex ordine charitatis, vel ex aliqua alia indecentia, quæ in tali institutione inveniatur, ulla repugnantia recte cogitatur: nam in primis posset Deus alicui homini excellentem aliquem gradum gratiæ conferre gratis & sine illius merito, prædestinando illum ad tantam gratiam, & non majorem, & obligare illum ad merendum aliis. In hac vero institutione nihil est ex parte Dei, quod non deceat bonitatem ejus, & justitiam, nec ex parte hominis esset aliqua inordinatio, quia ipse supponitur jam esse gratus Deo, quantum Deus voluit, & ordinavit; ergo nihil præter charitatem propriam, & multum juxta proximi charitatem agëret pro aliis merendo. Simili modo posset Deus homini præfigere certum tempus ad merendum pro se, & aliud postea concedere ad merendum pro aliis. Imo etiam (licet difficilius appareat) postquam justificavit hominem liberam facultatem illi facere, vel merendi sibi augmentum gratiæ, & gloriæ, vel merendi aliis, & tunc licet talis homo merendo aliis, & privando se illo augmento, nimis liberaliter ageret, non tamen peccaret; tum quia non tenetur quis semper suis operibus in gratia crescere; tum etiam quia in casu supponitur divina facultas, seu licentia sic operandi; ergo tale opus esset vere meritorium alteri, quia nulla interveniret malitia, quæ illud impediret. Ex his ergo omnibus concluditur communis ratio in his quæstionibus de potentia absoluta, quia ubi non ostenditur implicatio contradictionis, neque aliud repugnans rebus ipsis, vel divinæ Sapientiæ, aut aliis attributis Dei, non est negandum, fieri posse a Deo, ut ex ipsius omnipotentia evidens est, sed in hoc opere, de quo tractamus, nec implicatio, nec talis repugnantia invenitur, ut discursu facto ostensum est, ergo sine dubio potest a Deo fieri, & rationibus in contrarium factis n. 11. satis responsum est.

Ejus ratio.

CA-

CAPUT XVII.

Utrum divina ordinatio, & quasi lex positiva Dei sit ad meritum de condigno necessaria?

Ordinatio, & promissio quidem.

1 EXplicatis conditionibus ad meritum necessariis ex parte operum, & personæ, vel personarum merentium, & quibus meretur, superest explicandum, quid ex parte Dei, apud quem, & a quo meremur, necessarium sit, ut nostra opera vere habeant vim, & efficaciam meriti de condigno. Duo autem tantum possunt in præsenti cogitari. Unum est ordinatio, seu institutio divina, qua voluerit tale opus ad tale præmium ordinare. Aliud est divina promissio, qua se obligaverit ad dandum tale præmium sic operanti. Imo Theologi vix inter hæc distinguunt, ideoque sub una quæstione utrumque concludunt, tamen in rigore diversa sunt: nam posset esse ordinatio sine promissione, statuendo conditiones sufficientes, ad meritum, & nihilominus non se obligando ad dandum præmium, sed liberalitati suæ hoc reservando, quamvis e contrario non possit esse promissio præmii sine prævia ordinatione meriti, si ad substantiam ejus necessaria est, & ideo ad majorem claritatem visum est de illis duabus conditionibus distincte dicere, incipiendo ab illa, quæ naturæ ordine, seu in subsistendi consequentia prior est, ut declaravi.

1. opinio requirens Dei ordinationem ad meritū

2 In quæstione ergo proposita duæ videntur esse sententiæ extreme contrariæ. Prima est, nullam operis perfectionem, vel personæ creatæ dignitatem etiam gratiæ, & sanctitatis ad meritum de condigno sufficere, nisi divina ordinatio talis operis ad tale premium intercedat. Ita sentit Scotus in 3. d. 18. qu. unic. §. *In ista quæstione*, ubi hac ratione definit meritum per ordinem ad acceptationem, dicens, *esse aliquid acceptatum vel acceptandum, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum, &c.* Et postea subdit, in Deo nihil esse acceptandum, quod non sit acceptatum, & ideo definiendo meritum apud Deum, satis esse dicere, *esse aliquid acceptatum, &c.* Acceptatio autem Dei libera est, & ordinatione ejus requirit. Idem docuerat in 1. d. 17. qu. 2. in fine ar. 1. §. *Sed tunc est ulterius, &c.* Cum his, quæ docet art. 2. & sequuntur ibi Ocham q. 2. Greg. q. 1. art. 2. & Gabr. q. 3. art. 3. dub. 2. & in 2. d. 27. q. unic. per totam, & Durand. in 1. d. 17. q. 2. n. 13. & in 2. d. 27. q. 2. n. 12. & in 3. d. 20. q. 1. & 2. Marsil. in 2. q. 18. ar. 4. Supplem. Gabr. in 4. d. 49. q. 4. art. 2. Castro contr. hæres. verb. *Meritum*, Vega q. 6. de Justificat. ad 1. & 3. Ex his vero auctoribus antiquiores non solum putant esse necessariam ad meritum apud Deum ipsius ordinationem, sed etiam illam sufficere, ut opus fiat meritorum, si alioqui sit opus liberum, & laudabile. Alii vero aliquid amplius requirunt ex parte operis, nihil autem sufficere putant sine prædicta ordinatione. Et in hoc posteriori sensu videbimus infra hujus sententiæ fundamenta.

Positæ opinionis sensus duplex.

Prioris sensus fundamentū.

3 In priori autem sensu fundamentum est quia opera non tantum habent, vel habere possunt moralem valorem ex natura sua, seu ex conditionibus sibi intrinsecis, sed etiam ex impositione Principis; ergo multo magis poterunt opera hominis habere valorem ex impositione Dei, quæ illis adjungitur eo ipso, quod ad tale præmium ordinantur, & ad illud acceptabilia redduntur. Antecedens patet exemplis humanis, nam moneta accipit valorem ex impositione Principis, etiamsi sit ultra qualitatem, seu æstimationem materiæ per se spectatæ. Item in certamine eo ipso, quod bravium proponitur provincentibus in cursu, quantumvis prætiosum sit bravium in velocissimo cursu est sufficiens meritum ejus, quamvis cursus per se spectatus, & secluso certamine non esset tanta mercede dignus, accrescit ergo illi valor ex impositione, seu extrinseca ordinatione. Et ratio reddi potest quia iste valor non est aliquid physicum, & reale quod inhæreat actui, sed est quid morale consistens in humana æstimatione, quæ circumstantiis extrinsecis sæpe augetur, ergo maxime augeri potest ex divina impositione. Atque hinc etiam colligunt dicti Auctores, præsertim Durandus necessitatem hujus divinæ ordinationis, quia sine illa non putant opera hominis posse habere valorem ad præmium gloriæ sanctificantem, & ad hoc inducunt illud Pauli ad Rom. 6. *Existimo, quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, intelligi enim oportet, non esse condignas per se spectatas, & nisi Deus illas acceptare voluisset, & ordinasset.

Exemplis

Suadetur ratione.

2. Opinio non requirens dictam ordinationem Vide Cajet. 10.3. opuscul. opusc. 10. c.6.

4 Secunda sententia est extreme contraria, nimirum supposita divina gratia sanctificante persona, & juvante ad supernaturalia opera perficienda, non esse necessariam aliam divinam ordinationem extrinsecam Dei quasi positiva lege superadditam. Ita sentit Cajet. 1. 2. q. 114. art. 3. ubi opinionem Scoti improbat, dicitque actum meritorium ordinari quidem ad præmium, non per superadditam ordinationem, sed per ipsam gratiam, & hanc sententiam sequitur Soto l. 3. de Natur. & grat. c. 7. fortasse tum in alio sensu loquuti sunt, ut capite sequenti attingam, alia ipsorum testimonia referendo. Fundamentum est, quia gratia ex natura sua est ordinata ad beatitudinem supernaturalem, ergo opera, quæ ex illa nascuntur, ex natura sua habent eundem ordinem cum debita proportione, & condignitate, ergo non indigent aliqua extrinseca ordinatione.

Imo reputans inutilem, & cur.

5 Imo addunt aliqui non solum non esse necessariam hanc ordinationem, sed etiam esse inutilem, quia per se nihil potest actui ad meritum conferre, neque etiam potest efficere, ut actus, qui non esset meritorius de condigno alicujus præmii propter solam divinam ordinationem illud mereatur, quia intrinseca ordinatio nihil dignitatis addit actui, quia non est circumstantia ejus, & actus totum suum valorem, & dignitatem ex objecto, & circumstantiis desumit, ergo ordinatio extrinseca facere non potest, ut actus sit meritorius, si ex se id non habeat, neque magis meritorius, quam ex se postulet, quia meritum ex valore, & dignitate actus condignitatem habet. Ergo non est cur sit necessaria ad meritum talis ordinatio. Ex quo ulterius concludunt, quamvis potuerit Deus non dare visionem beatam, etiam bene operanti ex gratia, nihilominus non potuisse facere, quin illam de condigno mereretur, quia supposita gratia, & qualitate operis, dignitas præmii necessario inest operi, sive propter liberam voluntatem extrinseci agentis dandum, sive negandum sit præmium. Sicut enim operans est dignus laude ratione operis boni etiam si nunquam laudandus sit, ita etiam est dignus præmio, etiamsi nunquam præmium recepturus sit. Et explicatur tota hæc opinio ex contrario, nam oppositorum eadem est proportionalis ratio, at vero opus malum, ut sit meritorium pœnæ, non eget ordinatione extrinseca, non enim est dignum pœna, quia ordinatur ad illam, sed potius, quia dignum est pœna, ordinatur ad illam. Et quamvis nunquam ordinaretur, neque esset pœna dignum ratione suæ malitiæ, ergo idem dicendum est de merito boni operis.

Assert. 1.

6 In hoc puncto vitanda censeo extrema, & aliquid in utraque sententia verum esse, ex quo simul sumpto media, & vera sententia consurgit. Dico ego primo, ad meritum de condigno primum omnium in opere requiri fundamentum condignitatis, & proportionis cum præmio, & hanc proportionem, ac dignitatem nunc habere opera justorum eo ipso, quod talia sunt, & a gratia procedunt, non ex ordinatione extrinseca, sed ex natura sua. In hoc sequimur secundam sententiam, quam etiam sequuntur Bellarm. Vega, & alii supra allegati defendentes verum meritum de condigno contra hujus temporis hæreticos. Et explicari potest in primis ex his, quæ l. 8. diximus, quod gratia natura sua habet pro ultimo fine visionem Dei claram, nam hinc optime sequitur, quod bona opera ab ipsa procedentia habeant connaturalem habitudinem, & proportionem ad eandem vitam æternam, ac proinde quod ex se habeant dignitatem proportionis cum illo præmio, ut in principio hujus libri etiam notatum est, quia medium proportionatum ad consequendum aliquem finem, si morale sit, etiam est moraliter dignum illo fine. Quod etiam a simili explicavi ex bonis operibus naturalibus factis ab

Probatur.

homi-

homine in pura natura creato, & sine peccato existenti, nam talis homo per talia opera condigne tenderet in beatitudinem naturalem, quæ est finis naturaliter proportionatus tali naturæ, eadem ergo proportio est in operibus gratiæ respectu beatitudinis supernaturalis. Quod autem hæc intrinseca dignitas, & proportio supponenda necessario sit ad meritum de condigno, probant sufficienter fundamenta ejusdem secundæ sententiæ. Quia re vera licet Deus decrevisset dare gloriam propter opus infimum, & de se omnino improportionatum ad tale præmium, illa potius esset libera donatio, quam retributio pro condigno merito. Nam etiam nunc Deus ordinavit contritionem peccatoris ad dandam illi primam gratiam, & remissionem peccati, imo promisit illam pœnitentiam agenti, & nihilominus peccator non meretur de condigno primam gratiam, & remissionem peccati, ut infra videbimus, nec potest alia ratio reddi, nisi quia in tali opere, ut fit a tali persona, sufficiens proportio, & condignitas non invenitur. Denique ipsamet vox, seu differentia ultima meriti de condigno per se postulat æqualitatem aliquam inter opus meritorium, & præmium, & in hoc distinguitur tale meritum ab omni alio imperfecto merito, quod illud gradum perfectionis non attingit, neque illa imperfectio potest per solam extrinsecam ordinationem suppleri, ut recte probatum est.

Assert. 2. 7 Dico secundo. Etiamsi in operibus dignitas, & proportio supponatur, nihilominus ut sint actualiter meritoria de condigno talis præmii necessaria est divina ordinatio, per quam gloria v. g. proposita sit, ut præmium per talia opera consequendum, & qua statuerit Deus talia opera in meritum talis gloriæ acceptare. In hac assertione sequimur primam sententiam, & a fortiori probabitur latius ex dicendis in cap. sequenti. Nunc autem declaratur breviter, distinguendo duplex præmium, cum quo meritorium opus habere potest sufficientem proportionem, & condignitatem, unum extrinsecum, aliud intrinsecum appellari potest, juxta duplicem habitudinem, quæ inter opus, quod est meritum, & rem quæ est præmium, intervenire potest. Una habitudo est solius proportionis æqualitatis, quæ potest inter duas res reperiri, sine alia naturali connexione inter ipsas. Altera habitudo est naturalis connexionis unius cum alia, seu ordinis unius ad aliam præter proportionem æqualitatis. Ex quibus habitudinibus prima est necessaria ad meritum de condigno, ut in præcedenti assertione probatum est, secunda vero non est ita necessaria saltem de potentia absoluta, ut in fine capitis præcedentis probatum est. Quando vero opus meriti, & præmium ita se habent, ut præter æqualitatis proportionem, aliam connexionem non habeant, præmium dici potest extrinsecum, & ideo in illo evidens est hæc secunda assertio, quia cum illa duo ex natura rei non habeant ordinem medii ad finem, vel alium similem, ut possint in ratione præmii, & meriti comparari, necessaria est ordinatio extrinseca, qua unum tanquam præmium alterius constituatur, ut in gloria unius respectu meriti alterius superiori capite dictum est. Præmium ergo intrinsecum appellamus, quando inter opus ipsum, & præmium non solum est æqualitas moralis, sed etiam naturalis connexio, quia unum ad aliud ex natura sua ordinatur, & tale est meritum nostrum apud Deum secundum ordinariam legem, & rebus ipsis, & perfectioni meriti magis consentaneam. Et ideo in tali merito majorem difficultatem habet assertio, quia cum ibi inveniatur intrinsecus ordo, non videtur necessaria extrinseca ordinatio. Propter quod aliqui dixerunt, ordinationem extrinsecam, licet interdum necessaria sit, non tum esse merito essentialem.

Præmium intrinsecum, vel extrinsecum.

Probatur quoque de præmio intrinseco 1. ratione 8 Nihilominus etiam in hoc merito, & præmio conclusionem, & necessitatem dictæ ordinationis intelligimus. Et probamus primo, quia de facto intervenit hæc ordinatio divina in nostris meritis apud Deum, ergo signum est esse necessariam ad propriam & perfectam rationem meriti, quia Deus suaviter, & sapienter omnia providens, non addit ea, quæ necessaria non sunt. Antecedens autem sumo ex illa antiqua sententia Cælestini Papæ epist. 1. cap. 12. & Augustin. epistol. 105. & inter opera Chrysost. hom. de Adam, & Eva tom. 1. scilicet, *tantam esse misericordiam Dei, ut nostra voluerit esse merita, quæ sunt dona sua*, quam sententiam Concil. etiam Trident. usurpavit sess. 6. cap. 16. In eaque intelligo duplicem misericordiam Dei in nostris bonis operibus commendari, una est, quod nobis donat ipsa opera, dando auxilia sufficientia, & congrua ad illa præstanda. Alia est, quod eadem opera vult esse merita nostra, atque istum sensum sumo ex Concil. Senonen. c. 16. & Concil. Moguntin. c. 8. quorum sententias in cap. sequenti commodius referam. Deus autem non aliter voluit, ut opera nostra essent etiam merita, nisi ordinando illa ad hoc vel illud præmium, ergo hæc ordinatio de facto intervenit in nostris meritis, & est distinctum beneficium a tota gratia, quæ ad efficienda talia opera nobis confertur, vel offertur.

9 Secundo ostenditur hæc necessitas quasi a posteriori, quia in omnibus effectibus Dei, & nostris ut fieri possint, requiritur determinatio circumstantiarum, in pondere ac mensura, ut sic dicam, sed in merito, & præmio nostro non potest intelligi talis determinatio, sine prædicta ordinatione; ergo illa est necessaria. Major, & consequentia notæ sunt. Minor probatur primo ex dictis sup. cap. 15. de statu, & tempore merendi: nam hæc non habent ex natura rei certam determinationem, ergo ut illam recipiant, divina lex, seu ordinatio necessaria est, non enim superest aliud principium, a quo illam habere possint. Antecedens patet exemplis supra tractatis de Angelis, de hominibus in statu innocentiæ, & evidentius de Elia, & Enoch: si nunc non merentur, ut est probabilius, & in animabus separatis justis, & non videntibus Deum, & nihilominus non merentibus, etiam si habeant opera libera æque bona, ac meliora, quam in corpore, & de se habentia eandem habitudinem ad supernaturalem beatitudinem, & finem ultimum. Et specialiter in anima Christi Domini, quæ separata a corpore statim mereri cessavit, ut in 3. part. quæst. 19. ostendi, cum tamen, & in corpore haberet eandem visionem Dei, & extra corpus haberet eandem dignitatem gratiæ unionis, & eosdem actus liberos amoris Dei, & proximi, quos in corpore habebat. In his ergo omnibus, & similibus, quæ facile cogitari possunt, & in illis determinatio temporis, vel status merentis in corpore, vel extra corpus, vel in corpore mortali hujus, vel illius conditionis non potest ex sola rei natura fieri, ideoque ad ordinationem divinam necessario recurrendum est. Unde in eis etiam videmus separari rationem actualis meriti ab opere habente eandem dignitatem ex parte bonitatis suæ & sanctitatis personæ, & eandem connexionem cum beatitudine, quæ est essentiale præmium per naturalem habitudinem ad illam: quæ separatio quamvis ex determinatione circumstantiarum oriri videatur, nihilominus nobis ostendit divinam ordinationem esse necessariam ut opus bonum in ratione meritorii compleatur. 2 Ratio.

10 Item potest hæc necessitas declarari ex parte præmii, quia non semper est certum, & determinatum ex sola rei natura, indiget ergo determinatione per legem extrinsecam Dei. Consequentia nota est ex dictis. Antecedens vero in primis probatur evidenti exemplo Christi Domini, qui est exemplar omnium de DEO bene merentium, nam Christi opera licet infiniti valoris essent ad meritum, non habuerunt certum, & determinatum præmium ex natura rei. Quod patet, quia eo ipso, quod erant infiniti valoris, non poterat illis respondere determinatum præmium, sed majus, & majus in infinitum respondere potuisset, ergo oportuit certum præmium lege divina præfiniri. Deinde hinc factum est, ut meruerit remissionem peccati hominibus, non Angelis, ut omnes etiam tradunt tertia parte, quæstion. 19. artic. quarto, & quæstion. octava, artic. quarto; id tamen referri non potest, nisi in Divinam ordinationem. Dices CHRISTUM non meruisse pro dæmonibus, quia non obtulit pro illis opera sua, sed potius ab omni impetratione sua illos exclusit. Respondeo, hanc esse optimam 3. Ratio

Vasq. qu. 114. circa literam ar. 6. Evasio obstruitur.

mam rationem proximam, primam autem, & radicalem esse ordinationem, ac voluntatem, quia non misit CHRISTUM in Mundum, ut Angelos redimeret, sed homines, quia noluit Angelis peccantibus locum, aut modum pœnitentiæ concedere, sicut concessit hominibus, quod licet habeat fundamentum in diversa conditione utriusque naturæ, ex divina voluntate simpliciter fuit dependens, & in re ipsa ostendit, pendere ex ordinatione divina, quod idem opus sit, vel non sit meritorium talis præmii. Idemque argumentum sumitur ex opinione, quæ negat, Christum sanctis Angelis meruisse, quod licet de facto verum non putemus, fuit tamen possibile, & illo posito nihil sequitur impossibile, & nihilominus certissimum est, fuisse in operibus CHRISTI sufficientiam ad merendam gratiam, & gloriam Angelis, ergo ex divina ordinatione primario pendet, quod illis de facto meruerit, vel non meruerit, ergo sine ordinatione determinante tale præmium non est in operibus completa ratio meriti respectu illius. Deinde certum est, fuisse in CHRISTI operibus valorem ad merendum hominibus intensiorem gratiam, & gloriam quam sit maxima, quæ de facto illis est conferenda, & nihilominus de facto non meruit illam, quod non est nisi quia de facto non est illi major gratia in præmium proposita per divinam ordinationem.

Aliæ evasiones. 11 Potest tamen ad hæc, & similia responderi, hoc præmium meritorum Christi esse extrinsecum, & non habens eam connexionem cum beneficiis aliis conferendis, quam habent opera uniuscujusque justi cum ipsiusmet beatitudine, & ideo ex hac parte non esse similem rationem juxta id: quod in principio notavimus. Unde etiam dici potest, hanc determinationem præmii non fuisse ex divina ordinatione, sed intentione ipsiusmet Christi operantis, & per illam applicantis suum meritum ad tantum, & tale præmium tali personæ conferendum. Sed neutra responsio enervat exemplum: nam contra priorem partem obstat, quod Christo ratione dignitatis personæ suæ tam intrinsecum, & connaturale fuit posse mereri, aliis, sicut unicuique aliorum est posse mereri sibi. Unde licet opera Christi non haberent eam habitudinem ad gratiam, vel gloriam Angelorum, & hominum, quam habent opera uniuscujusque hominis, vel Angeli ad ipsiusmet beatitudinem, habebant nihilominus aliam habitudinem alterius rationis, & ordinis, qualis est vel capitis in membra, vel Domini in servos, aut Principis in subditos, nam Christo ratione unionis connaturale est esse caput, Dominum, ac Principem cæterorum, & ideo opera ejus habent quasi connaturalem vim ad merendum aliis, ergo ex hac parte tale præmium non est extrinsecum, respectu talium operum, sed intrinsecam connexionem habet cum illis, ergo ex hac parte non deficit exemplum, sed eadem, vel major ratio in illo reperitur. Neque etiam altera pars evasionis infirmat exemplum, sed potius confirmat, quia si ad merendum aliis ultra totam dignitatem operis tam ex bonitate ejus, quam ex sanctitate operantis desumptam necessaria est intentio operantis, & suum meritum pro hoc, vel illo offerentis, quod mirum est, quod etiam requiratur intentio, seu voluntas Dei ordinantis ex parte sua tales actiones ad tale meritum? Nam intentio illa Christi offerentis suum meritum pro hoc, vel illo, & ad hunc, vel illum effectum, quasi extrinsece comparatur ad meritum, & operis dignitatem non auget, nam in se æqualis valoris est opus, licet absque illa intentione fiat. Unde illa intentio solum est veluti proxima applicatio operis meritorii ad talem personam, vel effectum, sine qua applicatione absolute non esset meritorium eius, ergo simili modo, vel potiori ratione esse poterit necessaria ex parte Dei determinatio talis præmii, ut opus actu esse possit meritorium eius, nam totum hoc negotium magis pendet ex voluntate Dei, quam ex quacumque voluntate creata etiam Christi, nam voluntas etiam Christi habet pro regula divinam voluntatem, & ideo Christus sua merita pro hoc, vel illo offerebat, quia divinæ ordinationi, aut voluntati id consentaneum esse sciebat.

12 Alio item modo explicari potest necessitas hujus determinationis, quia licet opera procedentia a gratia habeant ex virtute gratiæ quandam proportionem cum gloria, nihilominus ex sola rei natura non potest intelligi sufficiens determinatio, quæ semper in particulari necessaria est ad rationem meriti, & præmii, & præsertim quoad omnem modum de facto in nostris operibus inventum. Declaratur hoc in primis ex rebus, & actionibus humanis. Nam res inter homines venales, seclusa lege taxante pretium, nunquam habent ex sola rei natura, vel communi æstimatione justum pretium omnino determinatum, & indivisibile, sed cum aliqua latitudine, quam per voluntatem contrahentium determinari necesse est. Et similiter si labores militum in prælio non habeant ex lege aliquod certum præmium statutum, non poterit ex sola qualitate, vel conditione operum præmium æquale indivisibiliter illis præscribi, & ideo arbitrio Principis determinari oportet. Sic ergo cum in præmio gratiæ, vel gloriæ varii sint gradus, quamvis opera gratiæ generatim habeant proportionem cum illo præmio, non est verisimile, quod ex sola rei natura illa proportio sit ita indivisibilis, ac determinata, ut tale opus sit dignum tantæ gratiæ, vel gloriæ, ut Deus etiam si velit, non possit majus, vel minus conferre, servata condignitate, sed longe verisimilius est, in illa condignitate esse moralem latitudinem, intra quam possit opus ad majus, vel minus præmium ordinari, salva morali æquitate, ergo cum certum sit, omnia hæc esse de facto in certo pondere, ac mensura definita, non possumus hoc tribuere soli naturæ operum absque præordinatione divina. Potestque hoc explicari ex multis dubiis, quæ a Theologis de augmento moventur, ut v.g. an actus æquales habitui gratiæ mereantur augmentum ejus: nam si ad conditionem talis operis respiciamus, neutrum potest ex sola rei natura determinari, nam secundum quandam considerationem, vel physicam, vel etiam moralem videtur talis actus non habere proportionem cum augmento, secundum aliam vero, quia est novum opus, & novum obsequium, illam habere videtur, ergo necessaria est institutio Dei, quæ certum aliquid statuat. Idem est de illa quæstione, an soli actus eliciti a charitate mereantur præmium essentiale, vel etiam actus aliarum virtutum. Item an hoc meritum sit secundum totam latitudinem actus, & ad æqualitatem omnium graduum, vel secundum aliquem excessum, aut aliam proportionem, & qualis hæc sit in operibus magis, vel minus perfectis in specie in ordine ad idem præmium essentiale, & aliis similibus. Quamvis enim certum sit, hæc omnia esse definita in mente Dei, non est autem verisimile illud esse per solam scientiam intellectus, quæ in ipsis operibus omnia illa, tanquam ex natura rei definita intueatur, sed in voluntate sua certum, & definitum modum, ac mensuram præmii, ac meriti in omnibus illis circumstantiis constituente.

Ratio. Exemplo exponitur ratio.

13 Ultimo probari potest assertio ex generali ratione præmii & meriti: nam relatio, quam inter se dicunt, non fundatur in sola dignitate operis, vel rei, quæ in præmium designatur, nam licet hæc supponenda sint, tanquam fundamenta remota illius relationis, nihilominus non sufficiunt, ut relatio insurgat, sed requiritur, quasi proxima ratio fundandi, aliqua lex, vel pactum inter merentem, & præmiantem, nam illa relatio non est rei, sed rationis, vel (ut proprius dicam) non est physica, sed moralis, & ideo fundamentum morale proximum requirit, ut insurgat, quod non potest esse aliud, nisi vel pactum, vel lex habentis potestatem. Quod ex rebus humanis declaratur, sicut Paulus rem hanc declarat prima ad Corinth. nono dicens: *Nescitis, quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium*, & subdit: *Sic currite, ut comprehendatis*, in illo enim exemplo humano a Paulo proposito, neque in cursu posset intelligi ratio meriti, neque in alia re proposita ratio bravii, nisi publica lege, vel pacto esset certamen illud propositum, & talis — 5. Ratio.

talis res destinata in præmium velocioris cursus. Ita ergo voluit Paulus explicare nobis merita apud Deum. Similiter in republica humana videmus quædam esse bona destinata in præmia militum, & alia in præmia litteratorum, &c. Et e contrario unam actionem esse destinatam ad obtinendum unum præmium, & aliam ad aliud, & sine hujusmodi ordine nullum intelligi proprium meritum, quod quidem non oritur ex aliqua imperfectione humana, sed ex generali ratione meriti, quæ moralis est, & hujusmodi fundamentum, & determinationem requirit.

Obiectio. 14 Dices, opus bonum, eo ipso, quod est utile reipublicæ vel cedit in obsequium alterius, est meritorium præmii ex natura sua, juxta doctrinam D.Th.1.2.q.21.art.3.& 4. Ergo non est necessaria alia positiva lex ad rationem meriti, unde in quavis republica bene instituta studiosi censentur digni præmio. Quod si illud non sit lege præscriptum, ad gubernatorem reipublicæ pertinet illud iusto arbitrio determinare, & conferre: ergo ex generali ratione meriti nulla videtur necessaria positiva præordinatio, ergo nec in merito apud Deum erit necessaria.

Solutio. Respondetur, bonum opus absolute spectatum, quia in se bonum, & rectum est, de se non mereri aliud præmium præter laudem, ut D.Thomas in citato loco art. 2. cum sequentibus sentit. Si autem consideretur opus bonum, ut alteri aliquo modo proficuum, sic habet quidem aliquam rationem meriti. Verumtamen si nulla præordinatio, & designatio certi præmii antecedat, ex hac parte imperfecta est ratio meriti, & diminuta circa illud providentia, quod in meritis justorum admitti non potest. Et deinde si commoditas boni operis sit, respectu privatæ personæ, ex solo arbitrio operantis fiat, ad summum merebitur recompensationem aliquam beneficii ex gratitudine, non vero propriam retributionem per modum præmii, vel mercedis, hic autem modus recompensationis non habet locum in Deo, ut infra dicam. Si vero bonum opus cedit in utilitatem reipublicæ, & boni communis, tunc aliqua major ratio meriti intercedit, etiam si positiva, & particularis lex ejusdem reipublicæ designantis definitum præmium non præcedat, quia sufficit illa æterna lex (ut loquitur August. 1.Lib. arb. cap. 6.) quæ docet, expedire in republica bene instituta, ut præmia bene operantibus in obsequium reipublicæ tribuantur. Unde gubernator reipublicæ ex vi sui muneris ad hujusmodi retributionem tenetur, & optima gubernatio postularet, ut hoc esset in particulari præscriptum, ac determinatum. Quod autem non ita fiat imperfectionis est. Et ideo in ordine providentiæ divinæ, & ad perfectam rationem meriti, vel præmii apud Deum, qui nulla lege obligatur, necessaria fuit peculiaris determinatio libera voluntatis ejus, per quam certus modus, & ordo meritorum, & præmiorum præscriberetur, quod ex dicendis in capite sequenti magis confirmabitur.

Ad fund. 1. opinionis in n. 3. 15 Ex his facile est respondere ad fundamenta aliarum opinionum. Ad prioris opinionis fundamentum respondetur, quamvis verum sit, impositionem Principis determinare valorem rei, aut monetæ, non fieri tamen sine aliqua proportione, & æquitate, considerata qualitate rei, vel operis, ut ex eisdem exemplis humanis, quæ ibi adducuntur, manifestum est, ita ergo dicimus in merito apud Deum ut perfectum esse intelligatur, supponi proportionem ex parte operis, & adjungi quandam determinationem, seu destinationem præmii ex parte Dei. Non dicitur autem proprie opus accipere dignitatem, vel valorem ex extrinseca ordinatione Dei, quia illa extrinseca ordinatio non est circumstantia, vel obiectum operis, sed proprie dicitur determinari valorem, vel dignitatem ejus, ut de facto sit meritum huius præmii, & ad illud conferat aliquod jus, ut paulo post dicemus. Potestque explicari ex habitudine medii ad finem. Nam licet fides v.g. de se sit aptissimum medium ad beatitudinem, tamen de facto ut sit medium necessarium, oportet, ut a Deo fuerit sub ea ratione peculiariter ordinatum. Imo universalius loquendo licet aliqua actio sit de se aptum medium ad aliquem finem, non habet actualem rationem medii, nisi ad illud actu ordinetur, seu eligatur, quamvis per illam electionem non accipiat proportionem ad finem, vel virtutem comparandi illum, sed moralem quandam habitudinem ad illum. Ita ergo opera justorum per ordinationem divinam non accipiunt proportionem, vel dignitatem, sed moralem habitudinem ad tale præmium, tanquam ad mercedem.

16 Ad fundamentum alterius sententiæ, quatenus probat, meritum iustorum ex intrinseca natura gratiæ habere aliquem ordinem ad præmium gloriæ, illud admittimus, quatenus vero excludit necessitatem alterius ordinationis providentiæ Dei respondemus negando primam consequentiam, quia licet divina ordinatio non addat operi bonitatem, nec proprium valorem intrinsecum, nihilominus addit peculiarem habitudinem ad præmium, quæ necessaria est, ut opus de se proportionatum tali præmio esse possit actuale, & determinatum meritum eius. Unde ad alteram partem de absoluta potentia respondemus, quamvis non possit fieri, quin opus bonum ex gratia factum sit de se proportionatum præmio, & aptum ad merendum illud, si ad id ordinetur, nihilominus posse fieri, ut illud de facto non mereatur, quia non est per divinam ordinationem in statu merendi constitutus, neque positus ad currendum in stadio, ut sic dicam, & supra in Elia, & Enoch explicavi, & familiari exemplo declarari potest. Nam poema v.g. optime compositum æqualis ingenii, aut artis est, sive fiat extra occasionem certaminis, sive tempore certaminis, & propositis præmiis, & nihilominus sub hac lege factum est meritorium præmii, non vero absque illa. Ita ergo in proposito de meritis apud Deum censemus. Ad ultimam vero partem de comparatione peccatorum, & bonorum operum quoad meritum, & demeritum, negamus similitudinem, in quo autem disparitas sit, in cap. seq. explicabimus. Ad fund. 2 opinionis in n. 4. & 5.

CAPUT XVIII.

Utrum de necessitate meriti de condigno apud Deum sit, ut in promissione Dei sub conditione operum fundetur?

1 HÆC quæstio adeo est affinis præcedenti, ut ab auctoribus non distinguantur, nam qui negant necessitatem divinæ ordinationis a fortiori negāt necessitatem promissionis, quia promissio intrinsece ordinationem includit: e contrario vero qui divinam ordinationem, seu acceptationem necessariam existimant, sub illa promissionem includere videntur, vel quia non loquuntur de acceptatione, ut sic dicam subsequente ad opus nam hæc non facit opus meritorium, sed supponit, sed de antecedente, quæ non potest esse, nisi vel voluntas, vel promissio acceptandi opus, si fiat, vel etiam, quia ordinatio ad præmium nihil aliud est, quam lex veluti cujusdam certaminis præmiis propositis, hæc autem lex non videtur posse intelligi sine promissione dandi præmium operanti, juxta conditiones propositas in lege certaminis. Et re vera moraliter ita esse videtur, quod hæc duo non separantur, nihilominus tamen quia in rigore promissio addit aliquid, ut supra dixi, & habet peculiarem rationem dubitandi, & hoc tempore est specialiter controversa, ideo pauca de illa addenda sunt. Ordinationem, & promissionem cur distinguamus?

2 Quod ergo talis promissio necessaria non sit, ut aliqui auctores moderni defendunt, suaderi potest primo, quia talis promissio non est de ratione meriti in communi, id est, ut abstrahit a merito apud Deum vel apud homines, ergo neque est necessaria in merito de condigno apud Deum. Probatur consequentia, quia nulla specialis ratio in merito apud Deum assignari potest. Antecedens probari potest inductione in merito apud homines, quia licet ego nihil promiserim benefactori meo, nihilominus beneficiis in me sponte collatis aliquid a me promeruit. Et membra reipublicæ illam voluntarie defendentes, vel alio modo juvantes bene de illa, ac de ejus Principe merentur, etiam si pactum, vel promissio non antecesserit, 1. Fund. pro parte neg.

rit, idem ergo erit apud Deum. Et ratio reddi potest, quia beneficium, vel obsequium ex vi sua inducit aliquam obligationem retributionis, etiam si promissio non præcesserit. Secundo si ob aliquam rationem esset necessaria hæc promissio maxime, ut per meritum acquireretur ius iustitiæ ad præmium ex parte merentis, & in præmiante obligatio justitiæ ad illud reddendum, sed hoc titulo non solum in merito apud Deum non est necessaria promissio, sed etiam illi repugnat, quia talis obligatio non esset sine imperfectione, & quasi subiectione Dei ad creaturam, ergo.

Secundò.

Tertium.

3 Tertio quando promissio requiritur ad meritum, necessarium est, ut innotescat his, qui merituri sunt præmium, alioqui nihil potest eorum voluntatem immutare, neque aliquam moralem conditionem operibus eorum tribuere, ut etiam inter homines in exemplo sæpe posito de operantibus propter bravium obtinendum videre licet, sed ad merendum de condigno coram Deo non est necessaria cognitio talis promissionis, nam multi sunt iusti simplices, qui illam ignorant, & nihilominus suis operibus vitam æternam merentur. Et præterea perinde est, illam non considerare, ac illam non cognoscere, sæpissime autem operantur iusti etiam sapientes, & perfecti sine ulla advertentia talis promissionis, neque propterea minus digne merentur, ergo signum est, non esse necessariam talem promissionem.

Quartum.

4 Quarto urget etiam hic ratio supra facta, quod opus non sit dignius, aut maioris valoris propter promissionem, sed dignitatem supponit, & solum præbet maiorem securitatem præmii, unde solum se tenet ex parte operantis, quem obligat, ergo ex parte merentis necessaria non est. Quinto hoc etiam confirmat comparatio facta inter meritum, & demeritum, nulla enim promissione, seu comminatione obligatur Deus ad puniendum hominem, si peccaverit, potest enim, si velit, gratis remittere totam pœnam, & nihilominus homo peccando, de condigno meretur illum. Et in hoc exemplo cernitur maior ratio, nam in peccatis sine dubio peculiari providentia ordinavit pœnas peccatorum deputando talem speciem pœnæ pro tali peccato, & aliam pro alia, & magis, vel minus gravem, servata proportione, juxta consilium sapientiæ, & voluntatis suæ, & nihilominus propriam promissionem non adiunxit, quia necessaria non erat, ergo non est, cur in bonis meritis sit necessaria talis promissio.

Quintum.

Communis sententia affirm.

5 Nihilominus communis sententia Theologorum est, ad meritum de condigno apud Deum necessarium esse, ut præcedat promissio divina facta tali operi, vel (quod idem est) homini sub conditione talis operis. Quam tenent Scotus, & alii allegati in capite præcedenti in opinione prima, qui fere omnes in hoc excedunt, quod solam promissionem putant sufficere ad meritum de condigno, etiamsi in opere secundum se spectato nulla dignitas, vel proportio cum præmio supponatur, præter honestatem moralem, ad summum liberam. In quam sententiam inclinare videtur Scotus ibidem allegatus, quamvis nunquam satis expresse cum exclusione loquatur. Nos autem, sicut ibi diximus, ad ordinationem divinam supponendam esse proportionatam dignitatem in opere, respectu præmii, ut possit esse proprium eius meritum de condigno, ita a fortiori nunc supponimus, non sufficere solam promissionem, nisi in opere similem capacitatem, seu fundamentum supponat, nam rationes ibi factæ non minus hoc probant. Et exemplum de remissione peccatorum id convincit, nam illa promissa est sub conditione alicuius operis, quod nihilominus propter aliquem defectum dignitatis, vel proportionis non est meritorium eius de condigno. Et infra agentes de merito de congruo ostendemus, vel semper, vel sæpe fundari in promissione, & nihilominus esse distinctum a merito de condigno, ergo signum est promissionem non sufficere ad specificam rationem, ut ita dicam, meriti de condigno. Et simile argumentum ex impetratione orationis sumi potest, fundatur enim maxime in promissione, & nihilominus non semper est meritoria de condigno rei postulatæ.

Suarez Tom. VIII.

6 Hoc ergo supposito fundamento, pro hac sententia de necessitate promissionis merito allegari potest D.Thomas dicta q.114.artic.1.quamvis ibi non promissionis, sed ordinationis nomine utatur, in artic. autem 3.ostendit, in operibus esse condignitatem ratione gratiæ, in artic. vero 2. utrunque ponit, scilicet & præordinationem divinam, & proportionem operis, tamen sine dubio loquitur de præordinatione quæ promissionem includit, nam, ut dixi, moraliter non separantur, & statim ostendam, hanc præordinationem divinam non aliter esse factam, & lect.3.ad Hebr.dicit, meritum condigni inniti iustitiæ, hæc autem sine promissione intelligi in Deo non potest, & ita sentiunt ex mente D.Thomæ, Conrad. Medin. & alii moderni ibi, & idem sentit Capreol. in 2.d.17. artic. 3. ad 8.& 9.ubi ad hoc meritum requirit legem divinam iustam de reddendo præmio, quam non sit fas violare, & per illam dicit compleri rationem meriti. Imo etiam Soto libr. 2. de Natur. & grat. capit.4. licet dicat, Deum non esse debitorem proprie, nihilominus, ait, nostrum meritum esse de condigno apud Deum, quia legem statuit certissimam, ut jussa sua facientibus præmium retribueret, hujusmodi autem lex sine dubio promissionem includit, vel idem est, quod promissio. In quo videtur non consequenter loqui ad ea, quæ capite præcedenti citavimus, nisi explicetur, ut in alio loco libr. 3. ejusdem operis non excluserit ordinationem, vel acceptionem Dei, nisi quatenus illa ab aliis postulatur ut sufficiens sine proportione operis, imo ad supplendam illam. Et idem dicimus de Caietano, nam in tom. 3. Opusculor.tract. 11. c.6. dicit, quod ratio meriti potest inveniri in operibus nostris relatis ad illud præmium, de quo conventio facta est cum Deo. Et eandem sententiam tenet aperte Bonav. in 2.dist.27. art. 2.quæst.3. & ibidem Richard.artic.etiam 2.quæst.3. & late Bellarmin. libro quinto de Justificat. capit. 14. Horosius in Confess. cap. 33. Driedo de Captivitate & redempt. gener. human. tractat.2. capit. 2. part. 3.artic.3. Cumel. dicta quæst.114.art.1.disp.1. difficult.2.& 3.& art.3.disp.3.& 4.& alii moderni in illum locum.

Probatur authoritate Schol.

7 Fundamentum huius sententiæ est, quia meritum de condigno hominis apud Deum est meritum iustitiæ, ita ut iustus ratione operis sui aliquod verum ius ad præmium acquirat: sed hoc meritum, ut tale sit, intrinsece requirit promissionem divinam sub conditione talis operis, vel (quod perinde est) sub lege, & pacto, cui innitatur, ergo talis promissio ad tale meritum necessaria est. Major inferius est a nobis late tractanda, & supra in c.1.multa adduximus, quæ illam confirmant, nunc sufficit illud 2.ad Tim.4. *Superest mihi corona justitiæ*, & illud Matth.20. *Voca operarios & redde eis mercedem*. Nam nomen mercedis, ut ibi ponderavimus, debitum iustitiæ includit, & idem est de nomine stipendii, & aliis, quæ ibi notavimus. Unde notat Aug. epist. 105. gloriam vocari in Scriptura mercedem, non vero ita vocari gratiam, quia *cui* debetur vita æterna vera iustitia est, gratia autem nunquam ex iustitia debetur. Unde libro quarto duas epistol.Pelagian.capit.6. *Si gratia (inquit) esset ex meritis non esset gratia quia redderetur debita*.

Probatur ratione 1.

8 Minor autem probatur, primo ex illis verbis Christi Matth. 20. *Nonne ex denario convenisti mecum, tolle, quod tuum est, & vade*, ubi totam rationem æquitatis, & iustitiæ inter laborem, & mercedem posuit Christus Dominus in conventione, quæ idem est, quod pactum, seu promissio sub conditione laboris. Secundo probatur ex Augustino sermon. 16. de Verb.Apostoli, ubi tractans, an possit homo dicere Deo: *redde mihi*, prius dicit, nos ex nobis non habere, unde *ista voce exigamus debitorem Deum*, & statim adiungit: *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus: redde, quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes juvisti*. Tertio probatur ex Concilio Senonen. in decretis fidei capit. 16. dicente, justitiam nostrorum meritorum, *non fundari in absoluta condignitate nostrorum operum, sed magis in li-*

Proximæ rationis minor probatur authoritate.

 berali,

berali, & gratuita promissione Dei, qua conventione facta conduxit operarios, &c. & fere idem habet Concilium Mogunt. c. 8. quatenus utramque conditionem, condignitatem scilicet, & promissionem in nostris meritis considerat ad justitiam illorum fundandam. Et eodem modo favet multum Conc. Trid. sess. 6. c. 16. quatenus dicit, justis bene operantibus proponendam esse vitam æternam, *tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddendam*, ubi ad declarandam rationem mercedis promissionem interposuit, & statim adjungit: *Hæc est enim illa corona justitiæ, &c.*

Eadem minor propositio suadetur ratione.

9 Ratione probatur eadem minor propositio, nam meritum de justitia sicut dat jus merenti, ita constituit debitorem illum, apud quem meretur, quia illa relatio est reciproca, repugnat enim, me habere jus justitiæ respectu alterius, nisi alius ad illud jus reddendum mihi obligetur. Unde merito dixit Paulus ad Roman. 4. *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, quod ergo redditur ut merces, debitum est. At qui ex iustitia meretur, facit sibi debitum præmium, ergo ab aliquo facit debitum, repugnat enim, aliquid esse debitum alicui, quin ab aliquo debeatur. Sed non ab alio, nisi ab eo, apud quem quis meretur, quia meritum per se non dicit relationem ad alium, ergo meritum iustitiæ apud Deum, ipsum constituit debitorem. Et ita sine ulla hæsitatione loquuntur Sancti, Cyprianus lib. de Opere, & eleemosyna in fine inter alia multa dicit: *Promeretur Christum judicem, Deum computat debitorem*, & August. Ps. 83. in fine tractando verba Pauli. *Quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex: Indulgentiam* (inquit) *donabit, coronam reddet, donator est indulgentiæ, debitor coronæ*; & infra ponderat Paulum dicendo: *reddet*, profiteri, se habere Deum debitorem, nam *quid tibi reddet, nisi quod tibi debet*? Et similia habet tr. 3. in Jo. & Fulgentius in Præfatione lib. ad Monimum, ac Bernardus de Grat. & lib. arb. & Chrys. hom. 3. in Matth.

Deus non est debitor, nisi promittat.

10 Non potest autem ex parte Dei intelligi tale debitum, nisi eius promissio præcesserit, & ideo interdum Theologi, etiam D. Th. negant, Deum esse debitorem, quia nimirum, Deum absolute, & per se considerando, repugnat esse debitorem alicui, cum ipse sit supremus omnium Dominus, & ideo a nemine possit obligari, nisi ipse velit. Et hac ratione dixit Aug. in serm. 16. de Verb. Apost. de Deo loquens: *Debitor factus est, non aliquid à nobis accipiendo, sed aliquid, quod ei placuit promittendo. Aliter enim dicimus homini, debes mihi, quia dedi tibi, & aliter dicimus, debes mihi, quia promisisti mihi.* Quæ statim ad Deum applicat, ostendens non posse à Deo petere debita priori modo, sed tantum posteriori. Et ex illius doctrina optime colligitur ratio ad probandum, quod intendimus, nam aliquis tantum constituitur debitor alterius accipiendo, vel promittendo, sed Deus non potest constitui debitor noster accipiendo, ergo solum potest fieri debitor promittendo, seu ex suppositione promissionis ejus. Majorem supponit August. ut notam ex terminis. Solumque oportet, circa illam advertere, in hominibus addi tertium membrum, vel primum illud in duo distingui: nam homo constituitur debitor accipiendo iuste, vel etiam accipiendo injuste, sub qua acceptatione omne damnum injustum comprehendimus, etiam si qui damnum infert, nihil sibi accipiat, quia tamen totum hoc debitum, quod ex injuria nascitur, in Deo locum non habet, quia injustus esse non potest, ideo sufficientissime August. de Deo loquens omnem rationem debiti in illa duo membra distinxit.

Probatur 2. eadem communis sententia.

Arg. ex D. Aug. doctrina.

Proximi arg. minor propositio probatur ex S. August.

11 Minor autem propositio probatur ab August. dicente: *Quid dedimus Deo, quando totum quod sumus, & quod habemus boni ab illo habemus? nihil ergo ei dedimus, non est quemadmodum ista voce exigamus debitorem Deum, maxime dicente Apostolo: Quis prior dedit ei, & retribuetur illi?* Ex supremo ergo Dominio Dei optime probatur, neminem posse Deum facere debitorem ex se, & (ut ita dicam) ex efficacia actionis, vel obsequii, aut officii, per quod aliquid Deo confert, cum totum hoc sit magis ipsius Dei, quam creaturæ, & quatenus creaturæ est, fit a Deo acceptum, & multis titulis illi debitum. Relinquitur ergo, ut si aliquo modo potest creatura habere debitorem Deum, necessario supponi debeat promissio ejus. Quod in aliis multis locis inculcat August. ut concion. 2. in Psal. 32. *Nihil promittit, & non reddit, fidelis ille factus est debitor*, & enarrat in Psalm. 109. *Fidelis Deus, qui se nostrum debitorem fecit, non aliquid a nobis accipiendo, sed multa nobis promittendo.* Et hac ratione lib. 1. Confess. ca. 4. ad Deum, loquens, ait. *Supererogatur tibi, ut debeas, & quis habet quicquam non tuum? donas debita, nihil perdens, reddis debita, nulli debens.* Ex quibus ultimis verbis colligunt aliqui, Deum quidem esse debitorem, non tamen nobis, seu aliis a se, sed sibi ipsi, quomodo videtur interdum D. Thom. loqui. Verumtamen de hoc puncto latius dicemus infra tractando de justitia nostrorum meritorum. Nunc sufficiunt nobis Augustini verba proxime præcedentia, quibus Deum vocat debitorem nostrum, & alia, in quibus sæpe dicit, nos exigere debitorem Deum, nemo autem potest exigere ab aliquo, ut a debitore, nisi sibi debeat, ait autem August. in d. serm. 16. *Possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus, redde quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti.* Et in d. Ps. 83. in fine. *Quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Nec certe proprium debitum intelligi potest sine relatione ad alterum, cui alius sit debitor, sicut non potest intelligi iustitia ad se, sed ad alterum. In illo ergo loco Confessionum, ubi Augustinus dicit Deo, *reddis debita, nulli debens*, subintelligit, ex te, & absolute, ac nulla suppositione facta, nullius es debitor, secus autē est ex suppositione promissionis. Relinquitur ergo, promissionem esse necessariam ad illud meritum nostrum, quo Deum debitorem nostrum constituimus.

12 Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ, in quo assumitur, promissionem non esse necessariam ad debitum in communi, ut abstrahit a Deo, & hominibus, respondemus negando antecedens, nam loquimur de merito, per quod proprium jus justitiæ acquiritur. At vero etiam inter homines non meretur aliquis de justitia apud alium aliquid agendo, vel operando in gratiam illius, nisi ex pacto, seu promissione mercedis factum sit, vel nisi lege publica aliud sit statutum, ut alibi etiam dixi, alias obligaretur aliquis de iustitia per privatam voluntatem, & actionem alterius sine proprio consensu, vel legis auctoritate, quod absurdum est. Est ergo illa promissio necessaria ad omne meritum de iustitia etiam inter homines. Probationes autem quæ in contrarium fiebant, procedunt ad summum de debito gratitudinis, quod potest resultare ex beneficio accepto absque prævia promissione, sed, ut jam dixi, illud non est proprium meritum, de quo tractamus. Dices. Ergo saltem hoc modo potest quis mereri apud Deum, & ipsum facere debitorem nulla præexistente promissione. Respondeo: ita concedunt aliqui, mihi tamen etiam hoc falsum videtur, & contra Augustinum in locis citatis, qui absolute negat, posse nos facere Deum debitorem nostrum, nisi in virtute promissionis eius. Item est contra eiusdem Augustini rationem, quia Deus est supremus Dominus omnium personarum, & actionum, & omnia obsequia illi sunt aliis titulis debita, ergo nullo modo fieri potest debitor etiam ex gratitudine ex vi actionis creaturæ, nisi pactum præcesserit. Non est ergo in hoc æquiparandus Deus cum homine; tum quia unus homo potest alteri beneficium spontaneum, & sine pacto conferre, & ideo qui beneficium recipit, est capax debiti gratitudinis, cuius materia, seu obiectum est beneficium receptum, creatura autem non potest Deo beneficium conferre, sed potius ab illo accipere, eique obsequium præstare; tum etiam quia unus homo potest aliquid boni in alterum conferre, quod ei nullo modo debeat, at vero quicquid servitii, vel obsequii homo Deo exhibeat, vix potest debito modo gratum animum ostendere pro beneficiis acceptis, quomodo ergo poterit obligare Deum sibi etiam ex gratitudine, ad aliquod bonum sibi conferendum, nam etiam inter homines, dum unus benefactori beneficium ad æqualitatem rependit, non obligat illum ex

Ad contrarium fund. in n. 2. Ad 1.

Tom. 1. in 3 p. disp. 4 sect. 5. post medium.

ex gratitudine ad novum beneficium sibi præstandum.

Ad 2. 13 Ad secundum admittimus rationem in majori propositione tactam, & negamus minorem, nimirum, hoc debitum iustitiæ Deo repugnare, supposita ejus promissione sub conditione condigni operis, nam eo ipso quod talis promissio supponitur, quæ Deo voluntaria omnino, ac liberalis est, omnis cessat imperfectio, ut ex dictis non difficile intelligi potest, & infra ex professo tractandum est. Ad tertium

Ad 3. respondetur, in privatis contractibus, quales sunt, qui inter homines fiunt, necessariam esse cognitionem promissionis, vel pacti, ut oriatur obligatio, tamen in his, quæ per legem publicam statuuntur, vel promittuntur, non est necessaria illa notitia. Quia etiam inter homines si publica lege esset propositum præmium facienti tale opus, qui illud faceret cum ignorantia præmii promissi, jus ad præmium acquireret, quia jus ad præmium non nascitur ex speciali voluntate operantis acquirendi jus, & constituendi alium debitorem sibi, sed ex ipso opere, supposita voluntate alterius, qui promisit, & ideo neque cognitio promissionis, aut præmii est necessaria in operante, nam si esset, maxime propter voluntatem, si ergo voluntas non est necessaria, nec notitia erit. Præterquam, quod quamvis aliqua voluntas esset necessaria, vel generalis, vel etiam virtualis sufficeret, quia unusquisque censetur velle suis operibus acquirere quicquid potest. Quæ responsio, & doctrina multo magis habet locum in pacto, seu promissione Dei, nam est a Deo facta per modum cujusdam legis universalis, & divina voluntas, quæ suprema est, potuit sola sua auctoritate illam legem condere, seu promissionem facere cum conditione talis operis independenter a notitia talis legis in alio operante. Quod potest a contrario persuaderi, quia peccator etiam si ignoret pœnam esse pro peccato a Deo statutam, reatum ejus incurrit, ergo e contrario ignorans promissionem præmii bene operando ius ad illud acquirere potest. Item Adam ex lege Dei, & pacto fuit ita constitutus in caput suæ posteritatis, ut ratione illius omnes in illo peccaverint, & tamen illud pactum habuit efficaciam ex sola voluntate Dei independenter a voluntate Adæ quoad consensum in tale pactum, & consequenter ut peccatum Adæ alios inficeret, non fuit per se necessarium, ut Adam habuerit notitiam explicitam talis pacti (quicquid de facto de hujusmodi notitia, an illam Adam habuerit, necne, verum sit) ergo multo magis in meritis liberalis Dei voluntas, & generalis promissio sufficit. Accedit, quod in superioribus ostensum est, quod ad meritum de condigno apud Deum non est necessaria intentio præmii, ergo neque erit necessaria voluntas acquirendi illud, vel ius ad illud, ergo neque est cur notitia promissionis sit necessaria. Addo denique, quod licet hæc vera sint, considerata præcisa ratione meriti, & promissionis, nihilominus qui bene apud Deum merentur, non possunt omnino ignorare hanc promissionem, quia nemo potest mereri apud Deum sine fide ad salutem necessaria, docet autem Paulus, accedentem ad Deum oportere credere, quia est, & inquirentibus se remunerator sit. Per hanc ergo fidem Dei remuneratoris habetur sufficiens notitia divini pacti, seu promissionis, quamvis fortasse a præmio promisso, & de modo promissionis expressa, seu distincta notitia non habeatur.

14 Ad quartum, quod opus non sit dignius ex promissione Dei eadem responsio applicanda est, quæ in

Ad 4. superiori capite de divina ordinatione data est. Concedimus enim promissionem non esse necessariam, ut actus meritorius sit proportionatus præmio, & ideo parum referre, quod a promissione dignitatem non accipiat. Hoc tamen non obstat, quominus promissio necessaria sit, ut per actum acquiratur jus ad præmium, quod fieri sine promissione non posset, quia ratione promissionis sub conditione operis habet opus sic factum peculiarem connexionem, & habitudinem cum retributore præmii, & cum ipso premio, quam ex sola rei natura non haberet, ut explicatum est. Neque refert, quod promissio sit extrinseca actui, quia nihilominus actus innititur illi, & habet peculiarem conformitatem cum voluntate præmiantis, quam sine tali promissione non haberet, & hoc satis est in materia morali, ut actus inde habeat peculiarem vim obligandi alium, seu acquirendi jus ad præmium. Nam hæc vis, moralis potius est, quam physica, & ideo licet in actu habeat aliquod fundamentum, potest moraliter compleri per extrinsecam promissionem, seu per habitudinem moralem, quæ ex illa nascitur, ut explicatum est.

15 Ad ultimum de æquiparatione inter meritum, & demeritum respondetur in primis esse disparem rationem, quia per peccatum non fit debitor Deus, neque obligatur ad puniendum, sed fit debitor ipse peccator, & pœnæ obnoxius, & Deus veluti acquirit jus ad puniendum peccatorem propter injuriam acceptam. At vero in merito Deus est, qui fit debitor, & quasi obligatur, & homo acquirit ius, & ideo homo sicut a se tantum habet, quod peccet, ita ex se, & sine promissione Dei potest se constituere debitorem, & pœnæ obnoxium, non tamen ita potest facere debitorem Deum, a quo habet ipsum bonum opus, quod operatur, nisi ex parte Dei fundamentum talis debiti præcedat, quod est promissio sub conditione operis. Deinde huius discriminis reddi potest optima ratio, quia licet homo per quodcumque bonum opus Deo præbeat obsequium, semper reddit, quod alias Deo debet, imo cum ipsummet opus a Deo accipiat, vix reddit, quod pro illo solo beneficio debet, & ideo ex se non habet, unde faciat sibi debitum aliquod præmium a Deo reddendum: at vero peccatum est injuriosum Deo ex se, & ex propria conditione talis operis, ut ab homine manat, estque contra obligationem, & debitum homini: ad Deum, ideoque per se potest inducere debitum ex parte ipsius hominis, & Deo jus conferre ad suam iniuriam vindicandam. Quoad promissionem ergo nulla est æquiparatio. Nihilominus tamen quoad aliquam legem, vel ordinationem, quæ in pœnis, etiam peccatorum requiratur, aliqua similitudo admitti potest, quia licet peccatum ex se sit dignum pœna, tamen ex sola natura rei non determinat sibi certam speciem, vel modum pœnæ, præsertim sensus, ut quod sit in hoc loco, vel in illo, in igne, vel in alia re, &c. Et quoad hoc, esse potest necessaria peculiaris ordinatio ex libera providentia, & lege Dei taxantis unicuique culpæ proprium modum pœnæ, qua lege supposita unumquodque peccatum merebitur talem pœnam, & non aliam. Sed hoc ad præsens non refert, sed ad materiam de peccatis pertinet, & in tractatu de Purgatorio aliquid tetigimus.

Ad 5. (margin, beside "15 Ad ultimum")

CAPUT XIX.

Utrum merita justorum in peculiari applicatione, & imputatione meritorum Christi nitantur, vel inde specialem valorem, aut dignitatem habeant?

1 HÆC est ultima conditio, quæ in meritis hominum apud Deum considerari potest, de qua supponimus ex intrinseca rerum natura eo utique modo, quo in his rebus moralibus considerari potest, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de condigno apud Deum, sicut etiam non erat necessariũ, gratiam, vel remissionem peccatorum nobis per Christum conferri, sed id factum, & institutum est ex singulari & excellentiori providentia Dei. Unde multi putant, meritum Angelorum, quod sine dubio de condigno fuit, non fuisse in Christo fundatum, & in statu innocentiæ, si durasset, futura fuisse merita justorum sine Christo, quę sine dubio essent de condigno: idemque potuisset Deus instituere in natura lapsa sine Christo, si voluisset. Tractamus ergo de hac conditione secundum ordinem providentiæ, & legem a Deo statutam, an scilicet, supposita Dei voluntate, qua decrevit, ut omnis redemptio, & sanctitas non nisi per Christum nobis communicaretur, simul etiam ordinaverit, ut merita nostra in Christi meritis proxime nitantur.

Hæc meriti conditio ex natura rei non requiritur.

An vero de facto interveniat, inquiratur.

Dico autem proxime, quia remote, seu mediate certissimum est, in illis fundari, quatenus gratia, & auxilia, per quæ fiunt, & a quibus dignitatem & valorem habent, propter Christi merita nobis dantur. Quæstio ergo est de alia immediata applicatione, vel imputatione meritorium Christi, quæ ita nostris operibus fiat, ut per illam vel rationem meriti accipiant, vel complementum meriti de condigno, vel aliquam aliam excellentiam, seu dignitatem.

2 In quo primum omnium cavendi errores, & doctrina catholica supponenda est. Primus enim error cavendus, est hæreticorum dicentium, nostra opera non habere meritum in se, sed constitui formaliter in esse meritorio per meritum Christi illis applicatum, mediante fide. Sicut enim dicunt, hominem fieri justum denominatione tantum extrinseca per applicationem iustitiæ Christi per fidem ita apprehensæ, sic dicere potuerunt, meritum operum nostrorum non esse in ipsis intrinsece, sed esse ipsum meritum Christi illis applicatum per fidei apprehensionem. Hunc modum fingendi merita nostra invenio Lutheranis attributum, non invenio autem proprium ejus auctorem nominatum, aut relatum: imo Lutherus non solum absolute negavit nostra merita, sed etiam nomen meriti justorum prorsus abhorruit & sequaces ejus eodem modo loquuti sunt. Facile tamen potuerunt aliqui eorum errare loquentes de merito iustorum per analogiam, & proportionem ad iustificationem, tamen sicut illud fundamentum hæreticum est, ita & sententia illa de merito hæretica est. Quia sicut in priori errore de iustificatione nihil aliud dicitur, nisi iustos non esse iustos, sed reputari, & acceptari, ac si essent iusti, ita in alio errore perinde dicitur, opera iustorum non esse meritoria, sed reputari, & acceptari, ac si talia essent, propter Christum, hoc autem hæreticum esse satis in superioribus probatum est. Item in illo modo dicendi re vera continetur, & asseritur, Deum non remunerare opera nostra, sed opera Christi in nobis, sicut ea remunerat in parvulo, quando illum propter Christum sanctificat, vel in nobis, quando præter omne meritum nostrum dat nobis gratiam ex opere operato propter Christum, hoc autem hæreticum esse constat ex supra dictis, & in sequentibus ostendetur, tractando de bonis, quæ justi de condigno merentur.

1. Error præcavēdus circa hanc materiam

Et ex supra dictis expugnari potest.

Additur argum. aliud.

3 Assumptum patet, quia si nostra opera in se non habent valorem meriti, re vera non propter illa datur præmium, sed propter opera Christi, in quibus est totus valor. Dicere autem, quod nostra opera habent meritum Christi applicatum per fidem, & ut sic dici meritoria quasi apprehensive, hoc nihil aliud in re est, quam dicere, Deum propter Christum velle ad præmium acceptare illa opera, ac si essent meritoria, re tamen vera præmium non propter illa dari, sed propter Christum. Et explicatur alio exemplo, quod sine novo errore negari non potest, nam prima gratia, quæ datur peccatori se disponenti per contritionem, sine dubio datur ex meritis Christi, interveniente aliquo actu ipsius peccatoris, & tamen id non satis est, ut peccator ipse de condigno primam gratiam mereatur, quia opus sic factum a peccatore non habet valorem ad meritum de condigno primæ gratiæ, & tamen si sufficeret apprehensio fidei, vel imputatio, etiam peccator potest apprehendere suam dispositionem ut acceptabilem per Christi merita, ac subinde ut affectam, seu vestitam Christi meritis. Et eadem ratione cum libera sumptio Sacramenti opus iusti fit, sine quo gratia sacramenti non datur, dicendi essent justi mereri de condigno totam gratiam, quæ per sacramentum datur, quod dici non potest. Sequela probatur, quia licet illa gratia valorem illius operis secundum se spectati, prout est opus ipsius recipientis, excedat, non excedit valorem meritorium Christi, quæ ibi applicantur, & propter quæ Deus præbet tantam gratiam mediante tali opere. Ergo e contrario sicut homo nunc non meretur de condigno gratiam, quæ per Sacramentum datur ex opere operato, licet detur mediante opere hominis, tanquam conditione, vel causa alio modo necessaria, quia in illo opere ad illam gratiam non consideratur valor ejus, sed valor meritorum Christi, ita plane si nostra opera non haberent valorem, nos non mereremur, sed propter solum Christi meritum immediate gratiam, vel gloriam reciperemus: quod hæreticum est.

Proximi arg assūptum probatur.

4 Alter error in hoc puncto esse posset, si quis putaret nostra opera, etiam prout a gratia procedunt, non habere in se, & ex vi gratię jam receptę condignitatem ad præmium vitæ æternæ, nisi id, quod illis deest, per applicationem meritorum Christi, quasi partialiter suppleatur. At hic dicendi modum licet ex parte recedat a præcedenti, quatenus aliquem valorem nostris operibus concedit: nihilominus ex parte illi consentit, quatenus meritum nostrum de condigno vult conflari ex nostro, & Christi merito: ita ut ipsum meritum Christi, saltem sit quasi partialis forma constituens nostrum opus in ratione meriti de condigno, quod ex vi gratiæ in nostris meritis esse supra demonstravimus. In illo ergo sensu certissimum est, applicationem meritorum Christi, ut compleant per se, & quasi formaliter merita nostra de condigno neque necessariam esse, neque fieri in meritis iustorum. Quod non sit necessaria, patet ex dictis, tum quia gratia, & charitas cum divino auxilio ex natura sunt sufficientia principia proxima meriti simpliciter, & de condigno, ut supra probatum est: tum etiam quia in Adam, vel Angelis fuit verum meritum de condigno, sive habuerint gratiam ex Christo, sive non habuerint. Quod vero talis applicatio non fiat de facto, satis videtur probari ex eo, quod necessaria non est, quia eo ipso est superflua, & sine fundamento fingeretur. Maxime vero convincitur, quia eo ipso, quod nostra opera in se, & ex proprio principio habent proportionatum valorem ad meritum gloriæ de condigno, impossibile est illis applicari meritum Christi, ut in illa dignitate, & proportione compleantur. An vero cum illis possit sub alia ratione, vel ad alios effectus applicari, statim dicemus.

2. Error.

Refellitur.

5 Seclusis ergo his erroribus, & supposito, quod nostra opera ex gratia habeant intrinsecam dignitatem, & proportionatam ad meritum simpliciter, & de condigno, quam haberent, etiamsi illa gratia non esset ex Christo, difficultas superest inter Catholicos, an præter illam quasi connaturalem dignitatem aliquid illis ex meritis Christi, vel ex coniunctione ad Christum accedat. In quo puncto modernus quidam gravis partem negantem constanter defendit, negans accrescere nostris operibus ex relatione, vel coniunctione ad Christum, & eius merita aliquam dignitatem in ordine ad præmium præter eam, quam habent mediante gratia ipsis per Christum communicata, ac subinde non fieri in nostris meritis peculiarem meritorum Christi applicationem, vel imputationem præter eam, quæ fit in ipsius gratiæ infusione, vel auxiliorum eius donatione. Probat autem dictus Auctor suam sententiam hoc modo. Quia si operibus nostris ex gratia factis accrescit nova dignitas ex meritis Christi, vel illa dignitas accrescit etiam nostræ gratiæ, prout est ex meritis Christi, per illam communicatur operibus: vel additur ipsis operibus præter totam dignitatem, quam habent a gratia, seu persona grata, a qua proxime eliciuntur: neutrum dici potest: ergo. Maior ex sufficientia partitionis nota est. Minor quoad priorem partem declaratur, & probatur: nam duobus modis potest intelligi, gratiam esse digniorem, eo quod per Christum detur. Uno modo quia intensior datur quoad habitum, vel abundantior, frequentior, & copiosior, aut efficacior, seu congruentior quoad actualia auxilia data per Christum, quam sine Christo darentur. Et hic sensus facile admittitur a dicto auctore, & omnibus. Sed non servit instituto, quia tunc opera etiam ipsa erunt in se meliora, & digniora ratione maioris gratiæ a qua procedunt, tamen immediate a Christo non habebunt specialem dignitatem, imo & gratia ipsa erit dignior, quia entitative, & physice est magis intensa, vel sæpius multiplicata, quam maiorem perfectionem habebit quidem a Christo, tanquam a causa extrinseca efficiente vel physice, vel moraliter, seu meritorie: non tamen habebit illam immediate, & quasi formaliter ex alia extrinseca applicatione, vel im-

Opinio 1. negans in proposita qu Vazq. 1.2. disp. 214 c.3, & 7.

Ejus [illegible]

imputatione meritorium Christi. Alio ergo modo dici potest, gratia nostra specialem dignitatem habere ex eo præcise quod per Christum habetur, ita ut cæteris paribus in intensione, vel alia reali, & intrinseca quantitate, seu perfectione dignior sit gratia, quæ datur per Christum, quam quæ datur sine Christo. Et in hoc sensu propositio videtur plane falsa, quia gratia sive habitualis, sive actualis in se ejusdem speciei, & rationis est, sive sit, sive non sit data per Christum: nam incredibile, & improbabile est fingere distinctionem in ipsis gratiis solum ex eo, quod habeant, vel non habeant illum respectum ad merita Christi. Unde licet Theologi disputent, an gratia fuerit data per Christum Angelis, vel primo homini in statu innocentiæ, nihilominus de eadem numero gratia loquuntur, quia per Christum, & sine Christo dari potuit: ergo cum in se sit omnino eadem, nulla dignitas inde illi accrescit. Et simili fere ratione probatur altera pars de operibus a gratia procedentibus, nam illa in se non sunt meliora ex eo, quod ex gratia per Christum procedant, aut acceptentur propter Christum: ergo nec fiunt digniora ad præmium. Antecedens patet, quia ille respectus ad causam extrinsecam non est circumstantia operis, ut ejus bonitatem possit augere. Consequentia autem probatur, quia æquale opus ex favore extrinseco non fit dignum præmio, si ex se non habet illam dignitatem, & proportionem, ut supra visum est: ergo neque opus de se minus dignum potest fieri dignius ex illo respectu, vel favore extrinseco. Nec refert, quia Christus dicatur in nobis operari, & nos operari ut membra ejus, & ut sumus unum cum illo morali modo tamquam membra cum capite. Hoc (inquam) non satis est, quia per illam metaphoram solū significatur influxus gratiæ in nobis per Christum, & propter ipsum: tamen in re opus meritorium non fit immediate a Christo, tanquam a persona proxime operante, & ideo non potest augere dignitatem operis ultra eam, quam habet ex persona grata sic ex gratia operante. Et confirmatur, quia alias opera nostra si haberent specialem dignitatem a Christo, ut operante in nobis, essent infiniti valoris, ac meriti, & de rigore justitiæ, & non solum sibi, sed etiam aliis, quia Christus operans ita significat sua opera: consequens autem plane falsum est: ergo signum est, nostra opera non accipere aliquam dignitatem a Christo, sed tantum a persona eliciente illa, seu proxime operante.

Confirm.

6 Secunda sententia gravium auctorum est, nostris meritis accrescere aliquam dignitatem ex conjunctione ad Christum, & ejus merita, & in hoc sensu peculiari modo applicari meritum Christi nostris meritis, seu operibus, non ut per illud in esse meriti de condigno constituantur, vel compleantur, sed ut quædam major dignitas, vel perfectior iustitiæ ratio in eis inveniatur. Ita sensit Caietan. 3. tom. Opusc. tr. 9. c. 9. ubi variis modis explicat influxum specialem Christi in merita iustorum, qui sunt membra ejus, & fortasse nimis illum exaggerat, ut videbimus. Et eodem modo de satisfactione nostra loquutus fuerat in 3. part. quæst. 1. articulo 2. ad 4. dub. Et de satisfactione idem tradit Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. conclus. 3. De merito vero idem docet expresse Ruard. articul. 11. §. *In particula secunda*, circa finem ubi dicit, in Adamo, & Angelis etiamsi credantur non habuisse gratiam per Christum fuisse vera merita de condigno. *Nostra vero opera plus gratiæ apud Deum habere, quod Christus ea in nobis operari dignatur.* Et infra §. *Occurrunt hic difficultates*, in prima, & secunda hoc idem magis declarat, & exaggerat. Et infra respondens Calvino, proxime post prima Calvini verba. Eandem doctrinam late tradit Hosius in Confess. cap. 73. §. *Unde agitur*, cum sequenti, & expresse Vega q. 5. de Justificat. ad 3. Idem tamen in lib. 15. in Trident. cap. 15. videtur in sententiam contrariam inclinare, dum negat fieri justis novam meritorum Christi imputationem, cum beati fiunt. Sed ibi in alio sensu loquutus est, ut postea tractando de remuneratione meritorium videbimus. Præterea pro hac sententia citatur Jacobus Payva libr. 6. Orthodox. interpretation. §. *Non solum autem*, ubi, solum, ait nostra opera ex Christo habere dignitatem ad meritum, postea vero solum id explicat ratione

Opinio 2. affirm.

gratiæ, & quia fiunt, spiritu Christi. Citantur præterea (quos videre nunc non potui) Alphonf. Virvesius Phylipp. 4. contra Lutherum. Lindan. libro 3. Panoph. capit. vigesimo, §. *Cæterum, quod doctrina*, Horanti. libro primo de Locis Cathol. cap. 72. sub finem. Et mihi quidem hæc sententia valde placet, quia optima ratione explicari, & facile intelligi potest, & sic intellecta, Christi gloriam, & meritum illustrat, & nihil de veritate meriti iustorum detrahit, verum potius illius proprietatem, & dignitatem exaggerat.

Proxima opin. affir. ab auctore admittitur.

7 Ut ergo hanc veram doctrinam declarem, ac suadeam, distinguo, quod supra jam tetigi in operibus justorum dignitatem, & valorem moralem, quem ad meritum de condigno habent, & efficaciam, quam habent ad inducendam rationem iustitiæ respectu præmii obtinendi. Et sub utraque ratione assero, merita iustorum digniora fieri ex unione ad Christum, vel ex meritis eius. Hæc enim duo mihi etiam distinguenda videntur. Duobus enim modis intelligi potest, quod accrescat dignitas, aut valor operibus iustorum ex Christo. Uno modo ex vi naturalis dignitatis Christi, & coniunctionis iustorum cum ipso per fidem vivam eius, quasi per naturalem consecutionem etiam si non intelligatur meritum CHRISTI specialiter ordinatum ad eam dignitatem specialem iustis promerendam, sed solum ad obtinendam illis gratiam, qua ipsi uniantur, & sic eo ipso illam obtineant cum speciali dignitate quæ operibus eorum consequenter communicatur. Alio modo intelligi potest hæc nova dignitas specialiter proveniens ex voluntate, & meritis Christi, qui voluit, ut nostra merita aliquam maiorem dignitatem, vel efficaciam haberent, ad quam nobis promerendam sua opera ordinavit. Et utrumque modum verum censeo: priorem vero melius accommodari ad augmentum valoris, & dignitatis operum iustorum, posteriorem vero ad augendam in eis iustitiæ rationem, & efficaciam obtinendi præmium.

Notatio pro ea probanda

Notatio altera duplicis sensus prædictæ 2. opinionis.

8 Probo ergo priorem partem, quia gratia iustorum ex eo quod sit in nobis per Christum, licet non sit maior intensione, vel in entitate physica, nihilominus habet inde peculiarem dignitatem moralem: ergo ex illa tanquam ex radice habent opera, quæ ex illa manant, quandam maiorem æstimationem apud Deum: ergo etiam habent aliquam maiorem dignitatem. Antecedens declaratur, quia per gratiam sic acceptam, non solum sancti efficimur, & digni vita æterna, quod etiam essemus, etiamsi gratia non esset ex meritis Christi data: sed etiam efficimur peculiari modo fratres Christi, & ipsius membra, & unum corpus cum ipso. Quam unionem egregie ipse Dominus per parabolam vitis, & palmitum Joannis decimo quinto explicuit, & Paulus ad Ephes. 4. per metaphoram corporis, & capitis, dicens. *In charitate crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum, & connexum, &c.* & 1. Corint. 12. *Vos autem estis corpus Christi, & membra*, & ad Roman. 8. *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Ex hac ergo unione, & singulari societate, & quasi propinquitate cum Christo fieri non potest, quin redundet in fideles Christo per fidem vivam conjunctos aliqua peculiaris dignitas, id est, specialis ratio, propter quam, & Deo amabiliores sint, & in maiori pretio habeantur. Nam filius amici, licet alias sit per se amabilis propter proprias qualitates, peculiari modo placet, quia filius amici est. Et mulier per se nobilis si Regi, vel homini habenti altiorem nobilitatis gradum, nubat, nobilior redditur, & sic de cæteris, quæ secundum moralem æstimationem magis, quam secundum entitates physicas considerantur. Et sic etiam res omnes per tactum ad personas factas, quandam sanctitatem participare, censentur, & vestes sanctorum dignæ speciali religione censentur propter Sanctorum excellentiam. Ergo simili modo homines iustificati per Christum licet propter intrinseca dona grati Deo sint, nihilominus quatenus tali modo illa participant, ut per illa speciali modo uniantur Christo, qui a Patre altiori, ac singulari modo diligitur, ipsi etiam sunt Patri graviores, ergo ex hac coniunctione cum

Probatur jam quoad priorem sensum.

Exemplis illustratur.

Christo per se, & quasi ex natura rei sine nova, vel peculiari applicatione meritorum Christi resultat in justis, & eorum gratia hæc peculiaris dignitas. Et confirmatur: nam hac ratione docent Sancti Patres naturam humanam per unionem ad Verbum in tota specie, & omnibus individuis fuisse peculiari modo nobilitatam. Nam, ut Paulus ad Hebr.2. *Quia pueri communicaverunt carni, & sanguini, & filius Dei participavit ejusdem, propter quod non confunditur eos fratres vocare, dicens, Nunciabo nomen meum fratribus tuis.* Ps.2. Et aliqui etiam ex Patribus c.19.& 22. Apocal. exponentes dicunt, cum Joannes Angelum adorare vellet, ipsum renuisse, neque se adorari ab homine sancto permisisse propter incarnationem Filii Dei, & in peculiarem reverentiam humanitatis assumptæ, propter quam Angeli plus multo hominibus deferunt, quam antea solerent, præsertim his, qui Christo per gratiam, & fidem conjuncti sunt, ut ibi notant Ambr. Rupert. Beda, & alii, & late Gregor. hom.8. in Evang.

Ex Script. confirm.

9 Quod si interroges, quomodo hæc dignitas iustorum ad eorum merita conferat? Respondeo duobus modis posse conferre. Primo quia cæteris paribus opus procedens a gratia, & fide, qua Christo, ut capiti tanquam viva membra unimur, amplioris præmii dignum est, & ad majorem gloriam est a Deo ordinatum, & acceptum: non tantum propter Christi merita, hæc enim alia consideratio est, nec tantum ex libertate, hæc enim non esset meriti retributio, sed ex proportione operis facti a persona grata illo speciali modo dignificata: nam eo ipso moraliter dignius est opus, ac subinde proportionatum, ut ad majus præmium ordinetur. Quod potest intelligi de præmio tantum accidentali, & sic est facilius, vel de essentiali, & sic etiam est satis probabile, neque habet alicujus momenti difficultatem, ut statim dicam. Secundo id explicari potest, etiam si non concedatur augeri præmium ex hac circumstantia, sed multiplicari rationem conferendi idem præmium, nam hoc ipsum cedit in majorem aliquem honorem hominis recipientis præmium, & ex parte Dei nostro modo intelligendi auget benevolentiam, & voluntatem remunerandi hominem iustum non tantum quia iustus est, sed etiam quia membrum Christi est, & sicut opus ejus in gloriam Christi cessit, ita ejus remuneratio in ejusdem Christi gloriam redundat.

Modus concipiendi prædictum sensum hujus opinionis 2.

Modus aliter

10 Superest explicanda, & probanda altera pars, qua diximus, augeri etiam posse iustitiam nostrorum meritorum ex peculiari modo, quo nituntur in meritis Christi, quæ ad hunc etiam finem specialiter ordinata, & applicata fuerunt. Probatur autem primo quia, ut diximus, justitia nostrorum meritorum fundatur ex parte in divina promissione, hæc autem promissio ex meritis Christi facta nobis est, ergo ex ea parte nostra merita nituntur meritis Christi, & majorem quandam iustitiæ rationem ab illis participant, nam si promissio confert ad iustitiam, si promissio ipsa non sit omnino gratis facta, sed ex iustitia, maior quidem iustitiæ ratio in nostris meritis invenietur. Probatur ergo Minor tum ex Conc. Trid. sess.6.c.16. ubi dicit, vitam æternam per Christum Jesum esse iustis promissam, & tamquam gratiam misericorditer illis tribuendam, & tanquam mercedem bonis operibus reddendam: tum etiam quia illa promissio fuit magnum Dei beneficium gratuitum, omnia autem talia beneficia propter Christum hominibus collata sunt, iuxta illud Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo.* Hoc enim totum eius meritis debebatur, & illo modo Dei misericordia, & iustitia magis ostenditur. Ac denique illa promissio magis quodammodo ipsi Christo, & in gloriam ejus facta est, & ideo est facta sine ejus meritis iuxta illud Ps.2. *Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ.* Et illud Isai. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum.*

Probatur deinde 2. opinio quoad posteriorem sensum.

11 Secundo est similis ratio, quia non solum meruit nobis Christus promissionem antecedenter se habentem ad nostra merita, sed etiam acceptationem subsequentem nostro intelligendi modo, ut supra explicavi. Nam licet illa acceptatio supposita promissione, iam esset debita nostris operibus ex iustitia, nihilominus etiam est debita Christi meritis, quæ ad hoc ipse obtulit, & ordinavit, ut rigorosa etiam iustitia in acceptatione nostrorum meritorum intercederet. Tertio addere possumus, etiam concurrere Christum ad nostra merita, offerendo illa Patri, ut ab illo non solum libentius acceptentur, sed etiam maiori quodammodo obligatione acceptentur, nam illa Christi oblatio, & auget rei oblatæ dignitatem, seu acceptabilitatem, & licet prout nunc fit a Christo in cælo, non habeat novum meritum, quatenus vero in præcedentibus Christi meritis nititur, rationem iustitiæ in nostris meritis auget, & perficit. Quam doctrinam sumere mihi videor ex Concilio Triden. sess. 14. capitulo 8. ubi agens de nostra satisfactione, etiam ad merita sermonem extendit, ac dicit: *Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus, ita non habet homo, unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur a Patre.* Ubi Concilium aperte docet, nostra merita, & satisfactiones non solum inniti Christo tanquam danti virtutem, & gratiam, per quam operamur, sed etiam ut danti nostris operibus specialem vim satisfaciendi, & merendi, quatenus, & in suis meritis nititur, & ab illo offeruntur, & per ipsum acceptantur. Multum ergo favet Concilium huic doctrinæ, quæ profecto per se spectata valde consentanea est excellentiæ Christi, & charitati eius erga homines, & abundantiæ, ac perfectioni meritorum eius, & inde non minuuntur, sed perficiuntur nostra merita: non est ergo cur de veritate huius doctrinæ dubitetur.

Probatur 3.

12 Magis autem hoc confirmabitur respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ: quod erit facile ex dictis. Dicimus enim, dilemma in ratione propositum (quia vel hæc dignitas accrescit ipsi gratiæ justificatorum in Christo, vel immediate eorum operibus, seu meritis) quoad utrumque verum esse cum proportione applicatum. Ad improbationem autem prioris membri respondemus, solum probare, gratiam per Christum, non esse in sua entitate meliorem, aut alterius rationis, vel intensionis, quam gratia similis sine Christo data. Non tamen probat, eandem gratiam propter respectum, & unionem ad Christum non fieri moraliter digniorem, & (ut ita dicam) chariorem, seu amabiliorem. Nam quod hæc moralis dignitas sine physico augmento possibilis in rebus humanis sit, est evidens, & idem fundamentum habet in divinis, ut variis exemplis ostensum est: quod vero in hac particulari materia, intercedat, ex re ipsa, & similitudine rationis ostensum est. Ad probationem vero alterius partis dilemmatis respondetur primo, eo ipso quod gratia membrorum Christi specialem dignitatem habet ex peculiari habitudine, & conjunctione ad Christum, inde consequenter augeri operum ejus dignitatem aliquo ex modis supra declaratis. Neque oportet, ut hoc augmentum sit in morali bonitate operis, sed in valore, vel proportione ad merendum: nam hæc duo distincta sunt, & ex diversis capitibus oriuntur, ut in Christo Domino videre licet. Et ad replicam, quod opus non sit meritorium, & consequenter, nec magis meritorium ex favore extrinseco, respondemus inprimis, hoc augmentum, quod in gratia per Christum, & operibus ab ea procedentibus consideratur non esse ex favore extrinseco, sed ex conditione morali, quæ personam Christo spiritualiter coniunctam speciali modo, ac titulo amabilem, ac moraliter æstimabilem reddit, & consequenter etiam opus eius. Unde non obstat, quod talia opera non sint immediate a Christo, ut immediate eliciente, & per se ipsum operante, nam satis est, quod sint immediate a membro Christi per unionem ad ipsum speciali modo nobilitato. Deinde

Ad fund. primæ opinionis in n. 5.

dedicimus, Christi merita, licet nobis sint extrinseca, & ut sic non augeant valorem nostrorum operum: nihilominus quatenus possunt habere suam causalitatem supra nostra merita, posse etiam efficere, ut ex perfectiori justitia retributio illis debeatur, ut satis explicatum est.

13 Unde ad confirmationem, quia inde sequeretur inveniri in nostris meritis omnes perfectiones, quæ in propriis ejusdem Christi meritis inventæ sunt. Negatur sequela, quia sic consideretur dignitas proveniens justis ex conjunctione ad Christum, semper est inferioris rationis, sicut dignitas matris Dei magna quidem est, sed longe inferior, quam sit dignitas Filii Dei. Et in universum ex participatione perfectionis non potest inferri æqualitas. Sic enim licet filius Regis dignitatem ejus participet ex eo præcise, quod filius ejus est, non tamen ad æqualitatem in dignitate ascendit, unde licet filius diligatur, & honoretur propter patrem, non oportet, ut æque diligatur, seu honoretur, ac pater. Et similiter licet homo participet perfectionem Dei, non sequitur, quod possit ad illam pertingere. Proprietates ergo, & perfectiones singulares meriti personæ Christi ex eo præcise oriuntur, quod persona proxime operans erat simpliciter infinitæ excellentiæ, & ideo sicut justi Christo conjuncti nunquam perveniunt ad illam personalem dignitatem licet aliqualem ex tali conjunctione participent, non sequitur posse in suis meritis habere æqualem perfectionem, neque illatio est alicujus momenti. Multoque minus sequitur illud inconveniens, considerando influxum meritorum Christi in nostra merita quasi immediatum in suo genere, quia Christus non ordinavit sua merita, ut nostra merita suis essent æqualia, neque ut de justitia pro aliis, quam pro operantibus acceptarentur, aut aliquid simile. Et quamvis Christus consideretur ut offerens nobiscum nostra merita, ut Concilium dixit, non ideo habebunt inde infinitatem meriti, non solum quia Christus nunc non est in statu merendi, sed maxime quia nostra merita nunquam sunt propria actio Christi, sed potius ad illum comparantur ut res oblata, & ideo non habent ab illo infinitatem meriti, seu valoris, licet in ordine ad acceptationem aliquam majorem efficaciam accipiant. Quæ omnia optime declarantur exemplo orationis, quæ a nobis facta propter Christum efficacior est, magisque acceptabilis apud Deum, nunquam tamen potest orationi factæ ab ipsomet Christo in eisdem proprietatibus adæquari.

Ad conf. in eodem n. 5. circa finem

14 Atque ex his judicium ferendum est de aliquib. propositionibus, seu modus loquendi Auctorum supra allegatorum, præsertim Cajetani, & Hosii, quos aliqui reprehendunt, & alii benigne interpretantur. Unde est, in quo modus ille loquendi Pauli ad Galat. 2. *Vivo ego jam non ego, sed vivit in me Christus*, accommodatur ad meritum justi: nam ut Cajetanus ait, in simili forma dicere potest justus: *Mereor ego jam, non ego, sed meretur in me Christus*. In quo loquendi modo non est magna difficultas in illa negatione: *Jam non ego*, nam cum præcedat affirmatio, *mereor ego*, clarum est alteram partem negantem non sumi in sensu contradictorio; ac proinde non negari absolute, quod justus mereatur, sed quod non solus sine Christo, vel quod non sua principali virtute mereatur, sicut in alia propositione Pauli, cum dicit, *Jam non ego*, non negat se vivere, sed si prior affirmatio, *Vivo ego*, de vita corporali intelligatur, in sequenti negatione significat non esse illam præcipuam vitam, qua vivit, nec quæ nomen vitæ, spirituali modo loquendo, simpliciter mereatur, sed aliam, qua per Christum vivit. Si autem prima affirmatio de spirituali vita intelligatur, per negationem significat, illam vitam non esse a se, & magis esse Christi: quam suam. Sicut etiam dixit Christus Matth. 10. *Dabitur vobis, quid loquamini, non enim vos estis, qui loquimini, sed spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis:* ubi non negat, discipulos esse, qui loquuntur, ut constat, & præcedens promissio: *Dabitur enim vobis, quid loquamini*, satis ostendit: sed negat eos futuros esse principales auctores sui sermonis, sed spiritum Dei, qui per eos loquebatur. Estque simillima illa locutio Pauli primo Corinth. 15. *Abundantius omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum*: ubi dicens, *non ego*, non negat, quod affirmaverat, se laborasse, sed negat fructum laboris sui, vel efficaciam, & sanctitatem operis sui fuisse ab ipso, sed a gratia. In hac ergo parte non est, quod scrupulose dubitetur, dummodo pars illa negans non simpliciter proferatur, dicendo, verbi gratia, non mereor ego, quia sic in rigore sensum erroneum habet, quem corrigit, & tollit affirmatio, mereor ego, & ideo coniungi debet sive antecedenter, ut *mereor ego, sed non ego*, vel consequenter, ut *non ego, sed gratia Dei mecum*.

Expenduntur dicta quorūdā auctorum & opinionis

15 Altera vero pars affirmans: *Meretur in me Christus*, obscurior videri potest, quia Christus nunc non meretur, quia non est in statu merendi: ergo nec meretur in me. Unde hæc est differentia inter propositionem Pauli; *Vivit in me Christus*, quia per verbum vivendi tribuitur aliquid Christo, quod simpliciter illi convenit. Et idem est de his locutionibus, Christus operatur in me, sicut Deus dicitur operari omnia in omnibus; vel Christus loquitur in nobis, sicut Paulus 2. Corinth. 13. dicit: *An experimentum quæritis ejus, qui in me loquitur Christus*? Nam operari, & loqui actiones sunt, quæ possunt simpliciter Christo nunc attribui; at vero mereri non potest simpliciter attribui Christo, & ideo nec videtur dici posse, meretur in me Christus. Quam differentiam notavit Soto lib. 3. de Natur. & grat. cap. 8. inter illa verba, loqui, seu operari, & mereri: nam recte dicitur Deus, vel Spiritus Sanctus loqui, aut operari in me, non tamen sic dicitur mereri in me, quia loqui, aut operari non involvunt imperfectionem Deo repugnantem, mereri autem illam includit, quia dicit actionem subditi, seu inferioris. Idem autem videtur esse de Christo extra statum merendi constituto. Et confirmatur, quia per illum modum loquendi significari videtur, nos tantum mereri, quatenus meritum Christi nobis imputatur, quod accedit ad errorem hæreticorum hujus temporis, & ideo cavendum videtur.

Contra posteriorem partem arguitur

16 Hæc tamen ita obiiciuntur, ac si locutio illa in sensu proprio, & rigoroso, & non in metaphorico usurpetur. Quod est contra mentem dictorum auctorum, & contra vim verborum secundum usitatum loquendi morem. Nam dicti auctores illam locutionem explicant per alias in Scriptura frequentes, in quibus passiones, vel actiones corporis tribuuntur capiti, & e converso, juxta vulgatam regulam Ficonii, ut Actor. 9. *Saule, Saule quid me persequeris*? At vero in illo sensu metaphorico non significatur, Christum in propria persona mereri, sed in membris suis, sic autem non repugnat Christo mereri, quia sic Christus non est omnino extra statum merendi, quia licet in persona sua sit extra statum, non secundum omnia membra sua. Sicut etiam de illo nunc dici potest, persecutiones, passiones, ac tormenta nunc pati. Deinde in hujusmodi locutione alia metaphora considerari potest etiam valde usitata, in qua nimirum propositio, quæ solum in sensu causali vera est, in formali simpliciter profertur: est optimum exemplum in illa sententia Pauli: *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, qui autem scrutatur corda, scit quid desideret spiritus, qui secundum Deum, postulat pro Sanctis*. Ubi Spiritus dicitur postulare, & desiderare, quia desiderare, & postulare nos facit. Et secundum eandem metaphoram optime intelligitur illa sententia Pauli: *Vivit in me Christus*, quia ipse me vivificat, & ego vivo vita ipsius, non quam formaliter in se habet: sed quam in me facit, ergo eadem metaphora optime dicitur Christus in me mereri non formaliter, sed causaliter. Et ad hunc sensum parum etiam refert, quod Christus sit extra statum merendi, quia in illo statu potest in me efficere principaliter meum meritum. Et in eodem sensu non est cur Deo illa propositio negetur, quia si Spiritus sanctus dicitur orare in Sanctis, vel postulare pro nobis, cur non diceretur etiam mereri in nobis? non enim minus dicit subjectionem, vel submissionem orare, quam mereri.

Exponitur tamen, & admittitur in sensu metaphor

Unde

Ad confirmationem

Unde ad confirmationem non video, cui per illam propositionem *meretur in me Christus*, significetur, meritum nostrum solum consistere in imputatione meritorum Christi magis, quam per illam, *vivit in me Christus*, denotetur nos vivere (utique spiritualiter) per solam imputationem vitæ, seu gratiæ Christi. Addo vero, sicut in priori parte illius sententiæ dixi, hanc dimidiatam sententiam per se prolatam, *meretur in me Christus*, suspicionem illam posse inducere, & ideo vitandam esse: conjunctam vero præcedentibus: *mereor ego jam non ego*, omnem cessare suspicionem, quia sensus metaphoricus patentissimus est. Nam illa prima affirmatio: *mereor ego*, excludit hæreticorum errorem, & negatio subjuncta declarat, me non ita mereri, ut sim principalis auctor mei meriti, & consequenter illamet coniunctio adversativa, quæ subiungitur, dicendo: *sed meretur in me Christus*, declarat id solum attribui Christo tanquam principaliori causæ mei meriti.

Nota

17 Adverto autem, propositionem illam, cum in his tantum sensibus metaphoricis vera sit, non multum conferre ad probandum, vel declarandum specialem effectum, vel dignitatem, quam nostra merita habeant ex meritis Christi ut speciali modo ad valorem, vel justitiam nostrorum meritorum applicatis. Addit vero Cajetanus aliam notandam propositionem quæ ad hoc declarandum videtur excogitata. Eamque proponit constituendo differentiam inter parvulos, & adultos, qui in gratia moriuntur, nam parvulis datur gloria ex solis meritis, quæ Christus in propria persona, & in hac vita mortali habuit: adultis vero datur duobus titulis scilicet, & propter eadem merita Christi in propria persona, & vita mortali, & propter meritum, quod nunc Christus ut caput in adulto, & per adultum meretur. Quod etiam confirmat exemplo Christi, qui (ut ait) habuit suam gloriam, & titulo unionis personalis, & propter meritum obedientiæ: unde nos conformiores illi erimus, si duplici etiam titulo gloriam habeamus. Atque hæc quidem sententia probabilis est, non tamen videtur necessaria, nisi modo superius posito explicata.

Est quidē probabile sed non necessarium ad institutū.

Non enim videtur necessarium ut corona gloriæ detur adultis illam merentibus propter meritum Christi, & proprium tanquam propter duas causas proximas & immediatas, sicut datur gratia, & gloria parvulis propter meritum Christi tanquam propter causam proximam, & quasi particularem, quia non est necessarium ut corona gloriæ detur adultis illam merentibus propter meritum Christi, & proprium tanquam propter duas causas proximas, & immediatas, sicut datur gratia, & gloria parvulis propter meritum Christi tanquam propter causam proximam, & quasi particularem, quia non est necessarium multiplicare hujusmodi causas circa eundem effectum, & quia non est promissa beatitudo adultis propter Christi meritum quasi propter causam totalem, & integram, ut condistinctum a merito ipsius adulti. At vero si meritum consideretur per modum causæ universalis, influens cum meritis nostris, eo quod ipse Christus meruit, ut non merita acceptarentur ad præmium propter eadem sua merita illis promissum, sic recte intelligitur gloriam dari adultis non tantum propter meritum proprium, sed etiam propter meritum Christi diversa ratione spectatum.

CAPUT XX.

Unde habeant opera justorum, ut magis meritoria sint?

Merita justorum inæqualia posse esse supponit.

1 SUppono quod per se notum videtur, & de fide certum est, merita justorum esse inæqualia non solum in diversis justis, sed etiam in eodem. De diversis id satis probatum est supra lib. 9. ubi ostendimus, gratiam, vel primam, vel secundam, & consequenter etiam gloriam esse in diversis justis inæqualem. Eadem enim ratio est de inæqualitate meritorum, quia si in dispositionibus ad gratiam potest esse inæqualitas, & ideo gratia inæqualis infunditur, etiam in operibus meritoriis diversorum hominum potest esse inæqualitas, nam est eadem ratio. Et similiter si præmia inæqualia sint, etiam merita. De eodem autem justo pro diversis temporibus, vel actibus eadem est ratio, & ex dicendis evidentius declarabitur. Hæc ergo inæqualitas meritorum consistere potest, vel in multitudine, & paucitate operum, vel in eodem numero operum, seu in duobus operibus inter se collatis, seu (quod perinde est) in eodem opere habente plures, vel pauciores conditiones meriti.

Asser. 2.

2 Primo ergo dicendum est, multitudinem bonorum operum per se conferre ad augmentum meriti, si cætera sint paria, seu si novum opus præcedentibus meritis addatur. Probatur, quia majus est totum sua parte, sed major numerus bonorum operum comparatur ad minorem sicut totum ad partem in ratione meriti: ergo in majori multitudine bonorum operum, cæteris paribus, est majus meritum, ac proinde ex augmento operum secundum numerum augetur meritum, si cætera paria sint. Ut evidenter patet, quando præcedentibus meritis novum opus meritorium additur, nam tunc præcedens cumulus fit major per additionem novi operis boni, & hoc opus per se affert novum meritum, nam supponimus esse meritorium, ergo augetur inde totum meritum. Quamvis autem hoc videatur per se satis evidens, exponendum nihilominus est, an hoc augmentum meriti extensivum tantum, vel etiam intensivum censendum sit? Quæ interrogatio intelligi potest dupliciter, uno modo ex parte actuum, quibus fit meritum, illos absolute, & secundum esse physicum, ac reale considerando. Alio modo fieri potest interrogatio de ipso merito moraliter considerato, seu in esse meriti, & per comparationem ad præmium. In priori sensu nullam habet quæstionem; tum quia illud augmentum fit per multiplicationem meritorum, quod augmentum multitudinis extensivum est secundum modum quantitatis discretæ; tum etiam quia ex multis actibus meritoriis non fit unus intensior singulis: sicut ex multis caloribus remissis non fit unus intensior, quia non uniuntur inter se ad unum intensiorem calorem componendum. Idem ergo est de pluribus actibus meritoriis absolute, & secundum suum esse reale spectatis. In alio vero sensu interrogatio aliquam dubitationem habet.

Dubium duplicem sensum habeat

Resolvit. in priori sensu

De posteriori sensu opinio 1.

3 Quidam enim Theologi moderni dixerunt, hoc augmentum bonorum operum non conducere ad præmium intensive perfectius obtinendum, ac proinde non posse dici intensivum, sed tantum extensivum sub quacumque ratione consideretur. Ita sentiunt, qui dicunt plura opera æqualia non augere intensive præmium, vel si inæqualia intensione sint, præmium commensurandum esse intensiori operi tantum, ac subinde alia non augere intensive præmium, & consequenter neque meritum. Fundari potest primo, quia æqualia opera non augent intensive habitum, vel si sint inæqualia, non possunt habitum augere ultra gradum intensioris actus: ergo neque possunt præmium augere intensive. Confirmatur, quia in merito de condigno servanda est proportio præmii ad meritum: at intensio præmii v. g. visionis beatæ excedens perfectionem singulorum actuum meriti est improportionata singulis actibus: ergo etiam toti collectioni eorum. Probatur consequentia, quia in tota collectione actuum ut quatuor, v. g. non est aliquis gradus proportionatus quinto gradui addendo in præmio. Maxime cum in Philosophia probabile sit, gradus intensionis esse aliquo modo diversarum rationum, ita ut qualitas ut quatuor non possit fieri ut quinque per additionem alterius quarti gradus, sed solum per eum, qui secundum proprium ordinem quintus est, & quartum per se supponit. Et inde est, ut plura calida ut quatuor non possint efficere unum calorem ut quinque: eadem autem improportio reperitur inter plura merita, & præmium unum intensius omnibus illis: ergo meritum de condigno non potest hoc modo intensive augeri ex sola multitudine operum bonorum. Dicit ergo hæc opinio, augmentum illud etiam per comparationem ad præmium esse extensivum, quia vel plura merita illis operibus respondent, vel unum diversis titulis, non vero in se majus.

Ejus ratio

Confirmatio

4 Hæc

Refutatur opinio præcedẽs. 4 Hæc vero opinio virtute est in superioribus reprobata: ostendimus enim per singula opera meritoria, sive intensiora, sive æqualia, sive remissiora sint, mereri hominem essentiale præmium. De quo sine dubio loquitur Paulus 1. ad Corinth. 3. cum dicit: *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut ibi optime D. Thom. sect. 2. exponit, & in superioribus probatum est. Et de eodem loquitur Christus Matth. 25. cum dicit ad electos: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*, & statim numerat multitudinem operum, per quæ præmium illud obtinetur. Et de eodem loquitur Concil. Trident. sess. 6. can. 32. cum definit, justum per sua bona opera vitam æternam, ejusque augmentum mereri. Ex hoc ergo principio concludimus, per multitudinem operum, seu per additionem cujuscumque operis meritorii de condigno augeri meritum intensive in esse meriti, seu (quod perinde est) in ordine ad præmium, quod intensive perfectius tali cumulo meritorum respondebit. Probatur, quia præmium essentiale respondens omnibus, & singulis operibus justorum meritoriis de condigno unum est, vel objective respectu omnium vel, quod ad rem magis spectat, formaliter in singulis, quia in omnibus est una divina essentia, in singulis vero etiam una gloria, seu una visio beata cum amore, delectatione, & aliis quasi proprietatibus comitantibus illam. Hoc ergo præmium non potest augeri extensive secundum multitudinem, seu extensionem discretam, ut sic dicam: ergo augendum est intensive propter multitudinem meritorum. Cum n. in illo præmio duo sint, scil. objectum, & actus, ex parte objecti secundum se non est magis, neque minus, quia totum omnibus datur, licet non totaliter, quia provenit ex parte actus, & quasi per denominationem ab illo: ergo majus augmentum præmii illius tantum in actu ipso, vel consequenter etiam in habitu inveniri potest. At vero præmium illud intensive tantum augeri potest, quia debet esse verum augmentum in ipsomet actu, alias non esset augmentum in essentiali præmio: ergo necesse est, ut multa opera meritoria quasi copulentur, & ex eis consurgat unum meritum dignum essentiali præmio perfectiori intensive, & in hoc sensu dicimus, hoc augmentum esse intensivum in esse meriti.

Confectarium quod etiã instituum declarat 6 Unde fit, quod etiam rem declarat, ut meritum plurium actuum in ordine ad præmium tantæ perfectionis intensive æquivalere possit, vel etiam excedere meritum unius actus superantis in intensione omnes actus illius multitudinis, quia sicut ex intensione actus augetur præmium, cæteris paribus, ita etiam ex multitudine actuum: ergo potest hæc multitudo esse tanta, ut superet valorem intensionis, cum ille finitus sit. Estque hoc per se spectatum valde consentaneum rationi, & divinæ justitiæ, ac providentiæ, sub qua hæc moraliter consideranda sunt, & non tantum secundum physicam proportionem. Et ideo fundamentum contrariæ sententiæ nullius momenti est. Nam principalis ratio falsum sumit, nam in lib. 9. ostensum est, per actus remissos posse habitum meritorie augeri. Confirmatio autem procedit tantum secundum physicam proportionem, quæ non est necessario in re morali servanda. Præsertim cum actus non solum in eadem specie remissior, sed etiam in specie ipsa ignobilior, possit idem essentiale præmium, vel augmentum ejus de condigno mereri. Unde dicimus, gradum majoris intensionis in visione beata, verbi gratia, quintum gradum posse esse proportionatum præmium unius actus meritorii, etiam si in suo esse non attingat quintum intensionis suæ gradum, quia meritum non consistit in gradu intensionis, sed in valore morali actus, qui ex multis aliis capitibus consurgit, ut jam diximus, & ratione illius valoris est actus quasi æquivalens pretium talis mercedis.

Asser. 2. 6 Secundo dicendum est, in uno, & eodem actu augeri meritum ex augmento proprietatum, seu conditionum, quæ ad meritum de condigno concurrere possunt, aut debent. Hæc etiam assertio certissima est, sumiturque ex Div. Thoma 2.2. quæst. 104. ar. 3. & quodlib. 6. ar. 11. ubi dicit, actum minus meritorium ex genere suo, esse magis meritorium ex aliis circumstantiis. Et latius 1. Corinth. 3. lect. 2. & ratio clara est, quia valor operis ad meritum consurgit ex variis conditionibus, ut hactenus vidimus: ergo quo actus plures, vel meliores conditiones ex illis habuerit, eo erit majoris valoris ad meritum, ac subinde dignus meliori præmio. Et confirmatur, nam duo opera meritoria possunt esse inæqualia in merito: hæc autem inæqualitas non potest provenire, nisi ex inæqualitate in conditionibus ad meritum requisitis. Ex quo enim alio capite oriri potest? Ergo ex illis conditionibus augetur meritum vel in uno eodem opere in diversis temporibus, vel in diversis operibus in eodem tempore saltem in diversis personis, nam in eadem vix possunt simul inveniri, quamvis non repugnet. Ejus ratio Confirmatur

Ostendit. præterea inductione facta per aliquas conditiones meriti. 7 De aliquibus ergo conditionibus concurrentibus in actu meritorio, vel ad meritum requisitis facile intelligitur, & extra controversiam est, quod augeant meritum actus, si cætera paria sint. Primum id constat de excellentia actus studiosi ex specie, seu objecto suo, ut testatur Div. Tho. in dicto quodlib. & in dicto etiam lib. 9. ostensum est. Quia cum fundamentum meriti ex parte actus sit bonitas ejus, quo hæc major fuerit in ipsamet essentia, & specie actus, eo dignius erit præmio, si in cæteris sit æqualitas. Secundo probat hæc ratio idem esse dicendum de omnibus circumstantiis augentibus moralem dignitatem operis, sive augeant illam quasi intensive intra eandem bonitatis speciem, sive extensive, addendo novam accidentalem speciem. Quia priori modo est augmentum quasi intensivum in morali bonitate operis: posteriori autem modo est quasi extensivum, & æquivalens multitudini operum. Tertio erit hoc augmentum longe certius, si fuerit in relatione charitatis, nam quo hæc fuerit major, tanto crescet ex eo capite meritum operis, & ideo actualis, seu formalis relatio magis auget, quam sola virtualis, & intensius charitatis imperium, seu ex ardentiori affectu procedens, magis quam remissius. Et eadem ratione quodlibet imperium distinctæ virtutis augebit actum alterius in merito, magis quidem, vel minus juxta suæ perfectionis gradum, & secundum modum in superioribus declaratum. Et hac ratione dixit D. Tho. 2. 2. q. 88. ar. 6. opus ex voto factum cæteris paribus magis meritorium esse, quam sine voto factum. Ex prima cõditione. Ex secũda Ex tertia

Ex quarta 8 Quarto etiam difficultas, quæ ex objecto nascitur, meritum operis auget juxta doctrinam D. Tho. 1. 2. q. 114. ar. 4. ad 2. & 2. q. 2. ar. 10. ad 3. & in dicta lect. 2. Et ratio est, quia talis difficultas per se auget operis bonitatem. Quinto meritum non parum augetur ex augmento voluntarii, quod omnes etiam fatentur, nam quo actus magis fuerit voluntarius, eo, cæteris paribus, est magis meritorius. Loquimur enim de voluntario, prout formaliter distinguitur, a libero, & sic magis voluntarium dicitur, quod majori affectu, & conatu voluntatis fit: at vero quod fit majori conatu, & affectu, fit etiam actu voluntatis intensiori, quia ex majori conatu oritur major intensio, nec illa major affectio potest in alio augmento ipsius actus consistere. Ergo illud majus voluntarium auget meritum, quia intensio actus ex se meritum auget, quia auget ipsam entitatem actus, & consequenter etiam honestatem. Addo vero sexto, etiam majorem libertatem actus augere meritum ejus, si cætera paria sint, quod videtur etiam extra controversiam esse? tum ex illa regula, quod sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: at libertas multum conducit ad meritum, imo ad illud est simpliciter necessaria: ergo major libertas de se augebit meritum; tum etiam quia major libertas per se auget laudem bene operantis, sicut e contrario in opere malo auget culpam, seu demeritum ejus, & facit peccantem magis reprehensibilem, & minus venia dignum. Sicut etiam ignorantia aliquo modo excusat, quia minuit libertatem. Cum ergo hæc certa, & clara sint, de aliquibus aliis circumstantiis actus sunt particularia dubia, quæ in sequentibus capitibus prosequemur. Ex quinta. Ex sexta

C A-

CAPUT XXI.

Utrum duratio, seu continuatio actus, cæteris paribus, ejus meritum augeat.

1. Dubitandi ratio

1 Ratio dubitandi potest esse duplex. Prima veluti a priori, quia meritum consistit in actu interno, ut supra visum est, duratio autem nihil addit actui interno: ergo nec meritum illi addit. Minor probatur, quia physice rem spectando, illa duratio nihil addit actui, quia non est successiva, sed permanens, & ita nihil addit actui, sed est omnino actus permanens, sicut Angelus durans per horam, nihil amplius habet, quam in primo instanti recepit. Moraliter item loquendo, nihil videtur esse in illa duratione dignum majori merito, quia voluntas nec plus conatur, nec nova, vel majori libertate utitur, dum in eodem actu perseverat. Altera ratio ab inconvenienti est, qui alias in quolibet actu continuato per aliquod tempus esset meritum infinitum, quod nullus admittet. Probatur autem sequela, quia meritum est talis proprietas actus, ut in instanti perfici possit, sicut & ipse actus, unde in primo instanti, in quo fit actus, habet certum meritum, eique responderet certum præmium, etiam si amplius non duraret: ergo si duratio temporis auget meritum ejus, tantundem merebitur in quolibet instanti illius temporis, quantum in primo, quia non est major ratio de uno, quam de alio: at vero in tali tempore sunt infinita instantia: ergo in illis merebitur talis actus infinitos gradus, vel partes æquales intensionis præmii (ut sic rem declarem) & inter se non communicantes, nam in quolibet instanti meretur aliquid omnino distinctum ab aliis: ergo erit in tali præmio infinita intensio, quia ut jam diximus multitudo illa meritorum partialium respectu præmii est intensiva, & illud, in quo sunt infinitæ partes, vel quasi partes, æquales, & inter se non communicantes, est infinitum simpliciter, & in actu, ut ex Philosophia manifestum est. His argumentis, præcipue hoc secundo convicti aliqui Theologi negant augeri meritum ex continuatione actus, Bannez 2.2. qu. 24. ar. 6. dub. 5. Alii vero licet non id negent de omni duratione, necessarium tamen putant de aliqua minima id negare, intra quam meritum non augeatur, ut in solutione secundi argumenti melius explicabimus.

Secunda

Opinio Bannez

Assertio communiter recepta.

2 Vera nihilominus sententia est, quamcunque durationem actus interni meritorii augere aliqua ex parte meritum, seu præmium illi respondens. Hæc assertio communiter recepta nunc est, eamque docent communiter moderni 1. 2. qu. 114. & docuit Victoria in relect. de augment. charitatis p. 1. in fine. Eandem supponit Corduba lib. 1. quæstion. q. 9. in fine, in resolutione opinionis quintæ, ubi æquiparat continuationem unius actus multiplicationi plurium actuum similium in hoc, quod sicut plures actus remissi possunt æquivalere in merito uni actui intenso, ita & unus actus minus intensus, & magis durans possit æquivalere in merito actui magis intenso, & minus continuato. Et allegat Scotum in 3. d. 27. ar. 3. ubi nihil invenio, & in 2. d. 5. quæst. 1. ubi id quidem dicit de actibus remissis multiplicatis, de continuatione autem nihil attingit. Citat etiam Gabriel in 2. dist. 5. ar. 1. ubi etiam loquitur de actuum multiplicatione, aliquid vero de continuatione indicat, cum infert, ad magnitudinem meriti non requiri longitudinem *temporis in merendo*, in hoc enim significat, utilem esse posse, licet necessaria non sit. Ratione probatur primo, quia perseverantia in bono opere est quædam proprietas operis honesta, & libera, & in gloriam Dei redundans: ergo apud Deum est digna præmio: ergo cæteris paribus auget meritum actus: at continuatio ejusdem actus est quædam perseverantia, quæ licet possit esse magna, & parva, tamen cum proportione habet eandem honestatem: ergo cum proportione etiam auget meritum. Secundo quia unus actus diuturnus moraliter æquivalet pluribus similibus actibus eodem tempore factis, sed illi plures actus augent meritum: ergo & continuatio actus. Tertio in operibus externis videtur certe id manifestum, quis enim neget, diuturnam orationem esse magis meritoriam, quam brevem, & sic de aliis, meritum autem talis operis consistit in actu interno voluntatis substantialiter, qui sane actus internus potest esse idem eodem modo perseverans, neque inde profecto minuitur meritum, quin potius cæteris paribus potest id esse melius: ergo in eodem actu interno per ipsius continuationem meritum crescit. Quarto juxta communem sensum omnium hominum prudentium majori laude dignus est, qui in eodem actu, v. g. amandi Deum, diu perseverat, quam qui subito, & quasi transitorie illum elicit, & statim omittit: ergo eadem ratione est majori præmio dignus, ac subinde continuatio meritum auget. Denique in ipsa actus continuatione per se, & ex natura sua est aliqua difficultas, quæ libere, & propter Deum, seu propter honestatem vincitur, cur ergo non augebit meritum? Nulla profecto est ratio probabilis, ut ex solutionibus argumentorum magis constabit.

1 Ratio pro assertione

Secunda

Tertia

Quarta

3 Et prima quidem ratio dubitandi ex dictis manet soluta. Quidquid enim sit de physica additione, negamus, continuationem actus nihil addere moraliter affectioni ejus. Nemo n. negare potest, quin conservatio rerum permanentium, etiam immortalium, seu incorruptibilium sit continuum beneficium Dei, semperque majus, etiamsi per illam nihil physicum, seu reale addatur rei in principio factæ, quia ratio beneficii, quæ moralis est, crescit per rei permanentiam in eodem esse, quamvis nulla entitas, vel modus realis, ac physicus illi addatur. Ita ergo crescit moraliter obsequium erga Deum per continuationem ejusdem operis, licet physica additio nulla fiat, quia meritum morale quid est, & moraliter augeri potest. Unde cum dicitur voluntas conservando actum non plus conari, illud, plus æquivocum est, quia potest intelligi intensive, & ita verum sumitur, tamen illud non est necessarium ad augmentum meriti: vel plus extensive, & sic falsum assumitur, quia ipsa major continuatio in conatu major quædam extensio est, non quidem realis per realem successionem, sed virtualis, quæ per coexistentiam ad successionem a nobis percipitur. Eademque distinctio ad voluntarium, seu liberum usum applicanda est, nam licet ex vi solius continuationis non sit major intensive, crescit extensive, quod ad augmentum meriti satis superque est.

Solvitur prima dubitandi ratio in nu. 1.

4 Propter vitandum inconveniens illatum in secunda ratione, aliqui Nominales limitant assertionem positam, ut non procedat de omni continuatione actus, sed de illa, quæ libera est, & nova advertentia facta. Dicunt enim actum voluntatis libere elicitum, per aliquem brevem moram necessario durare, & in illa non crescere meritum, quod in primo instanti actus habuit. Quo posito, facile solvitur argumentum, quia illæ morulæ sunt in numero finito, & ita licet in omnibus æqualiter augeatur meritum, non sequitur infinitum augmentum. Ita docet expresse Greg. in 2. dist. qu. 1. ar. 2. ad 4. Quod si interroges, an illa mora necessariæ continuationis sit certæ, ac determinatæ quantitas, seu temporis, Greg. nihil expresse dicit, tamen ex verbis ejus colligimus satis clare, illum sensisse morulam illam coexistere determinatæ parti nostri temporis. Nam ita loquitur: *est dare tempus ita breve infra quod nullo modo potest desistere ab actu*. Certe hoc non dicitur congrue, nisi de tempore determinato. Deinde post illud tempus dicit dari aliquod tempus: *pro quo voluntas non est libera ad cessandum ab actu*, & post illam brevem morulam dari instans, in quo potest voluntas jam libere desistere ab actu: at vero mora inclusa inter duo instantia definita est, cum inter duos certos terminos claudatur. Ex quo etiam constat, quicquid P. Vasquez dicat, docuisse Gregorium, actum illum licet in productione fuerit liber, in illa continuatione esse necessarium, nam expresse dicit, illam continuationem actus non prodesse ad augmentum meriti, *quæ non est libera*, & consequenter dicere debuit,

Ad 2. rationem dubitandi quid nominales dicant

post

post primum instans productionis actus usque ad instans, in quo illa mora desinit, & secunda incipit, in omnibus intermediis instantibus non esse in potestate voluntatis desistere ab actu, quia in hoc consistit illa necessitas. Unde autem oriatur illa necessitas permanendi in libero actu per talem moram, non explicat Gregor. nisi ex eo, quod in tam brevi mora non potest operans scienter advertere ad liberam continuationem actus, ut possit etiam libere ab illo cessare, si velit. Unde expresse animadvertit, hoc non esse impossibile simpliciter, sed quantum est ex naturali modo operandi. Nam si Deus (inquit) infunderet notitiam adeo perfectam, pro singulis instantibus, ut operans posset in singulis eorum actum mutare scienter, tunc cessaret necessitas continuandi actum per aliquam morulam. Illo autem casu posito, concedit, meritum continui temporis esse infinitum simpliciter, & illi respondere præmium infinitum in actu, quod non putat esse impossibile. Atque in hunc modum intellexit hanc opinionem Gregorii Almain. tract. 1. Moral. cap. 9. & in Dictatis super Olcot. qu. 3. circa 7. artic. in arg. 3. 2. opinionis, ipse tamen non sequitur opinionem Gregor. sed aliam reputat probabiliorem, ut in priori loco expresse dicit.

Improbatur dicti Nominales 5 Et mihi quidem hæc opinio improbabilis est quoad illud fundamentum de continuatione actus liberi necessaria per morulam definiti temporis quantumcunque brevis. Quia in nullo instanti signabili post primum instans, in quo actus fit, potest assignari causa necessitans voluntatem ad conservationem talis actus, quia vel hæc est causa extrinseca, & hæc fingi non potest; tum quia nullum est talis fictionis fundamentum, cur n. magis talis causa in progressu actionis, quam in principio necessitatem illam inferret; tum etiam quia solus Deus posset esse talis causa: Deus autem eo[dem] concursu perseverante conservat actum voluntatis, quo ad illum producendum cum illa concurrit, [et] si majorem impulsum præberet, id extraordinarium, & miraculosum esset. Vel illa causa est intrinseca, & hæc etiam facile excluditur. Quia in primis talis causa non est ipsa voluntas, nam illa de se tam domina est sui influxus ad conservandum, quam ad efficiendum actum, quia influxus in re idem est, & voluntas præbendo illum non abstulit a se potestatem suspendendi illum, quam de se habebat, præsertim cum mutabilis sit, & ab intrinseco possit in se mutationem efficere tam ab actu ad non actum, quam a non actu in actum. Neque in hoc est alia ratio in brevi, quam in longo tempore, quantum est ex parte voluntatis. Deinde neque intellectus potest esse talis causa (ut magis Greg. indicat) quia eandem advertentiam, quam intellectus habet in primo instanti, quo voluntas elicit actum, habere potest facile in tota illa morula, & in singulis instantibus ejus: ergo sicut sufficit illa advertentia, ut actus libere fiat, & cum potestate non faciendi illum, ita sufficit, ut libere in illo perseveret, & cum potestate desistendi ab illo in quolibet instanti signabili in illa brevi morula.

Urgentur in Chrysost. B. Virgine & Angelis 6 Atque hoc maxime urget in Christo Domino, qui summa advertentia, & consideratione operabatur, sive inchoando actus, sive perseverando in illis pro quacumque mora. Et in suo gradu idem videtur certissimum in B. Virgine: imo in Angelo videtur evidens, quia intuitive intuetur suum actum, & potest etiam actu contemplari coexistentiam ejus ad tempus continuum sive existens, sive possibile, & quod sit in manu sua plus, vel minus in illo actu durare pro sua libertate: ergo ex parte advertentiæ intellectus libere perseverare potest in illo actu pro quacumque mora, vel instanti, quod in eo cogitari possit. Eo vel maxime, quod ad libertatem continuationis non est necessaria tanta reflexio intellectus, sed satis est perseverare in illa advertentia intellectus, per quam objectum talis actus licet repræsentetur, ut conveniens, non tamen ut necessarium. Denique cum Greg. admittat, possibilem esse de potentia absoluta advertentiam, quæ ad hanc libertatem sufficiat, non video, quo probabili fundamento negari possit, vel Angelos ex perspicacia sui intellectus totam illam advertentiam habere posse, vel nulli sanctorum hominum etiam B. Virgini communicatam fuisse. Admittere autem in his omnibus meritum simpliciter infinitum in actu, improbabile est omnino. Imo etiam de potentia absoluta videtur vanum, propter solam illam advertentiam tribuere actui infinitum meritum: unde nullus Theolog. ex eo capite ipsi etiam Christo tribuit meritum infinitum.

7 Aliter ergo ex eadem continuatione actus alio modo declarata, difficultatem illius argumenti expedit Vasq. 1. 2. disp. 54. c. 3. & disp. 219. cap. 2. n. 19. supponit enim actum voluntatis non posse per solum instans nostri temporis durare, ex quo infert ex vi illius instantis, in quo actus primo fit, nullum determinatum meritum illi respondere, sed toti durationi ejus certum gradum, & singulis partibus durationis singulas partes meriti cum proportione: instantibus autem tam primo, quam cæteris, vel nihil meriti determinati, vel saltem nullam partem divisibilem premii respondere, & ideo ex duratione per infinita instantia non sequi augmentum meriti, vel præmii infinitum. Et hanc opinionem de necessaria continuatione actus voluntatis per tempus indeterminatum, magis videtur probare Almain. supra, & illam refert ex Okam, & ex quodam antiquo Clymeton vocato, ipse tamen non omnino in ea persistit, sed hinc inde argumentando rem indecisam relinquit, licet in hanc partem magis inclinet. Fundamenta horum Doctorum inter se videntur esse contraria. Vasq. fundatur, quia res permanens, seu indivisibilis, & quæ habet totum esse simul, non potest durare per solum instans, actus autem amandi, v. g. est res permanens non habens in se intrinsecam successionem: ergo non potest durare per solum instans: ergo necessario durat per tempus saltem indeterminatum. Consequentia optima est, & minor supponitur ut clara. Majorem autem probat ille auctor, quia res permanens non potest desinere per ultimum sui esse, sed per primum non esse, & ideo necesse est, ut duret per aliquod tempus, quod necessario intercedit inter illa duo instantia, quia non possunt esse immediata. Quæ illatio optima est. Assumptum vero dicit se probasse late in 1. p. dispu. 229. cap. 10. ubi in primis ait, illud esse axioma communiter a Philosophis receptum, & in speciali allegat Gregorium & Almain. in locis citatis, qui de illo principio nihil ibi dicunt, neque in illo fundantur, ut de Greg. retuli, & de Almaino statim dicam. Ratione id probat, quia si res permanens desineret per ultimum sui esse, ipsum non esse rei inciperet per ultimum non esse, ac proinde successive; hoc autem repugnat, quia non esse rei indivisibilis est totum simul, & ideo non potest successive incipere: ergo debet necessario incipere in instanti, quod sit primum non esse rei permanentis, ac proinde res permanens non potest desinere per ultimum sui esse. At vero Almainus fundamentum longe diversum refert ex illo Clymeton, scilicet quod licet voluntas possit actum producere in instanti, non tamen corrumpere. Hoc autem non inde colligit, quod res permanens non possit desinere per ultimum sui esse, sed ex hoc, quod productio rei indivisibilis, v. g. actus amandi sit sine resistentia, quia solum præcedit non esse illius, quod productioni non resistit, & ideo potest in instanti fieri. Corruptio autem rei productæ non fit sine resistentia ejusdem rei jam productæ, quia supponit rem existentem, & unaquæque res appetit conservari in esse, & ideo resistit corrumpenti: ergo illa corruptio non potest in instanti fieri. Unde videtur hic auctor contrario fundamento niti

Quid respondeat Vasq. ad prædictã rationem dubitandi

Ei favet Almain. aliquantulum

Fundam. Vasquii

niti, quoad hoc, quod non esse actus producti a voluntate non potest in instanti incipere, sed successive fieri.

Refutatur tota superior doctrina

8 Tota vero hæc doctrina male fundata est in Philosophia, & in Theologia, non caret gravioribus incommodis. Primum ergo quod res indivisibilis possit per unum tantum instans durare, dubitari non potest: nam ipsamet instantia indivisibilia sunt, & uno momento singula durant: generatio etiam substantialis, quæ in determinata parte materiæ in instanti fit, & pro solo illo instanti durat, quo fit, creatio etiam rei in momento fit, & potest pro eodem instanti tantum durare. Nam licet de facto eadem actio, qua res creatur, perseveret, quamdiu res per illam conservatur, tamen posset Deus pro sua libertate rem, quam creat, non conservare, sed immediate post instans creationis influxum suum suspendere, & tunc creatio per instans tantum duraret. Vel etiam posset Deus rem a se solo creatam immediate post per aliquam causam secundam conservare ac proinde per novam actionem, priori actione creandi statim cessante. Ad hæc exempla saltem de instantibus & de generatione, quia negari non possunt, respondent adversarii assignando speciales rationes, propter quas ille modus durationis indivisibilis in rebus illis sit necessarius. Sed nunc non oportet rationes illas expendere, quia sive ex hac, sive ex alia radice ille modus essendi, & transeundi nascatur, nobis satis est, quia rei indivisibili non repugnat invisibiliter dubitare per solum indivisibile momentum. Hoc enim exempla adducta convincunt, nam si repugnaret, nunquam posset id fieri propter quamcunque causam, vel rationem.

Res permanentes per ultimum sui esse desinere non repugnat

9 Atque hinc ulterius concludimus, non repugnare rei permanenti desinere per ultimum sui esse. Probatur in exemplo de generatione, nam illud idem, quod est primum instans sui esse, est ultimum esse ejusdem, quia immediate post illud non est. Unde etiam fit, ut non esse talis generationis incipiat in tempore immediato post instans ipsius generationis, ac proinde fit, ut secundum coexistentiam ad nostrum tempus, ipsum non esse generationis incipiat extrinsece per suum ultimum non esse, si ita licet loqui, nam cum duæ negationes affirment, tale ultimum non esse planius vocabitur, ultimum esse generationis. Idemque posset contingere in creatione pro arbitrio Dei, ut dixi, imo & in re creata, quæ longissimo tempore duret, potest fieri, ut Deus illam conservet usque ad unum instans intrinsecum sui esse, & immediate post illud non conservet, ac proinde incipiat non esse talis rei immediate post ultimum instans ejusdem rei. Denique ille auctor non audet negare, quin de potentia absoluta possit operatio voluntatis desinere per ultimum esse: ergo necesse est, ut fateatur, ex parte rei non esse repugnantiam. Nam si quæ esset repugnantia, profecto etiam de potentia absoluta procederet. Nam si quæ esset repugnantia, maxime, quia si res, quæ tota simul est, seu fit, inciperet immediate quoad aliquod instans, sequeretur incipere successive, quia per ultimum non esse: at vero incipere successive repugnat rei indivisibili, & permanenti: ergo. At vero hæc ratio si vera sumit, etiam in ordine ad potentiam absolutam procedit, quia rem indivisibilem fieri successive, & per partes contradictionem implicat: ergo e contrario si Deus potest id facere, non est vera illa repugnantia, & in mala illatione fundatur. Nam licet res incipiat immediate post aliquod instans, potest tota simul incipere, coexistendo intrinsece tempori immediato post instans, non ita ut pars illius rei coexistat parti temporis, & tota toti, sed ita ut tota coexistat toti, & tota singulis partibus, & instantibus talis temporis. Et ita nulla est in modo illo incipiendi, aut desinendi rei permanentis repugnantia.

Ad probationem majoris propositionis ex Almaino in n. 7.

10 Unde ulterius addimus, quod, si ex parte rei, & in ordine ad divinam potentiam talis repugnantia non invenitur, nulla etiam est in actibus liberis in ordine ad naturalem potentiam liberi arbitrii. Nam in primis illa, quam Almain. seu Clymaton confidetant ex resistentia ipsius actus, frivola est, quia actus voluntatis non desinit per aliquam actionem contrariam in ipsum, cui ipse possit resistere, sed potest desinere per solam suspensionem influxus voluntatis in ipsum, cui suspensioni actus ipse non potest magis resistere, quam possit creatura resistere factori suo, si velit influxum, quo illam conservat, suspendere, quia ad hoc sufficit libertas causę, quam effectus ipsius impedire non potest. Deinde potest etiam voluntas corrumpere unum actum suum efficiendo alium, cui efficientiæ non potest præexistens actus resistere, quia totus est pendens ex dominio voluntatis: quæ semper manet libera, ut totum suum influxum in alium actum subito transferat. Et præterea licet ex parte actus considerari possit aliqua resistentia, ad summum inducet aliquam difficultatem in illa mutatione facienda propter inclinationem formalem actus semel facti: non tamen potest esse talis resistentia quæ cogat corrumpere actum præexistentem successive & non totum simul, vel in tempore, & non in instanti: nam primum est impossibile, & repugnans tali actui, ut est res permanens, & de se indivisibilis: secundum autem est evidenter falsum, nam postquam voluntas elicuit unum actum, sive parum, sive multum temporis in eo duret, postea in uno instanti inchoat novum actum: ac proinde non in tempore, nec successive: ergo resistentia actus non potest impedire, quo minus voluntas ita subito, & in momento corrumpat suum actum, sicut illum elicuit. Plus videri potest resistere actus per horam continuatus, quam in momento factus, & nihilominus ille totus simul relinquitur a voluntate: ergo etiam momentaneus actus potest statim corrumpi.

11 Deinde non est fortior altera ratio sumpta ab inconvenienti, quia non esse actus fieret successive, negatur enim sequela, quia fit totum simul, sicut quando per potentiam Dei ponitur actus voluntatis desinere per ultimum esse, ipsum non esse actus intrinsece spectatum non incipit successive, quia non fit per partes, sed totum simul fit: idem ergo esse poterit, etiam si non esset talis actus per libertatem solam voluntatis incipiat. Nec sequitur, incipit intrinsece per coexistentiam ad tempus: ergo successive, quia totum est in tempore, & totum in qualibet parte, & instanti illius temporis. Sicut eadem etiam res conservatur in tempore coexistendo illi non per successionem, sed existendo totam in tempore toto, & in qualibet parte, & momento ejus. Idem ergo est de inceptione, nam profecto est eadem ratio, etiam si aliquam diversitatem adversarii assignare conentur, dicentes, in re, quæ incipit tota simul, assignandum necessario esse intrinsecum terminum ipsius esse, quo a præcedenti non esse dividatur. In hoc enim petitur principium, nam hoc est, quod negamus. Nam sicut potest tota res permanens coexistere toti horæ, & non existere in ultimo instanti, seu primo non esse illius horæ, nec ex ea parte datur terminus intrinsecus ultimus in re, quæ desinit, sed extrinsecus per primum non esse: ita potest eadem res permanens coexistere toti horæ, & non existere in primo instanti, quod fuit ultimum non esse ejusdem horæ, nec oportet ex ea parte dari instans intrinsecum in re, quæ sic incipit, sed extrinsecum per ultimum non esse. — Ad probationem ab inconvenienti ex Vasq. ibidem

Illatio adversariorum impugnatur

12 Et ideo etiam non recte infertur: res incipit tota simul: ergo incipit in instanti, seu per primum sui esse, utique secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Nam in hoc etiam sæpe laboratur in æquivoco. Aliud est enim loqui de duratione intrinseca rei permanentis, aliud de extrinseca mensura temporis nostri, vel instantis, cui eadem res permanens coexistit: nam prior duratio est permanens, & tota simul, sicut est res, cujus est duratio, & ideo in se est instans Angelicum, vel illi æquivalens, de cujus ratione non est coexistere soli instanti transeunti nostri temporis, sed potest etiam per tempus permanere, quamvis hoc etiam non semper necessarium sit, sed pendeat ex arbitrio, vel modo agendi causæ conservantis. Et ratio est, quia coexistentia ad extrinsecam mensuram solum dicit respectum ad alteram duratio-

rationem simul existentem, quod contingens, & accidentarium est, & ideo ejusdem rationis est intrinseca duratio, sive alteri coexistat, sive non. Hinc ergo fit, ut omnis res, quæ tota simul, & impartibiliter incipit secundum intrinsecam durationem in instanti incipiat, ac subinde per primum sui esse. Nihilominus tamen per coexistentiam ad nostrum tempus potest incipere per ultimum non esse, id est, non coexistendo alicui instanti signato nostri temporis, sed coexistendo tempori, quod immediate post aliquod tale instans sequitur: nam cum utraque coexistentia sit accidentaria, uno, & alio modo accidere potest. Et sicut Deus potest id facere in suis operibus, ita & liberum arbitrium in suis actibus sine ullo miraculo, vel difficultate, sed utendo suo naturali dominio, quod in suos actus habet. Et sicut hoc modo res permanens potest incipere per ultimum non esse secundum coexistentiam ad instantia nostri temporis, ita potest etiam alia res similis desinere per ultimum sui esse, nam hæc duo mutuo sese consequuntur, tum ob rationis paritatem; tum etiam quia desitio unius ex productione alterius sequi solet, cum non possint esse simul; tum etiam, quia hoc etiam non repugnat in ordine ad potentiam Dei: ergo neque in ordine ad potentiam liberi arbitrii.

13 Conatur autem P. Vasq. rationem diversitatis in hoc assignare, quam non satis capio, sic enim ait: *Quamvis de potentia Dei possit operatio desinere per ultimum sui esse, tamen ipsa voluntas, & intellectus creatus ex se cessare nequeunt ab operatione per ultimum esse illius. Ratio vero est* (inquit) *quia instantia, seu moræ in hoc tempore ita debent assignari, ut una alteri omnino succedat, ea vero operatio, quæ alteri ex parte coexistit, ipsi non dicitur succedere: ergo nec diversum instans, aut moram ab ea constituere dicitur.* Hujus (inquam) rationis neque sensum, neque vim satis capio. Nam cum dicimus, unum actum voluntatis creatę posse desinere per ultimum sui esse, incipiente alio per ultimum non esse in ordine ad nostrum tempus, non dicimus unum illorum actuum alteri ex parte coexistere. Quis n. hoc unquam cogitavit, aut cogitare potuit, cum illi actus partes non habeant, neque ullo modo simul sint? Nam sicut instans continuans tempus non coexistit tempori proxime præcedenti, nec immediate subsequenti, sed est immediate post unum, & proxime ante alterum, ita actus etiam desinens per ultimum esse non coexistit vel in totum, vel ex parte actui proxime subsequenti per ultimum non esse: sicut etiam extra controversiam est, actum, qui desinit per primum non esse non coexistere actui incipienti per primum sui esse in instanti, ante quod præcessit alius actus, qui immediate antea erat. Denique per illamet verba, *immediate ante*, vel *immediate post*, excluditur coexistentia actuum sibi succedentium illo modo. Propterea ergo dixi, me non satis concipere vim illius rationis. Quia si sumatur in vi unius syllogismi, præmissæ non cohærent & quatuor terminos habent: si vero accipiatur tanquam virtute continens duas illationes, sic tacite subsumit, actus illos, quos dicimus habere inter se immediatam successionem, ex parte coexistere inter se, quod falsum est, ut ostendi. Et quod claritatis gratia dictum est de actibus positivis, quorum unus succedit alteri quasi per mutationem a contrario in contrarium, dicendum est de existentia, & non existentia ejusdem actus, quatenus una alteri immediate succedit, sive carentia existentiæ præcedat, & sequatur immediate existentia per primum esse actus, sive e contrario præcedat existentia, & immediate sequatur ejus carentia per ultimum esse actus: in neutro enim modo invenitur coexistentia ex parte, sed successio. Et præterea illa ratio non magis habet locum in actu, qui per potentiam Dei definit per ultimum sui esse: quam in eo, quem dicimus desinere posse eodem modo per potestatem liberi arbitrii. Nam si in priori casu datur successio inter unam moram, & aliam sine coexistentia etiam ex parte inter actus, qui in illis fiunt, cur non erit similis successio, etiam si desitio sit per potestatem liberi arbitrii? Vel e contrario, si in posteriori desitione per vim libertatis non est vera successio, sed coexistentia ex parte, cur in priori modo non erit idem dicendum? Non video sane, quid responderi possit, vel quæ ratio differentiæ assignari valeat, cum effectus sit idem, eademque successio, vel coexistentia, sive majori, sive minori potentia fiat.

Diversam rationem conatur afferre Vasq.

Illa tamē nec satis intelligitur

Nec vim habet ad institutū.

14 Et hæc quidem dicere coacti sumus de puncto Philosophico, quia sine illo, punctum Theologicum, de quo tractamus, intelligi non poterat. Nec Philosophi nobis contrarii sunt, quia cum negant, res permanentes desinere per ultimum sui esse, loquuntur de rebus, quæ per naturalem corruptionem consequentem ad generationem physicam desinunt esse: namque hæc generatio fit in termino motus præcedentis. Unde necesse est, ut illud etiam sit primum non esse rei corruptæ, quia generatio unius est corruptio alterius. Secus autem est de actu indivisibili dependente a causa libera, nam ex se non determinat certum modum inceptionis, vel desitionis secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quæ (ut dixi) illis accidentaria est, & ideo pro libertate operantis uno, vel alio modo incipere possunt, ut etiam moderni Scriptores in 7. Physicor. notarunt. Et sumitur ex his, quæ late disputat Greg. in d. 17. q. 2. ar. 2. & docuit expresse Scot. d. 5. qu. 1. §. *De secundo*, & in 3. d. 3. q. 1. §. *Ad quæstionem* cum sequentibus, ut alios nunc omittam.

Philosophica doctrina nō militat contra authorē

15 Theologice vero rem considerando, duo incommoda ex illa sententia sequuntur, unum est, quia multum derogat libertati voluntatis. Duplicem enim necessitatem sine fundamento illi tribuit, una est incipiendi actum suum in instanti nostri temporis, & non aliter, alia est, continuandi talem actum, seu permanendi in illo per aliquam moram nostri temporis: & potest addi tertia necessitas, scilicet, ut in illa mora temporis in qua voluntas perseverat, amando, v. g. non possit usque ad instans aliquod intrinsecum pervenire, sed necessario debeat cessare ab actu pro illo instanti, quod est illius moræ terminus. Quorum omnium cum nulla ratio ex parte ipsius actionis reddi possit, ut ex dictis patet, in diminutionem libertatis voluntatis redundant. Omissis autem prima, & tertia necessitatibus, de quibus jam dictum est, secunda de continuatione actus habet majorem absurditatem, quia est quædam necessitas quoad exercitium ex sola suppositione extrinseca. Nam ex eo, quod voluntas elicuerit actum in aliquo instanti nostri temporis cogitur perseverare in illo pro aliquo tempore. Neque satisfit, respondendo, hoc tempus esse indeterminatum, quia rationes supra factæ de tempore determinato, æque ostendunt nullam dari posse causam illius necessitatis etiam pro indeterminato tempore. Sed ajunt, nullam ibi esse necessitatem, quia in quolibet instanti signato potest voluntas ab actu cessare, ac proinde tota continuatio actus libera est. Hoc vero non satisfacit; tum quia si voluntas omnino non potest non continuare actum quomodo est libera ad continuandum, cum libertas requirat potestatem ad oppositum, & illa necessitas continuandi sit mere naturalis juxta illam sententiam supposita productione actus; tum etiam quia intelligi non potest, ut voluntas non possit non durare in suo actu in temporis mora, & tamen quod in omnibus instantibus totius moræ sit libera ad relinquendum actum.

Contra impugnatam vero responsionē Vasq. duo militāt Theologica incommoda
1. Incommod.

16 Alterum inconveniens illius sententiæ est, quia sequitur, hominem in primo instanti nostri temporis, in quo actum contritionis, vel amoris Dei elicit, nullum certum gradum gratiæ, vel augmenti ejus mereri, & similiter peccatorem in primo instanti contritionis suæ nullam determinatam gratiam impetrare, consequens est absurdum: ergo. Sequela patet ex confessione adversariorum, dicunt enim, nullum certum meritum, vel gradum gratiæ respondere actui ut duranti per unum instans primum, ut evitent calculationem procedentem usque ad infinitum. Minor autem probatur, quia si nulla gratia determinata respondet actui ut existenti in primo instanti, nulla etiam gratia dabitur in eodem instanti, quia non potest in instanti fieri gratia indeterminata:

2. Incommodum.

atque

atque ita non justificabitur peccator in instanti, in quo primo habet contritionem, nec augebitur charitas in eodem instanti, in quo elicit actum etiam intensiorem. At hæc non audent dicti auctores concedere, & ideo respondent, prævidere Deum, quantum sit talis actus duraturus, & juxta determinatum meritum in tanta mora futurum dare determinatam gratiam in illo primo instanti. At hoc facile, & efficaciter impugnatur, nam vel totum meritum illius actus datur in primo instanti, in quo fit, vel non est tunc totum, sed per moram temporis complendum est. Primum est contra hypothesim, in qua convenimus, scilicet, continuationem actus ejus meritum augere. Unde etiam adversarii fatentur, actum illum tanto majorem impetraturum esse gratiam, quo majori mora fuerit duraturus. Si autem totum meritum illius actus non est completum in primo instanti, absurdum est dicere, in eo instanti dari totum præmium ejus, quia secundum legem Dei ordinariam non datur præmium ex merito futuro prævilo, sed meritum antecedit præmium saltem ut præexistens ordine naturæ. Et similiter forma gratiæ non infunditur secundum futuram dispositionem, sed secundum præsentem. Alias sequeretur, ex duobus peccatoribus habentibus æqualem contritionem, uni infundi majorem gratiam, quam alteri in primo instanti, solum quia unus magis duraturus est in actu contritionis, quam alius, consequens autem falsum est, quia unus in eo instanti non est melius dispositus, quam alius, & gratia unicuique infunditur secundum propriam cujusque dispositionem, ut Concilium Trid. dixit, nam futura mora, vel continuatio non est dispositio ad primam gratiam: imo per accidens se habet respectu illius. Item sequitur in instanti justificationis semper infundi gratiam intensiorem, quam sit contritio in illo instanti, quia aliquid additur gratiæ ratione futuræ continuationis. Imo contingere potest, ut homo perseverando in actu contritionis per aliquod tempus, in toto illo intendat continue suum actum: absurdum autem est dicere, totam gratiæ intensionem respondentem illi intensioni actus dari in primo instanti justificationis: ergo falsum est etiam dicere, dari in illo instanti intensionem gratiæ per continuationem actus comparandam. Præterea est optimum argumentum, quia tota prima gratia datur sine merito de condigno, & augmentum quod respondet continuationi actus datur de condigno: ergo non datur in primo instanti, sed successive, prout continuatio actus tempore successivo coexistit. Alias prima gratia non omnino gratis daretur, nam quod datur ratione continuationis futuræ, non datur gratis, sed ex merito proprio, ut postea videbimus. Denique actus ille in uno instanti factus, est perfectus, & determinatus in suo esse, & intensione: cur ergo illi, ut sic, non respondebit determinatus gradus meriti, & gratiæ, sive in ordine ad nostrum tempus amplius duraturus sit, sive non sit?

17 Dico ergo in actu meritorio facto in instanti, & continuato per aliquod tempus, distinguenda esse duo: unum est productio actus, quoad substantiam ejus, aliud est perseverantia in illo actu per moram temporis, quæ est veluti circumstantia illius actus. Illi ergo actui ratione liberæ productionis quoad substantiam ejus respondet certum meritum, & definitum præmium, seu gradus gratiæ, ut probant omnia adducta. Neque inde recte infertur, tantundem meriti respondere singulis instantibus ejusdem actus prout coexistentis singulis instantibus ejus temporis, cui coexistit, quia in omnibus illis instantibus non producitur novum actus meritorius, sed perseveratur in eodem, unde non est idem modus operandi, neque idem usus libertatis. Nihilominus tamen ratione continuæ permanentiæ in eodem actu aliquid moralis valoris accrescit illi actui in ordine ad meritum; illud tamen augmentum non fit in instanti, sed successive, ideoque non est infinitum, quia finito tempore fit, & per partes illius temporis crescit cum proportione ad illas, & consequenter etiam per instantia non adduntur illi partes meriti, sed in eis continuatur meritum cum eadem proportione quasi permutata esse indivisibilia, & ideo etiam ex instantibus non consurgit infinitas, quia ex vi singulorum instantium non augetur meritum continuationis actus, sed terminatur, vel copulatur, prout ex partibus successivis constat.

Vera tandem responsio ad 2. rationē dubitandi in n. 1.

18 Obiici vero solet, quia inter instans, & tempus non est proportio: ergo neque inter meritum primi instantis, & meritum continuationis erit proportio, ac subinde unum excedet aliud indefinite. Sed respondetur facile, primum non ideo dici instans esse improportionatum tempori, quia ab illo infinite excedatur, sed quia instans est indivisibile, & ideo non potest esse pars continui, & consequenter nec servare ad illud proportionem partis, quam vocant aliquotam. Et deinde in hoc ipso non fit recta comparatio ad meritum. Quia meritum primi instantis licet sit indivisibile quoad productionem, quæ est tota simul, nihilominus tamen meritum talis actus est certa quantitatis, & perfectionis, quæ a nobis considerari potest ut quid indivisibile secundum valorem, & intensionem, & ita illi potest correspondere gratia ut duo, vel ut quatuor, &c. juxta perfectionem actus. Et hac ratione potest illud meritum, servare proportionem ad meritum totius continuationis, & interdum esse majus in momentanea productione actus, quam in continuatione, si parva sit, vel remissa: aliquando vero poterit excedere meritum continuationis, si magna sit, & præcipue sit conjuncta cum majori intensione ipsius actus, quia jam additur actui nova circumstantia augens meritum. Verumtamen quamvis contingat, actum continue intendi toto tempore, quo durat, non potest etiam inde colligi augmentum infinitum, quia ex utroque capite intensionis, & continuationis meritum successive crescit quasi per partes proportionales, & in singulis instantibus solum est continuatio ejusdem meriti, & ideo cum solum duret augmentum pro tempore finito, finitum semper est, & certis terminis clausum. Et hanc eandem responsionem ad illam difficultatem pluribus verbis declaravi, & confirmavi in dicta relectione, & ideo non videntur hoc loco plura necessaria.

Diluitur objectio

CAPUT XXII.

Utrum circumstantia, seu dignitas personæ, cæteris paribus, meritum operis augeat?

1 HÆc quæstio præcipue moveri solet de dignitate gratiæ habitualis. Fieri enim potest, ut duo justi habentes inæquales habitus gratiæ, æqualiter nunc operentur, est ergo dubium, an ille actus sit ejusdem meriti in utroque, vel majoris in eo, qui intensiorem habitum gratiæ habet. Et videtur sane non crescere inde meritum. Primo quia habitus gratiæ per se non confert ad meritum, sed tantum ut actu operans, quia habitibus nec meremur, nec demeremur, sed habitus gratiæ non plus operatur in eo, in quo est intensior, quam operetur minor gratia in altero, quia supponuntur æqualiter operari: ergo gratia illa, licet sit in se major, non auget meritum. Explicatur amplius, quia tunc gratia non est circumstantia operis, sed quasi materialiter, & concomitanter se habet in tali persona. Secundo augetur difficultas, quia ille, qui cum minori gratia æqualiter operatur, non minori, immo quodammodo majori videtur laude dignus, quia cum minoribus gratiæ habitualis viribus æque bene, ac alius operatur, & ideo vel iste magis meretur, vel certe unius dignitas cum alterius diligentia compensabitur, ut non plus alter mereatur. Tertio facit generalis Dei lex, quod unusquisque recipiet secundum opera sua, seu secundum suum laborem: ergo si opera utriusque æqualia sunt, æquale recipiunt præmium, & ita æqualis erunt meriti, etiam si unus habitualiter sit sanctior alio. Quarto possumus argumentari, quia alias hic etiam videtur sequi quidam processus in infinitum: suppono enim ex supra dictis, augmentum gratiæ, quod justus meretur, statim dari, ac proinde justum, qui opus

1. Argum. pro parte neg. — *Secundū* — *Tertium* — *Quartum*

opus facit meritorium, in eodem instanti fie i habitualiter sanctiorem; ergo si major sanctitas habitualis auget meritum, eo ipso, quod persona facta est sanctior, in eodem instanti augebitur meritum talis operis, quia jam est a persona sanctiori. Unde ulterius ratione operis jam facti majoris meriti, iterum gratia augebitur, & ex illa crescet idem meritum, & sic in infinitum. Ad vitandum ergo simile absurdum, dicendum potius est, sanctitatem habitualem non conferre ad meritum, nisi quatenus actu operatur, ac proinde idem opus propter majorem gratiam habitualem non esse magis meritorium. Quinto argumentor, quia alias sequeretur in omni opere meritorio tantum augeri meritum, quantum est intensa gratia ipsius operantis, ita ut si gratia sit ut quatuor, actus mereatur tot gradus gratiæ præter illos, quos ratione suæ bonitatis, & aliarum circumstantiarum meretur, consequens est incredibile; ergo. Sequela patet, quia si gratia habitualis per se dignificat actum secundum se totam augebit illum; ergo tantum augebit, quanta ipsa est. Unde etiam fieret, ut si gratia operantis esset infinite intensa, quilibet actus etiam minimus hominis habentis talem gratiam, esset infinite meritorius, sicut fuit omnis actus Christi Domini, quod etiam est incredibile. Propter quas rationes, vel earum aliquas hanc sententiam defendit Medina 1. 2. qu. 114. art. 8. & refert illam docuisse Magistrum, Cano, & alios sui ordinis viros doctissimos. Et solet etiam pro illa referri Gerson tract. de Merito, liter. R. Sed nec tractatum illius tituli, nec sententiam ipsam in operibus ejus invenio. Estque opinio hæc satis probabilis.

Quintum.

2 Contrariam sententiam docuisse Victoriam refert Medina supra, & addit etiam P. Joann. Penna ejusdem ordinis insignem nostri temporis Theologum, quos ego sequutus sum in tom. 1. 3. part. disp. 4. section. 4. §. *Ad primum*, soletque attribui Almaino tract. 2. Moral. capit. 10. Sed licet circa finem capitis aliqua dicat, quæ ad hanc partem applicari possunt, re tamen vera illam non defendit: imo ex discursu ejus contrarium colligi potest. Nam supponit ad actum meritorium semper charitatem active concurrere, & inde infert: posse actum esse magis meritorium ex majori influxu charitatis, licet voluntas non plus conetur, vel interdum etiam si minus conetur. Quæ sive sint vera, sive falsa, ad præsentem causam non pertinent, semper tamen supponit, actum magis meritorium esse in se majorem, seu intensiorem ex conatu voluntatis, vel charitatis, & ita potius significat, actum æqualem nunquam esse magis meritorium ex sola quasi assistentia intensioris habitus gratiæ, vel charitatis. Refertur etiam pro hac sententia Victor. libr. 1. qu. 9. ubi nihil de hoc puncto disputat, obiter tamen videtur huic sententiæ favere in dub. 1. ad 3. quatenus ait charitatis intensionem non tantum conferre ad majorem intensionem actus, sed etiam ad majorem dignitatem, & meritum ejus. Allegat autem quædam D. Thom. testimonia, quæ ad rem non faciunt. Solent etiam pro hac opinione citari quædam D. Thom. loca, in quibus dicit, opus esse magis meritorium, quo procedit ex majori charitate, ut 1. part. qu. 95. art. 4. & quodlib. 6. art. 11. & 1. Corinth. 3. lect. 2. Sed in illis locis non satis constat, an de habituali, vel de actuali charitate loquatur. Magis videtur favere in 2. d. 29. q. 1. art. 4. quatenus dicit, meritum ex gratia, voluntate, & objecto mensurari posse; unde addit: *Quanto majori gratia actus informatur, tanto magis est meritorius*, utique cæteris paribus. Dicitur autem actus informari gratia eo ipso, quod est in subjecto grato, sicut habitus virtutum, & charitatis ipsa gratia informatur, ut in superioribus ex doctrina ejusdem D. Thomæ diximus.

Pars affir. quam sequitur author cum aliis.

3 Ratione potest hæc sententia suaderi, quia dignitas personæ operantis est una ex conditionibus, quæ augent valorem operis in ordine ad meritum, etiam si ex parte operis cætera æqualia sint: sed gratia constituit personam dignam ad merendum apud Deum: ergo major gratia magis dignam; ergo eo ipso major gratia meritum auget, etiamsi alias opus sit æquale. Major communiter recepta videtur tanquam principium quoddam morale per se notum moraliter, quia opus maxime placere solet ratione personæ, juxta illud Gen. 4. *Respexit Dominus ad Abel, & ad munera ejus*, ita intellexisse videtur Greg. l. 22. Moral. c. 8. alias 11. dicens: *Omne, quod Deo datur, ex dantis mente pensatur*, quod explicans addit, *iram judicis placare nescit oblatio, nisi ex munditia placeat offerentis*. Deinde potest dictum axioma variis exemplis quasi inductione persuaderi, & primum ex rebus humanis non temere, sed prudenter æstimatis. Nam in malitia majoris æstimationis habentur æquales labores, & vigiliæ vi nobilis, quam vulgaris, & servata æquitate majori præmio remunerantur. Item in merito apud Deum veluti supremum exemplar est Christus Dominus, & meritum ejus, quod ex dignitate personæ infinitum fuit. Fateor autem esse magnum discrimen non solum in excellentia dignitatis, sed in eo maxime, quod in Christo illa dignitas suppositi operantis erat substantialis, & constituens ipsum suppositum per se operans, quod non habet gratia creata, quæ accidentalis est, & ideo dici potest se habere concomitanter, & non dignificare personã ut est principium talis operis.

Suadetur ratione.

Item exemplo militis nobilis.

Et exemplo infinitæ nobilitatis, seu dignitatis Christi.

4 Sed nihilominus exemplum non parvam inducit probabilitatem, quia per gratiam fit homo filius Dei adoptivus, & Deus per participationem, & quicquid operatur in ordine ad placandum Deum, ut Patrem suum, seu in ordine ad vitam æternam, quæ hæreditas filiorum Dei est, consequendam moraliter operatur ut Dei filius, & ut elevatus ad esse divinum participatum & ideo etiam in his operibus moraliter censetur gratia concurrere, ut dignificans personam. Potestque hoc ulterius explicari ex multorum Theolog. sententia, asserentium in homine justo omnia moralia opera bona, quomodocunque fiant honeste esse meritoria vitæ æternæ ratione gratiæ habitualis, quæ dignificando personam, & elevando illam ad supernaturalem statum, & finem cum illa dignificat omnes bonas actiones ejus aptas ad supernaturalem finem referri: ergo juxta hos auctores hæc dignitas gratiæ sufficit, ut opus ex non digno fiat dignum: ergo major etiam gratia satis erit, ut opus dignius, ac subinde majoris meriti censeatur. Et nos supra ilam sententiam approbabimus quoad bona opera, quæ aliquo modo supernaturalia sunt, in quibus certe majorem verisimilitudinem, & proportionem habet ratio, & cooperatio facta, quia talia opera, ut connaturali modo fiant, per se pertinent ad hominem deificatum per gratiam, & ejus virtutem; ergo quo dignitas personæ in illo ordine fuerit major, eo erit opus majori acceptatione dignum.

Proximo Christi exemplum sustinetur

5 Denique hac ratione docet D. Th. primam contritionem, quæ non est meritoria gratia de condigno, eo ipso quod gratia informatur, mereri gloriam de condigno; unde censet, gratiam eo ipso quod dignificat personam, aliquid valoris moralis actui supernaturali tribuere: ergo sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Et confirmari hoc potest, nam opera amicorum in majori æstimatione habentur, & quo amicus intimior est, eo donum pluris habetur, & intercessio ejus efficacior est. Et hinc in Scriptura usitatum est in orationibus ad Deum commemorare personas singulariter illi dilectas, ut earum intuitu, & benevolentia oratio fiat Deo gratior. Sic Daniel c. 3. *Propter Abraham dilectum tuum, propter Isaac servum tuum, & propter Jacob sanctum tuum, &c.* ergo signum est fieri opus magis Deo gratum ex morali conjunctione ad personam gratiorem, etiam si opus in se majus non sit. Atque eodem modo orationes insignium justorum, & qui a Deo magis diliguntur, efficaciores sunt apud Deum, ut ex variis locis Scripturæ, in quibus orationes, & intercessiones justorum maxime commendantur. Unde Job. ult. amici ejus jubentur eundem adire, & intercessorem adhibere, & addit Deus: *Job servus meus orabit pro vobis, faciem ejus suscipiam*: cur ergo non idem dicemus de opere meritorio Deum nimirum respicere ad gratiam operantis, ut juxta personæ qualitatem, & dignitatem opus ejus ad proportionatum premium accepet. Atque magis ex responsione ad argumenta confirmabitur, nam doctrina hæc per se spectata, est valde consentanea dignitati gratiæ, & suavitati, ac æquitati providentiæ Dei, ergo si nihil est, quod repugnet, præferenda est.

Tandem confirmatur ex doctrina D. Thom.

Ad 1 arg. ion. 1. 6 Ad primam ergo rationem contrariæ sententiæ respondetur hoc augmentum meriti non esse formaliter, ut sic dicam, ab habitu, non enim dicimus, ipsum habitum esse meritorium, sed actum, qui a persona digniori factus per habitum, procedit. Et licet habitus nihil influat physice in actum, & ideo non reddat illum intensiorem, nihilominus influit moraliter, quia justus operans se totum submittit Deo in obsequium ejus, ideoque tale opus majoris æstimationis, & valoris apud Deum est. Unde non vere dicitur habitualis gratia ibi tantum materialiter, & concomitanter se habere: nam etiam concurrit ad meritum ut circumstantia personæ operantis, sicut concurrit ad impetrationem, & satisfactionem, quæ sine dubio plus valet apud Deum, quo persona se affligens, & humilians in conspectu Dei, & in obsequium ejus, sanctior est, & dignior apud ipsum. Ad secundum respondetur, non teneri eum, qui majorem habet gratiam habitualem, operari semper secundum totam latitudinem ejus quoad intensionem, vel meliori modo quoad operis perfectionem, & ideo si juxta occurrentem occasionem, vel actualem Dei motionem convenienti modo operetur, circumstantia illa secundum totam latitudinem habitus, vel infra illam non est circumstantia per se augens, vel minuens meritum, nisi quatenus auget, vel minuit realiter, seu intensive ipsum actum. At vero excessus in dignitate quem major gratia confert, est specialis circumstantia operis meritorii, quæ per se, ac cæteris paribus, ejus valorem auget. Ad tertium respondetur, Deum quidem reddere unicuique mercedem secundum opera sua, spectando tamen in singulis omnes eorum conditiones, quæ ad eorum valorem, & æstimationem meriti moraliter conferre possunt, inter quas una est dignitas personæ operantis. Sed instat Medina, quia merces esse debet secundum proportionem operis, ergo si dignitas operantis non facit opus esse majus, non auget ejus meritum. Respondetur tamen vel laborari in æquivoco, vel falsum assumi. Nam si Antecedens intelligatur de entitate physica operis, falsum sumit, & ex parabola vineæ, & operariorum, ac denarii diurni contrarium colligitur, & ex Gregorio supra, & est per se notum; si autem intelligatur de proportione operis moraliter considerati quoad valorem suum, sic quidem verum est antecedens, tamen in eodem sensu falsa est propositio subsumpta in consequente inclusa: nam dignitas personæ licet non augeat opus physice, auget moraliter, ut declaratum est. Illudque argumentum in merito Christi ostenditur esse omnino invalidum. Ad quartum negatur sequela, quia illud gratiæ augmentum, quod ratione actus meritorii denuo infunditur, non auget meritum ejusdem actus, quia non est circumstantia ejus neque actus procedit a persona ut sic dignificata, sed potius est ratio illius augmenti, ideoque inde non augetur meritum, alioqui idem actus esset sibi causa sui meriti, seu augmenti ejus, quod perinde est, id autem esse non potest, ideoque cessat processus in infinitum.

(Margin notes: Ad secundum. — Ad tertium — Instantiæ respondetur. — Ad quartum.)

7 Ad quintum respondetur negando primam sequelam, quia gratia personæ non ita dignificat actum ejus, sicut sanctificat personam ipsam, nimirum informando illam, eique inhærendo, sed solum per quandam habitudinem, & moralem respectum. Et ideo non sequitur tantum valorem conferre actui ad merendam gratiam, quanta ipsa est. Verum igitur est, totam gratiam personæ, & omnes gradus ejus conferre ad valorem actus, non tamen, secundum illam æqualitatem, sed secundum quandam proportionem, quæ prudenti arbitrio definienda est, & in ordine divinæ providentiæ est jam prædefinita. Sicut est certum in quolibet meritorio actu augeri meritum ex intensione actus, & consequenter est certum omnes gradus intensionis, qui sunt in actu, concurrere ad tantum meritum ejusdem actus, & tamen inde non sequitur, per quemlibet actum meritorium mereri operantem tot gradus gratiæ, quot sunt gradus intensionis in actu, sed secundum aliquam proportionem divino arbitrio determinandam; idemque est fere in cæteris omnibus circumstantiis: idem ergo erit in hac circumstantia personæ. Neque obstat replica Medinæ objicientis, hoc gratis dici, quia si quæ rationes probant, meritum augeri ex majori gratia personæ, probant æque augeri, vel si non probant, absolute invalidæ sunt. Verumtamen discursus factus satis ostendit, hoc non gratis dici, quin potius illatio illa ab augmento ad magnitudinem augmenti in æquali gradu nullo fundamento nititur, nam & in aliis circumstantiis actus manifeste deficit, & in merito inter homines est evidens, conditionem personæ augere meritum operis, licet non augeat usque ad meritum æqualis dignitatis. Replica non obstat.

8 Ad ultimam vero illationem de gratia, si esset infinita, respondeo in primis argumentum procedere ab impossibili, & ex impossibili non esse inconveniens sequi aliud impossibile. Deinde vero addimus, negari posse sequelam, quia gratia creata non ita auget meritum actus, ut ad æqualem gratiam promerendam valeat. Potest tamen instari, quia si meritum illud esset finitum, fieri consequenter posset, ut idem actus seu in cæteris omnibus æqualis esset æque meritorius in persona habente gratiam finita, ac in habente gratiam infinitam. Et ideo ex illa hypothesi oportet fateri tale meritum esse aliquo modo infinitum, id est, superans omne augmentum possibile fieri per gratiam finitam, etiamsi in infinitum procedatur, nihilominus tamen illud augmentum tantum esset secundum quid infinitum, nec esset sufficiens ad merendam hypostaticam unionem, sicut fuit meritum Christi. Et præterea illamet infinitas non esset ex eo, quod gratia augeat meritum ad æqualitatem in sensu declarato, sed ex eo, quod infinitum excludit omnem proportionem & ideo si illud consequens absurdum esse creditur, non sequitur ex eo, quod gratia augeat meritum, sed ex eo, quod gratia infinita supponitur, quod majus absurdum est. Poterat hic consequenter quæri, an aliæ dignitates personæ, quæ non spectant ad gratiam gratum facientem, per se, ac cæteris paribus ad augmentum meriti conferant. Quod in primis quæri potest de dignitate Matris Dei, item de dignitate morali, quæ provenit hominibus ex unione hypostatica, & speciali conjunctione spirituali cum CHRISTO. Sed quia hæc incerta sunt, sufficere videntur, quæ de dignitate Matris DEI alibi dixi, & quæ de altera dignitate membrorum Christi in capite præcedenti tetigi. De aliis vero prærogativis, aut dignitatibus Ecclesiæ certum existimo, non conferre ad substantiale augmentum meriti, nisi quatenus esse possunt circumstantiæ morales operis bonitatem augentes, quia per se non habent aliam proportionem cum substantiali præmio meritorum. Idemque de dignitate status innocentiæ dicendum est, ut in proprio loco dicam. Satisfit illationi.

CAPUT XXIII.

Utrum ex parte Dei, aut Christi potuerit meritum bonorum operum augeri?

1 Ultimum dubium circa hoc argumentum meriti in operibus justorum esse potest circa aliam conditionem ex parte Dei requisitam ad meritum de condigno, scilicet promissionem, vel ordinationem divinam, an ex ea parte possit meritum operis augeri. Sed resolutio hujus interrogationis ex dictis in c. 17. & 18. nota est, ibi enim distinximus inter proportionem operis cum præmio, & valorem, seu efficaciam operis ad exigendum ex justitia præmium. Et hoc secundum diximus compleri in opere alias proportionato per promissionem sub conditione talis operis factam. Unde si comparetur opus ex promissione factum cum opere facto sine promissione, sine dubio in illo priori augetur aliquo modo efficacia, & proprietas meriti ex promissione. At vero si comparentur opera, quibus facta est promissio, in illis non potest in hac parte magis, vel minus inveniri ratione promissionis, quia promissio æque certa, & infallibilis est in omnibus, & ita æqualem vim præbet unicuique operi respectu sui proportionati præmii. Proportio autem, seu dignitas operis meritorii respectu præmii non confertur, nec proprie completur per promissionem, sed potius ad illam supponitur, Resolvitur primo ex parte Dei promittentis obvenire nostris meritis efficaciã ad præmium absolute.

tur, ut ibi diximus. Et ideo in hac parte non videtur augeri meritum ex divina promissione, vel ordinatione, ut ibidem contra antiquos Nominales, & Vegam, ac Castrum diximus.

Deinde obvenire efficaciā ad illud majus præmium quā quod ex rigore promitti posset.

2 Nihilominus tamen ad majorem claritatem distingui potest inter proportionem, seu dignitatem operis, quasi aptitudinalem ad meritum, & ipsum actuale meritum. Et quoad primum verum est, non posse valorem operis crescere ex promissione, quia promissio non est circumstantia operis, sed supponit qualitatem, & capacitatem ejus saltem in mente promittentis. Nihilominus tamen quoad actualem relationem, & efficaciam ad determinatum præmium potest opus meritorium augeri ex facto per quod ad majus, vel minus præmium ordinatum est. Hoc late explicuimus supra exemplo meriti Christi, quod ex se infinitum valorem habuit, & nihilominus de facto finitum tantum præmium meruit, quod sine dubio majus esse potuisset, si Deus ita ordinare, ac permittere voluisset. Fuitque id necessarium in illo merito eo ipso, quod infinitum erat, quia nec poterat habere præmium æquale, & quocunque dato, vel promissio erat majoris capax. At vero quando opus est meriti finiti potest habere præmium summum, & ita adæquatum ut si majus offeratur, fit ultra condignum. Et tunc si ponatur tale præmium esse promissum tali operi, non potest ulterius augeri ex promissione ampliori, quia jam excederet operis capacitatem, & ita quoad illum excessum esset liberalis donatio, non justa retributio. Nihilominus tamen etiam respectu meriti finiti potest intelligi in hoc aliqua varietas ratione promissionis.

Itemque in ipsis nostris meritis.

3 Primo quidem respectu præmii quasi connaturalis, & proportionati, seu ejusdem ordinis, quia ut supra dixi, probabile est, etiam hoc præmium non esse omnino definitum quasi indivisibiliter ex sola rei natura, sed esse posse aliquantulum majus, vel minus intra latitudinem (ut sic dicam) justi pretii. Ac proinde posse promissionem Dei conferre, ut quanto intra illam latitudinem est de majori præmio, tanto sit opus majoris actualis meriti. Sicut in mercibus, vel stipendiis humanis ex pacto fit, ut propter rem, vel opus majus pretium, vel stipendium debeatur intra latitudinem æquitatis. Secundo posset id accidere in præmiis extrinsecis, si sint inferioris ordinis, & in præmiis accidentalis gloriæ optime potest intelligi: nam martyr, verbi gratia, nunc meretur de condigno aureolam a Deo designatam, & promissam, & pauper spiritu meretur habere sedem in judicio, & tamen si Deus hæc præmia non promisisset, in illis operibus non esset de facto actuale meritum.

Resolvitur quodque ex parte etiam Christi obveni re nostris meritis ut promissio liberalior supra dicta eis fieret.

4 Atque hinc tandem potest intelligi, ex meritis Christi de facto aucta fuisse nostrorum meritorum præmia, ac proinde etiam ipsa merita prout habitudinem actualem habent ad majora præmia. Nam cum promissio præmiorum propter Christum nobis facta sit, ut supra vidimus, optima, & congruentissima ratione credi potest ob eadem Christi merita nobis concessum esse, ut respectu essentialis præmii promissio fuerit liberalissima, & maxima, quæ intra capacitatem talium operum a tali gratia Christi procedentium esse poterat, & respectu accidentalium præmiorum esset etiam copiosior, & abundantior, quam sine Christo fuisset. His ergo modis potest operum meritum ex omnibus meriti conditionibus augeri.

CAPUT XXIV.

An possit aliquis de condigno primam gratiam, vel remissionem peccati mereri?

De præmio quod tertia pars est hujus libri varia genera distinguuntur.

1 HActenus de merito in se spectato tractavimus, & illud esse, & quid sit, quasque conditiones requirat, ut de condigno esse censeatur, ostendimus, nunc de præmio, vel de præmiis, quæ sub tali merito cadere possunt, quod in principio hujus libri tertio loco inquirendum proposuimus, dicendum superest. Omnia vero hæc præmia, vel ad gratiam, vel ad gloriam reducuntur, ut videbimus, & inter illa dona priora sunt dona gratiæ, inter quæ rursus ordo invenitur, nam quædam dona gratiæ priora sunt aliis, omnia vero sub primam, & secundam gratiam comprehenduntur, & ideo primum omnium dicendum est de merito primæ gratiæ, postea de reliquis. Ut autem punctum præsentis quæstionis attingamus, supponimus, sermonem esse de prima gratia sanctificante, & consequenter de remissione peccati mortalis, vel originalis, quod per illam formaliter expellitur. Nam de prima gratia auxiliante non oportet hic quæstionem movere, tum quia in libro tertio late ostensum est contra Semipelagianos, illam esse donum omnino gratuitum, cui meritum de condigno maxime opponitur; tum etiam quia infra ostendemus neque sub meritum de congruo cadere posse. Unde a fortiori constabit, multo minus sub meritum de condigno cadere posse. Est ergo sermo de prima gratia habituali. Dicitur autem prima, quoties illa infunditur in persona, cui datur, etiam si contingat, sæpius infundi, quia sæpius deperditur, semper enim est prima, ita ut ab augmento gratiæ distinguatur, non ab alia gratia, quæ fortasse in aliquo præcedente tempore data fuit.

2 Præterea ut certum statuo, nullam personam creatam posse hujusmodi gratiam alteri mereri de condigno etiam si maxime justa sit. Hoc secundum legem Dei ordinariam certum est ex alio generali principio supra demonstrato, quod in personis creatis una ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis est, ut sibi unusquisque mereatur. Unde non solum de hac gratia, & de ipsa peccati remissione, sed etiam de gratia vocationis, & de qualibet alia est certa hæc suppositio. An vero de potentia absoluta aliud Deus instituere potuerit in tomo primo, 3. p. disput. 4. section. 7. late tractatum est. Ubi etiam ostendimus, aliud esse, de persona increata per naturam hypostatice unitam merente: nam illa propter tantæ personæ dignitatem non solum de condigno, & ad æqualitatem, sed etiam de toto rigore justitiæ, & cum infinito excessu potest aliis mereri gratiam. Atque ita de facto Christum hominibus promeruisse non solum gratiam sanctificantem, sed etiam auxiliantem a prima usque ad ultimam. Neque solum personis jam gratis, sed etiam peccatoribus, pro eorum culpis plenissime satisfaciendo.

1. Assert. prævia personam creatam alteri non mereri.

3 Ulterius suppono, neminem posse mereri sibi primam gratiam, seu justificationem per opera subsequentia justificationem. Ita docet Div. Thomas dicto artic. primo, ad ult. & consentiunt cæteri Theologi. Habetque verum tam de operibus ordine temporis posterioribus, quam de illis, quæ ordine naturæ gratiam subsequuntur, vel secundum suum esse absolute, vel ut meritoria de condigno sunt. Ratio prioris partis est, quia sicut nemo sperat, quod jam possidet, ita nemo meretur, quod jam possidet, sibique simpliciter donatum est. Deus autem cui gratiam confert, absolute etiam donat, independenter a futuris ejus operibus, & ideo qui illam prius tempore habet, non potest illam jam mereri saltem quoad infusionem, & donationem ejus. Alterius vero ratio est, quia principium meriti non potest cadere sub idem meritum, quia non potest idem esse causa, & effectus respectus ejusdem in eodem genere causæ. Et ideo non potest primum auxilium gratiæ cadere sub meritum ejusdem actus, qui ab illo procedit, ut contra Semipelagianos in superioribus traditum est cum Aug. l. de Prædest. Sanct. capit. undecimo, & libro secundo contra duas epistol. Pelagianor. capit. septimo. Est ergo hoc certum saltem ex natura rei, & ex lege ordinaria, An vero de potentia absoluta aliter ordinari potuerit, nunc non refert, & in materia de Incarnat. disputatum est.

2. Assert. etiam prævia.

4 Denique suppono, nullum hominem peccatorem posse sibi de condigno mereri primam gratiam sanctificantem prius tempore, quam justificetur, seu per actus, qui tempore præcedunt infusionem gratiæ habitualis. Hoc etiam est certum ex doctrina Concilii Trid. sess. 6. c. 8. & 16. quam statim amplius ponderabimus. Item ex alio principio supra posito, quod gratia sanctificans est necessaria ad meritum de condigno

3. Assert. prævia etiam.

quia inimus Dei non potest Deum ipsum ex condigno, & justitia sibi facere debitorem. Quæ ratio non solum convincit, opera peccatoris tempore præcedentia justificationem, non esse meritoria de condigno gratiæ sanctificantis, verum etiam neque alicujus alterius doni, auxilii, aut præmii, quia in quacumque eadem ratio militat. Tota ergo quæstio revocatur ad instans ipsum, in quo gratia prima sanctificans infunditur, & ad illum actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, & remissionem peccati etiam extra Sacramentum. Quod addo, quia de attritione, quæ cum Sacramento potest impetrare gratiam etiam procedit, quod supponimus de aliis actibus, qui justificationem tempore præcedunt, quia illa attritio est æque imperfecta, & de se præcedit etiam tempore justificationem, & valde accidentarium illi est, quod ratione sacramenti interdum illi conjungatur in eodem tempore, vel momento, quod ex dicendis evidentius fiet.

Cardo quæstion.

5 Solum ergo superest dubitandum de ipsa contritione perfecta, seu de dilectione Dei super omnia, an per illam homo peccator cum ad Deum convertitur, infusionem gratiæ habitualis, & consequenter remissionem peccati mortalis de condigno mereatur? Pars enim affirmans videtur posse probabiliter suaderi. Primo, quia si aliquid obstaret huic merito, maxime esset, quod in Scriptura dicitur homo justificari gratis, cui gratiæ maxime repugnat condignum meritum, sed hoc non obstat, ergo non est, cur negetur. Probatur minor, quia cum Paulus dixit, hominem justificari gratis, non loquitur de solo termino (ut sic dicam) justificationis, id est, de infusione gratiæ formaliter excludentis peccatum, sed comprehendit totam mutationem justificationis ab ejus exordio, quod per vocationem fit usque ad peccati remissionem, sed hæc justificatio sic accepta semper fit gratis, etiam si homo per contritionem mereatur de condigno infusionem gratiæ habitualis, ergo ex vi illius principii, quod homo gratis justificatur, non sequitur, non mereri de condigno gratiam sanctificantem. Consequentia optima est, & minor etiam videtur clara, quia ut justificatio illo modo sumpta fiat gratis, satis est, quod initium ejus sit ex sola gratia, & nullo modo ex operibus juxta doctrinam frequenter ab Augustino repetitam contra Semipelagianos. Et ex eodem principio probatur major propositio, quia secundum Augustinum ideo dicitur homo justificari gratis, quia non ex operibus, sed ex fide justificatur, quæ fides Dei donum est quod sine ullo merito datur, & ideo licet fides inchoet meritum justificationis, nihilominus justificatio gratis fit, & quicquid postea datur, licet ex aliquo merito detur, semper est gratia pro gratia, & ita tota justificatio gratis datur, ergo.

Dubitatio propriè hic discutienda.

1. Arg. affirmantis partis ex loco Pauli.

6 Secundo argumentari possumus ex verbis Jacob. 2. dicentis: *Abraham fuisse justificatum ex operibus*: nam idem est justificari ex operibus, quod justificari ex merito proprio, & de condigno. Item ex verbis, 1. Joann. 1. *Si confiteamur peccata nostra fidelis, & justus est, ut remittat nobis peccata nostra*; ergo ipsa peccatorum remissio, & consequenter etiam prima gratia ex justitia conceditur, ac subinde meritum de condigno præcedit. Potestque hoc testimonium confirmari ex August. in l. Expositionis inchoatæ epist. ad Rom. circa illa verba: *Gratia & pax*, ubi inter alia dicit, quod licet peccata remittantur ex misericordia, non tamen id fieri sine justitia, *quia justum est (ait) apud Deum, ut iis, quos peccatorum suorum pænitet, misericorditer separentur ab his, qui converti nolunt*. Et infra: *Justum est apud Deum, ut ignoscantur talibus quæcunque antea commiserunt*. Et iterum: *Justa est ergo gratia Dei, & grata justitia, cum in eo quoque etiam pœnitentis meritum gratia præcedit*. Et simili modo epist. 47. dicit, gratiam non secundum merita nostra dari, *non quia nullum sit meritum sed quia misericordia, & gratia convertit hominem*, de qua Psalmus dicit: *Deus meus misericordia ejus prævenit me, ut justificetur impius, hoc est ex impio fiat justus, & incipiat habere meritum bonum, &c.* In quibus verbis sentit, in illa justificatione peccatoris, per quam ex impio fit justus, justitiam intercedere, quia meritum pœnitentiæ præcedit, & nihilominus eandem justificationem gratiam esse, quia illud pœnitentiæ meritum in præcedenti gratia fundatum est. Ambros. etiam l. 1. de Pœnitent. c. 17. docet, pœnitentiæ retribui gratiam, & remissionem peccati ex promissione divina, *ut ex hujus vitæ retributione discat homo sperare futuram*. Et in alio libro de Pœnitentia Ambrosio attributo dicitur, verendum non esse, *ne apud pium judicem merces contriti cordis pereat*. Ubi peccati remissio merces contritionis appellatur. Imo etiam Aug. lib. de Prædestinat. Sanctor. c. 2. augmentum fidei vocat mercedem fidei inchoatæ, ad augmentum autem fidei, de quo ibi tractat, pertinet maxime vivificatio fidei media pœnitentia, ac merces proprie dicta merito de condigno respondet.

2. arg. ex loco Jacobi, & Joa.

7 Tertio possumus ratione argumentari, quia contritio ordine naturæ præcedit infusionem gratiæ habitualis, ut supra ostensum est, ergo ex hac parte sufficit ad meritum ejus. Nam ut infra ostendemus, meritum, & præmium possunt esse simul tempore, dummodo naturæ ordine meritum antecedat. Aliunde autem actus contritionis est maxime proportionatus gratiæ, quæ ratione illius infunditur, ergo ex hac parte habet sufficientem æqualitatem cum illo præmio, intervenit etiam in illo opere promissio divina, qua vere pœnitentibus gratia, & remissio peccati promittitur, ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno. Dices, actus contritionis, ut antecedit infusionem habitus gratiæ ordine naturæ, procedit ab homine non grato, seu peccatore, & ita ex hac parte deest illi conditio necessaria ad meritum de condigno ex parte personæ merentis, videlicet, ut sancta sit. Sed contra, quia licet ille actus non procedat ab homine, ut jam sanctificato, nihilominus non procedit ab illo, ut peccatore, sed ut efficaciter a Deo moto, & adjuto, ut contra suum peccatum moveatur, & ideo neque in illa duratione reali, id est, in instanti, in quo talem actum elicit, jam est in peccato, cum illudmet instans sit primum non esse ipsius peccati, ergo absolute loquendo non elicitur ille actus ab homine peccatore, & alioqui sicut ille homo prius natura elicit actum contritionis, quam ei habitus gratiæ infundatur: ita etiam prius natura recipit in se suum actum, & eo informatur, quam habitum recipiat, vel illo informetur, ergo prius etiam natura est sanctificatus per ipsummet actum, quam infusum habitum recipiat, ergo in illo priori est sufficienter justus & sanctus, ut per eundem actum, quo sanctificatur, habitum de condigno mereatur.

3. argum. ex ratione.

Evasio.

Contra illam instatur.

8 Unde Richard. in 4. d. 17. art. 1. q. 7. ex hac hypothesi, quod contritio formata præcedat ordine naturæ remissionem peccati, dicit recte sequi, hominem per contritionem mereri remissionem peccati, mortalis de condigno, quia nulla conditio ad tale meritum necessaria ibi deest, data illa hypothesi. At vero juxta probabilem opinionem contritio semper est formata, quia per se ipsam, & essentialiter formata est, imo & formare potest, id est, formaliter constituere sanctam personam, cui inest. Et antecedit ordine infusionem habitus gratiæ. Ergo erit meritoria de condigno primæ gratiæ saltem secundum probabilem opinionem. Nam ex principiis probabilibus non potest sequi conclusio non probabilis. Atque ita P. Vazq. 1. 2. disp. 219. c. 1. fatetur, veram esse conditionalem propositionem Richardi: opinatur enim, actum contritionis perfectum, vel dilectionem Dei super omnia esse actum per se formatum, & formam sanctificantem, ideoque optime sequi putat, quod si talis actus non procedit effective ab habitibus gratiæ, esse meritorium de condigno primæ gratiæ habitualis. Quia licet non intelligatur procedere ab homine, ut prius jam constituto amico, & justo, satis est, quod per se, & (ut ita dicam) in suo termino intrinseco constituit hominem justum, & sanctum, ac subinde Dei filium, obedientem, & amatorem Dei, ergo constituit illum dignum vita æterna non solum ut hæreditate filii, sed etiam ut corona justitiæ, ergo in illo priori jam mereretur de condigno vitam æternam, ergo etiam primam gratiam. Probatur hæc ultima consequentia, quia

Confirmatur ex Richardo hypothetice loquendo.

Vazq. hypothesim Richardi de facto admittit.

gratia habitualis est per se necessaria ad æternam beatitudinem, & ideo quando non supponitur ad meritum vitæ æternæ, necessario cadit sub idem meritum, sub quod cadit vita æterna. Unde consequenter sentit dictus Auctor, non esse contra sanam doctrinam, nec improbabilem opinionem asserentem mereri hominem vere pœnitentem primam gratiam, & remissionem peccati mortalis de condigno, quia neque hoc favet Pelagio, nec repugnat Conciliis, quæ contra illum docuerunt, & alioqui sequitur ex principiis probabilibus. Nihilominus tamen ipse non audet illam sententiam simpliciter probare, solumque fundatur in illo contrario principio, quod ultima dispositio ad gratiam effective a gratia habituali procedit.

9 Dicendum nihilominus est, hominem resurgentem a peccato non mereri primam gratiam de condigno, etiam per amorem Dei super omnia, vel contritionem, qua se ultimo, seu proxime ad primam gratiam habitualem disponit. Hæc est sententia communis Theologorum. Illam docet Div. Thomas dicta quæst. 114. art. 5. In illo tamen articulo duo sunt obscura, unum est, de quo merito, aliud, de qua prima gratia loquatur. De merito quidem, quia indifferenter loquitur. Unde videtur omne meritum tam de congruo, quam de condigno excludere. Sed de merito de congruo infra cap. 37. dicam, nunc satis est, a fortiori loqui Div. Thomam de merito de condigno, si etiam alterum excludit. Verumtamen in solutione ad 2. expresse loquitur de merito de condigno, & illud excludit. Quoad alteram vero partem videtur magis loqui de gratia prima auxiliante, quam de habituali, ut patet, tum ex discursu corporis articuli, quem reducit ad hoc principium, quod *gratia est principium cujuslibet boni operis in nobis*, ut etiam habet in solutione ad 3. quod principium est verum de gratia auxiliante, non de habituali, ut in libr. 1. visum est. Unde sic infert in fine articuli Div. Thomas: ***Si vero aliud donum gratiæ aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima, unde manifestum est, quod non potest homo sibi mereri primam gratiam.*** Quæ illatio bona est de tota gratia absolute, non vero de prima habituali, si quis dicat, hominem illam mereri in virtute prioris gratiæ auxiliantis. Tum præterea, quia in solut. ad 1. ita subinfert: *Si supponatur, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorius primæ gratiæ.* At vero argumentatio hæc de habituali gratia intellecta valde frivola esset, quia licet initium fidei sit ex gratia prima, non est ex prima habituali, sed ex prima auxiliante.

4 assert. negativa

An S. Th pro assert. stet, obscurum est.

Ita tamen Sancti D. Thomistæ accipiunt.

10 Nihilominus Thomistæ communiter articulum illum de gratia sanctificante, & habituali intelligunt, ut Conrad. licet negare non potuerit, *quin D. Tom. attingat etiam gratiam, quæ est gratiæ motio*, ut dicit in expositione articuli circa finem. Cajetanus vero licet ibi nullum commentarium addat, videtur, eundem sensum, & sententiam, ut manifestam supponere, ut patet ex artic. 2. ejusdem quæstionis. Idem Capreolus in 4. d. 14. qu. 2. art. 3. ad argumenta Henrici, Soto lib. de Natur. & grat. cap. 4. Medina dicta qu. 114. artic. 5. & ibi Cumel. disp. 1. Valent. tom. 2. disp. 8. qu. 7. puncto 4. §. 2. Vega libr. 8. in Trident. capit. 10. & 11. & quæstion. sexta de Justificat. Bellarmin. libr. 1. de Justificat. capit. 21. & libr. 5. cap. 21. & lib. 1. de Pœnit. cap. 5. & 6. ubi in §. *Nono, &c.* Ita etiam exponit Div. Thomam, & lib. 2. de Pœnitent. cap. 12. Quare dicendum censeo, de utraque gratia prima loquutum esse Div. Thomam in dicto articulo, nam omnia, quæ in ejus discursu ponderavimus attente spectata convincunt, principaliter esse loquutum Div. Thomam de prima gratia auxiliante, & consequenter etiam de merito, quod a tali gratia non procedit. Nihilominus tamen in principali ratione articuli, & in solut. ad 2. ad gratiam etiam habitualem sermonem extendit, & quoad illam tantum de merito de condigno loquitur, ut aperte declarat, & patebit ex dicendis. Atque hic sensus manifestus etiam est ex eodem D. Th. lib. 3. contra Gent. c. 149. & 150. nam in priori ex professo probat, non posse auxilium gratiæ cadere sub meritum, & in posteriori sub hoc auxilio etiam habitualem gratiam comprehendi vult. Nos autem, ut dixi, de prima gratia auxiliante non agimus, sed solum de habituali, & ita etiam in assertione conveniunt omnes Theologi in 1. d. 17. & in 2. d. 27. ubi Bonav. art. 2. qu. 1. & Richard. ar. 2. q. 1. & Gabr. q. unic. concl. 2. Ægid. qu. 2. art. 1. Argent. art. 3. Scot. in 4. d. 14. q. 2. §. *De secundo*.

11 Prius vero, quam assertionem probemus, interrogare libet, in quo gradu certitudinis tenenda sit; ut simul utrumque juxta nostram sententiam ostendamus. Aliqui ex dictis modernis absolute dicunt, esse de fide, maxime Valentia, Medina, & Cumel. Neque ab hac sententia discrepat multum Vega dicto cap. 10. dum ait, cum Patres aliquod meritum tribuunt dispositionibus, respectu gratiæ primæ, non loqui de merito de condigno, quia multum a Pelagio dissentiebant. Itaque censet contrariam sententiam Pelagianam esse, & certe Soto excludens, etiam meritum de congruo idem indicat. Et hi Auctores fundantur in testimonio Pauli, & in definitionibus Conciliorum contra Pelagium, quæ mox ponderabimus. Nonnulli vero noviores Theologi sentiunt, non pertinere assertionem hanc ad doctrinam fidei, vel contrariam ad errores Pelagii. Quia Pelagius tribuebat meritum gratiæ operibus solius liberi arbitrii sine auxilio gratiæ factis, & in hoc solum damnatus est, ideoque si asseratur meritum gratiæ habitualis fundatum in priori gratia, nullum errorem Pelagii approbari: nec de modo talis meriti an sit de congruo, vel de condigno aliquid definitum esse, neque etiam Paulum aliquid contra tale meritum docuisse. Nam cum ait, hominem non justificari ex operibus loquitur de operibus puris, id est, condistinctis a fide, & a spiritu gratiæ, ac subinde factis ex solis liberi arbitrii viribus. Cum vero dicit, hominem gratis justificari, ideo dicit, quia primum gratiæ auxilium gratis datur, ut in argumentis objectum est. Unde concludunt, assertionem solum esse probabiliorem conclusionem theologicam ex principiis opinabilibus dependentem, ut etiam argumentando tactum est.

Quo gradu certa sit assert.

Qui putent esse de fide.

12 Ego vero non audeo quidem dicere assertionem esse de fide, quia non invenio illam tam expresse definitam, aut traditam in Scriptura, vel Conciliis, quin per apparentes expositiones possint testimonia eludi. Nihilominus censeo, assertionem esse omnino certam, & indubitatam, & re ipsa in Scriptura contentam, & a Conciliis, ac Patribus intentam. Et moveor maxime auctoritate Theologorum, nunquam enim veritatem hanc in dubitationem adduxerunt, sed tanquam dogma certum illud tradunt, vel supponunt, & ex illo sæpe argumentantur ab inconvenienti, inferendo falsum esse, quicquid illi dogmati videtur esse contrarium, & ita illud semper supponunt, tanquam in Theologia certissimum. Hæc autem tanta consensio non potuit aliunde oriri, quam ex eo, quod veritatem illam, tanquam catholicam, & Pelagiano errori contrariam susceperunt. Cujus etiam signum est, quia ad confirmandam illam, testimonia Pauli inducunt, ita nimirum illa intelligentes; non potest autem sine audacia nimia cogitari, Theologos ex carentia cognitionis erroris Pelagii, & ex mala intelligentia Scripturarum, & Conciliorum in eam sententiam cum tanta certitudine conspirasse. Dico ergo, assertionem esse catholicam veritatem, & ex eis, quæ secundum certitudinis gradum in Theologia habent, licet aperte de fide non sit.

Judicium authoris.

13 Probatur ergo primo ex Paulo ad Roman. 3. dicente, hominem justificari gratis per fidem. Addita declaratione Concil. Trid. sess. 6. capit. 8. dicentis: *Gratis justificari a Deo dicimur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* In quo loco Concilium de Justificatione formali, quæ fit per infusionem gratiæ habitualis, loquitur, ut supra l. 7. c. 14. in posteriori ejus parte diximus. Ubi ex illo textu probavimus, hominem non satisfacere ad æqualitatem, seu de condigno per contritionem pro culpa mortalis peccati. Et ita intellexerunt verba illa Bellarminus, & Vega supra. Qui consequenter recte dicunt, Concilium

Probatur jam dicta assert. ex Paulo, addito Trid. Concil.

loqui de merito simpliciter, quod est meritum de condigno, & de fide, ac operibus etiam ex auxilio gratiæ factis, sive tempore, sive tantum natura infusionem gratiæ antecedant. Et hinc consequenter habetur, illam particulam *gratis*, non tantum excludere meritum quodcunque operum naturalium, sed etiam meritum justitiæ, seu de condigno operum supernaturalium, respectu primæ justificationis a peccato mortali quoad infusionem primæ gratiæ sanctificantis. Quod consequenter confirmat Concilium ex aliis verbis Pauli: *Nam si est gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia*, ad Rom. 11.

Paulus opera etiã super naturalia ab homine nondum grato facta excludit in citatis verbis.

14 Unde non videtur universaliter verum, quoties Paulus tradit, gratiam non esse ex operibus, solum excludere opera ex solo libero arbitrio sine gratia facta. Nam licet hæc a fortiori, & principaliter excludat, tamen quando vult omnino distinguere opus gratiæ a propria retributione justitiæ, etiam excludit opera omnia, quæ fiunt ad homine nondum grato. Et ideo distinguenda sunt testimonia, & attente considerands est materia, & occasio, modusque locutionis, ut juxta exigentiam illius vera interpretatio tribuatur. In loco ergo citato Roman. 11. *Sic ergo & in hoc tempore secundum electionem gratiæ reliquiæ factæ sunt, si autem gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia*, omnia opera Paulus excludit: nam electio gratiæ, ut Paulus loquitur, nec ex operibus naturæ, nec ex operibus gratiæ esse potest, cum sit fons totius gratiæ, ergo cum Paulus dicit, *non ex operibus*, omnia opera excludit. Sicut etiam 2. ad Timoth. 1. ait Paulus: *Vocavit nos vocatione sua sancta non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum, & gratiam*, aperte excludit opera solius liberi arbitrii, nam ante vocationem Dei alia intelligi non possunt. Item ad Tit. 3. cum ait: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis, &c.* per *opera justitiæ* non intelligit tantum opera justitiæ humanæ, & liberi arbitrii suis viribus operantis, sed simpliciter omnia opera justitiæ quocunque auxilio facta, quia per nulla omnino opera nos mereri potuimus donum redemptionis, vel regenerationis, de quibus Paulus loquitur. At vero ad Ephes. 2. cum ait: *Gratia estis salvati per fidem & hoc non ex vobis Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur*. Specialiter excludit opera antecedentia fidem, ac proinde illa opera excludit, quæ ex naturali libertate, & ratione procedunt: unde singulariter ait: *Et hoc non ex vobis*, id est, non vestris viribus, quia fides donum Dei est, & ideo non ex operibus, utique antecedentibus fidem, & sine speciali Dei dono factis.

Neque in dispositione proxima agnoscit Paul. meritum simpliciter respectu gratiæ proximæ sanctificantis.

15 Quocirca licet negari non possit, Paulum in epist. ad Roman. præcipue intendere contra Judæos, justificationem nostram non in lege, neque in operibus ejus, aut liberi arbitrii suis viribus operantis, & custodientis legem, sed in fide Christi fundatam esse, & ideo ex gratia Dei, ac donum Dei esse, nihilominus simul etiam docet, ipsammet formalem justificationem, quæ nobis per gratiam datur, gratis simpliciter dari, non tantum remote, & radicaliter ratione sui initii gratuiti, sed etiam in se, & immediate prout per fidem vivam illam impetramus, quia etiam ex suppositione talis fidei, & dispositionis, nunquam datur ut debita simpliciter, neque ut merces, seu corona justitiæ, sed ut magna Dei misericordia. Et hinc est sensus Pauli ad Roman. 3. ubi cum dixisset, *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes & super omnes qui credunt in eum*, subdit: *Justificati gratis per gratiam ipsius*, id est, per infusionem gratiæ suæ, quæ dicitur justitia Dei, non qua ipse justus est (ut ait August. de Spirit. & liter. c. 9.) sed quam nobis ipse infundit, & per quam nos justificat, id est, justos facit gratis, quia licet per fidem illam obtineatur, nihilominus gratis nobis infunditur, non solum quia fides gratis nobis data est, sed quia in se novum donum gratuitum est, id est, non ex debito justitiæ, ac proinde nec ex merito de condigno datum, ut recte, & conformiter ad Concil. Trid. exposuit ibi Toletus annot. 20.

16 Et hunc sensum confirmat discursus ejusdem Pauli statim in c. 4. ubi adducens verba illa Genes. 15. *Credit Abraham Deo, & reputatum est illi ad justitiam*, maxime ponderat (ut supra vidimus) verbum *reputatum est*, ut inde colligat, non ita fuisse Abraham per fidem justificatum, ut justitia fuerit data ex debito, & tanquam merces fidei: nam *merces* (ait) *non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*, fides autem reputata est Abrahę ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei. Atque hoc modo distinguit credentem ab operante, quia licet ipsum credere sit etiam opus hominis, nihilominus fides ad justitiam, & remissionem peccatorum obtinendam non consideratur ut opus hominis, nec ut meritum, sed reputatur ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei volentis, illam fidem, & gratiam acceptare, ut sufficientem dispositionem ad justitiam, etiamsi ipsa fides cum aliis dispositionibus non faciat debitam gratiam ipsam, & remissionem peccati, tanquam mercedem justitiæ. Et in eodem sensu expendit statim Paulus verba Ps. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata, & beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, ut in lib. 7. c. 10. satis declaravimus. Denique illa duo, nimirum, quod habitualis gratia, & in radice fidei, & aliarum dispositionum, quæ necessariæ sunt; & per fidem exhibentur & in se etiam gratis detur, & utroque modo veram rationem gratiæ habeat, inter se non repugnant, ut est per se notum, & utrumque est consentaneum verbis Pauli, & simul juncta magis commendant gratiæ Dei abundantiam, & necessitatem redemptionis Christi, quia non solum fuit necessaria, ut nobis fides, & pęnitentia daretur, sed etiam ut credentibus, & pœnitentibus gratia sanctificans, & excludens peccatum infunderetur; ergo non est ab hoc vero sensu Pauli recedendum.

Id confirmatur ex eodem Paulo.

17 Accedit, quod huic sensui, ac veritati aliæ Scripturæ promissiones, & testimonia consonant. Unum est illud Isai. 55. *Omnes sitientes venite ad aquas, & qui non habetis argumentum emite, & comedite, venite, & emite absque argento, & absque ulla commutatione vinum, & lac.* Ubi Propheta non vocat infideles, ut credant, sed ut Hieron. ibidem ait: *Vocat credentes ut bibant aquam illam, de qua dixit Christus* Joann. 4. *Si scires donum Dei, & quis est, qui dicit tibi, Da mihi bibere, tu petiisses ab eo, & dedisset tibi aquam vivam. Aqua, quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*, & c. 7. *Si quis sitit, veniat ad me, & bibat. Qui biberit de aqua, quam ego dedero ei, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ*. Significans (ait Hieron.) *Spiritum sanctum, quem accepturi erant credentes*, id est, sanctificantem gratiam, ut in eisdem locis cæteri omnes exponunt, ergo juxta intentionem Prophetæ, etiam credentes non possunt condigno pretio emere, nec aliquid æquivalens pro illius commutatione offerre valent, vocantur ergo, ut gratis illam accipiant. Unde subdit ibidem Hieron. *Nec timeant paupertatem, si argentum forte non habeant, sed audiant Apostolum dicentem: Gratia estis salvati per fidem*, ad Ephes. secundo. Et in eodem sensu optime intelligi etiam potest illud Apocalyps. 22. *Qui sitit, veniat, & qui vult accipiat aquam vitæ gratis.* Hoc enim proprie de gratia ipsa dicitur, & non de gloria, nisi ratione gratiæ sanctificantis, ut infra dicemus.

Scripturis aliis roboratur.

18 Secundo potest hæc veritas ex Conciliis, & Patribus confirmari. Et quidem Medina supra refert Concilium Milevitanum, & Arausicanum, dicens in illis esse veritatem hanc definitam. At vero in Milevitano nullum verbum de hac re invenitur. In Arausicano vero solum ad rem præsentem aliquid facere potest canon. 18. qui sic habet: *Debetur bonis operibus merces, si fiant, sed gratia præcedit, ut fiant*. Ibi autem non explicat Concilium, de qua gratia, nec de quo merito loquatur. Et certe in omnibus præcedentibus canonibus, in quibus de necessitate gratiæ ad bene operandum tractat, non de habituali gratia sed actuali, id est de divina inspiratione, illuminatione, & adjutorio loquutum fuerat, præcipueque intendit contra Semipelagianos excludere omne meritum,

2 probatur a quibusdam assertio ex Conc.

ritum,

ritum, sive de condigno, sive de congruo, respectu totius gratiæ, seu initii justificationis, & ideo ex illo canone solum est certum, gratiam Dei aliquam præcedere ad omne meritum, ac subinde gratiam absolute non posse cadere sub meritum, quod absolute gratiam etiam procedat. Et quamvis ille canon possit cum partitione accommoda intelligi, ad gratiam auxiliantem præcedere meritum de congruo, gratiam vero habitualem præcedere meritum de condigno, & distinctio sit optima, sanamque, & catholicam doctrinam contineat, nihilominus dicimus, ibi non esse traditam distinctionem, & ideo neque membra ejus, præsertim secundum, ibi esse definita.

Non tamen in citato loco Arausic. traditur.

19 Allegari etiam solet, quod in c. 25. idem Concilium dicit: *Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis, unde placeremus.* Nam tunc amamur a Deo, quando nobis charitatem, & gratiam sanctificantem infundit, ut statim significat, dicens: *Diffundit enim charitatem in cordibus nostris*; ergo ante illam non habet homo, unde placeat, nedum de condigno mereri. Sed hæc in eodem sensu dicta sunt; nam etiam dicimur amari a Deo, quando in peccato existentes ab ipso vocamur, illuminamur, & inspiramur, nam ratione illius gratiæ verum est illud: *Quis prior dedit ei, & retribuetur ei?* & illud: *Non quasi nos dilexerimus prius, sed quia prior ipse dilexit nos.* Potest tamen inde sumi congrua ratio, quia ille amor Dei est quasi inchoatus, consummatur autem in sanctificatione, & infusione justitiæ, ideo prior Dei amor non sufficit, ut fiat in nobis, unde illi condigne, & perfecte placeamus, sed ad summum imperfecte, & secundum quid.

Neque in loco c. 25.

Utcumque tamen inde sumitur ratio.

20 Allegant præterea Auctores nonnulli cap. 5. & canon. 1. & 2. sess. 6. Conc. Trid. Sed ibi Concilium loquitur contra Semipel. & necessitatem gratiæ ad omnem piam operationem, seu meritoriam quomodocunque & ad exordium justificationis tradit. Unde vel loquitur de actuali gratia, vel indifferenter de gratia, quæcunque illa sit. Solum ergo doctrina ejusdem Conc. in c. 8. maxime ad rem præsentem facit, prout a nobis in l. 7. c. 14. ponderata, & intellecta est. Tamen quia illa expositio non est certa, ideo dicere quidem possumus, theologice optime probari assertionem illo testimonio, non tamen ad certitudinem fidei, imo neque ad absolutam certitudinem theologicam solum illud testimonium sufficere, licet cum aliis circumstantiis multum conferat. Nam docet Concilium, particulam illam *gratis*, ita semper in Ecclesia fuisse intellectam, at traditio, & consensus omnium Theologorum ostendit, hunc fuisse semper Ecclesiæ sensum, quod particula gratis excludat meritum de condigno, respectu formalis justificationis, & remissionis peccati, ergo hoc etiam voluit docere Concilium. Et juvat, quod idem Concil. infra c. 16. & can. 32. agens de merito de condigno, solum homini justificato, & Christo ut vivum membrum unito illud tribuit. Et ideo solum docet mereri de condigno augmentum gratiæ, cum tamen de merito gloriæ aliter loquatur, ut infra expendemus.

Locus Tridentini suadet, sed non certo.

21 Inducuntur præterea innumera August. testimonia, quæ nimis tumultuarie allegantur, quia sine dubio frequentissime loquitur de prima gratia auxiliante, & excludit omne meritum ejus sive perfectum, sive imperfectum. Unde consequenter loquitur de merito fundato in quocunque opere, quod ex vero auxilio gratiæ non procedat. Ac denique quando in hoc sensu negat, posse hominem mereri suam justificationem, non loquitur de solo termino (ut sic dicam) justificationis, sed de tota mutatione ab initio vocationis ad fidem, & pœnitentiam usque ad remissionem peccatorum, cujus signum manifestum est, quia quando in ipsa justificatione distinguit inter initium ejus, & terminum, id est, inter fidem cum ejus initio, & remissionem peccatorum, fatetur remissionem peccatorum cadere sub aliquo merito, quamvis diserte non explicet, quale illud sit. Hic sensus August. manifestus est ex epist. 105. ubi cum prius neget, posse hominem mereri suam justificationem, postea concedit, posse hominem per fidem mereri remissionem peccatorum, & addit hoc non obstare, quominus remissio peccatorum gratis fiat, quia illud meritum gratia præcessit, ut fieret: verba ejus non longe a principio illius epistolæ sunt: *Nulla igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi fierent, merita non fuerunt. Justi enim facti sunt, cum justificati sunt: sed sicut dicit Apostolus, justificati, gratis per gratiam ipsius*; & infra loquens de gratia, quam Apostolus commendat, inquit, *Ea est enim, qua justificatur impius, id est, fit justus, qui prius fuerat impius, & ideo percipiendæ hujus gratiæ merita nulla præcedunt.* Ecce ubi gratiæ sanctificantis omnia merita excludere videtur. At statim Paulo post subdit. *Possunt quidem dicere, remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur. Quid enim boni meriti habere possunt peccatores? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori, & descendit justificatus merito fidelis humilitatis.* Unde ad conciliandam hanc posteriorem sententiam cum priori subjungit: *Restat igitur, ut ipsam fidem non humano tribuamus arbitrio, nec ullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcunque merita, sed gratuitum donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus.* Ex quo discursu constat, cum Augustinus dicit, non esse meritum ante justificationem, loqui de tota justificatione, etiam inchoata, respectu vero justificationis quoad terminum ejus, scilicet, remissionem peccatorum, quæ per primam gratiam habitualem fit, admittere meritum, fundatum tamen in priori gratia inchoante justificationem, quod satis esse credit, ut ipsa etiam peccatorum remissio gratis dari dicatur. Et eodem modo paulo post subdit, in oratione, qua impetratur remissio peccatorum, esse aliquod meritum, sed illud etiam esse ex priori gratia Spiritus Sancti; & infra: *Quod est meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne meritum nostrum non in nobis faciat, nisi gratia?* Et quod difficilius est eodem modo statim loquitur de vita æterna, dicens, dari ex meritis, & nihilominus ait, gratiam vocari, ad Rom. 6. ac subinde gratis dari, quia ipsa merita, propter quæ datur, sunt ex gratia. Ita ergo censere videtur de remissione peccatorum, unde paulo inferius quid sub gratia justificationis, quæ ante omne meritum datur, intelligat, sic exponit: *Nec quisquam liberatur, ac justificatur, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum non solum remissione peccatorum, sed prius inspiratione fidei ac timoris Dei impartito salubriter orationis affectu, & effectu.*

Nec recte affertur probatio ex Aug. in epist. 105.

Vide de Grat. & lib. arb. c. 20. 21.

22 Simili modo in epist. 106. parum ab initio prius sic inquit: *Si aliquid boni operatur homo, ut gratiam mereatur; non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, &c.* Unde statim concludit: *Si autem credit in eum, qui justificat impium, ut deputetur fides ejus ad justitiam, profecto antequam gratia justificetur, id est justus efficiatur, impius quid est, nisi impius?* id est, supplicio dignus. Et nihilominus subdit statim: *Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur*; & responsionem insinuans, adjungit: *Qui habent fidem, qua impetrent justificationem, per Dei gratiam pervenerunt ad legem justitiæ.* Quasi dicat, illud meritum fidei non repugnare gratuitæ justificationi, quia fundatur in gratia; & infra eos tantum in hoc puncto errare significat: *Qui suis meritis præmia, tanquam debita expectant, nec ipsa merita Dei gratiæ tribuunt, sed viribus propriæ voluntatis*; & infra iterum objiciens: *Si ex fide, quomodo gratis?* respondet: *Cum Deus unicuique partiatur mensuram fidei, non gratiam aliquid meriti præcedit humani, &c.* Eandem doctrinam habet epist. 46. ubi merita tantum humana, id est, sine gratiæ auxilio facta damnat, non vero merita piorum: *Quia gratia (inquit) & misericordia Dei convertit hominem, ut justificetur impius, hoc est, ex impio fiat justus, & incipiat habere meritum bonum, quod Deus coronabit, cum judicabitur mundus.* Et in eodem sensu in aliis locis solum damnat Pelagium, quod prioribus meritis mere humanis tribueret subsequentia gratiæ dona; non vero si tribuantur prioribus meritis de gratia, ut videre licet l. de Grat. Christi c. 22. 23. & l. contra duas epist. Pelag. c. 9. & 10. & Præfat. ad Psal. 31. & l. de grat. & lib. arb. c. 6. & l. de Prædest. Sanctor. c. 5. 15. & 21. &

Nec item ex epist. 106.

l. 3. Hypognost. c. 6. 7. & 10. & in Enchir. c. 108. & 107. l. 83. Quæstion. q. 76. lib. de Patient. c. 20. & ser. 15. de Verb. Ap. c. 2. & 13.

Nec ex aliis ejus sententiis. 13 Præterea juxta eundem sensum sæpissime repetit August. sicut Paulus dixit: *Si ex lege justitia, ergo gratis Christus mortuus est*, ita dici posse, si ex natura justitia; ergo gratis Christus mortuus est: & sicut Paulus dixit: *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini*, ita dici posse, Evacuati estis a Christo, qui in natura justificamini, a gratia excidistis. Ita habet lib. de Natur. & grat. cap. 40. & lib. de Grat. & lib. arb. c. 13. & de Spirit. & liter. c. 9. Ex quibus omnibus non solum apparet, ex doctrina Augustini probari non posse, primam gratiam habitualem non cadere sub meritum ultimæ dispositionis ad illam, verum potius oppositum posse ex mente ejus suaderi; tum quia in citatis locis expresse dicit, hominem mereri remissionem peccatorum, nihil de merito distinguens; tum etiam, quia tract. 44. in Joan. de publicano, qui oculos in terram demittens, & pectus suum percutiens dicebat: *Deus propitius esto mihi peccatori*, ait: *Et ista confessio meruit justificationem*: tum denique quia tale meritum, etiamsi dicatur esse de condigno, semper erit fundatum in aliqua priori gratia, & hoc satis esse putat Augustinus, ut gratiæ non repugnet.

Nihilominus variis in locis stat Aug. pro asser. 24 His vero non obstantibus, dicendum censeo, sententiam Augustini fuisse, non dari in homine perfectum justitiæ meritum, donec sit vere justificatus, id est, ex impio justus, & amicus Dei factus: licet ante consummatam justificationem post illam inchoatam esse possit in homine aliqua inchoatio meriti, quod nunc meritum de congruo appellamus. Hanc posteriorem partem probant omnia adducta, & de illa inferius in posteriori parte hujus libri cap. 37. redibit sermo. Prior vero in primis colligi potest ex citatis epistolis, in quibus ita loquitur, ut sicut fidei tribuit initium salutis, ita tribuat inchoationem meriti, & sic etiam l. 1. Retract. c. 23. approbat, quod super epistolam ad Rom. dixerat: *Fides inchoat meritum*, dummodo intelligatur, illud meritum esse ex gratia, quod prius negaverat. Nunquam autem Augustinus tribuit fidei per se spectatæ perfectum meritum, sed quandam ejus inchoationem. Secundo in dicta epist. 105. parum ante medium discrimen constituit inter vitam æternam, & justitiam; quod vita æterna, licet interdum in Scriptura vocetur gratia, frequenter vocatur merces, & potest vocari stipendium justitiæ, at fides (inquit) vel justitia nunquam appellata est merces, quia justitiæ, vel fidei redditur merces, & hoc est merces operanti, quod militanti stipendium. Sic ergo nos argumentari possumus, quia nunquam in Scriptura remissio peccatorum appellatur merces, nec promittitur sanctificatio prima, tanquam stipendium operis, sed merces dicitur esse propria justorum.

Locus alius Aug. ponderatur. 25 Tertio est similis locus in dicto l. de Grat. & l. arb. cap. 6. ubi cum dixisset, per Dei gratiam inchoari bonum meritum in nobis, nihilominus tractans inferius illud Pauli: *Bonum certamen certavi, &c. Ista* (inquit) *merita sua bona commemorat, ut post bona merita consequatur coronam, qui post mala merita consequutus est gratiam*; & infra: *Cui redderet coronam justus judex, si non donasset gratiam misericors pater?* Ubi nomine gratiæ non solam auxiliantem, sed etiam sanctificantem, & excludentem peccatum intelligit, ut verba etiam sequentia declarant: *Et quomodo esset ista corona justitiæ, nisi præcessisset gratia, quæ justificat impium?* Unde videtur mihi sub nomine gratiæ, & justitiæ, quæ ad perfectum meritum supponitur, quasi collective comprehendere Augustinum totam præparationem ad gratiam justificantem, includendo illam, & remissionem peccatorum, & ante hanc gratiam completam non inveniri meritum, cui corona justitiæ respondeat, licet inter ea, quæ in illa collectione includuntur, inchoatio quædam meriti intercedat. Et ideo comparatione vitæ æternæ illa vocat gratuita, cum subdit: *Quomodo ista* (id est vita æterna, seu corona justitiæ) *tanquam debita redderetur, nisi prius illa gratuita donarentur?* Ubi pondero, quam in singulari gratiam sanctificantem vocaverat, hic in plurali vocare dona gratuita, quia illa gratia collective una est, tamen multa includit, in quibus nullum est meritum, respectu alterius, quod dici possit corona justitiæ, quia non est condignum, & justitiæ, licet aliqua inchoatio meriti inter ea possit intercedere.

26 Quarto ad hoc ponderari possunt multa loca, in quibus Aug. dicere solet, meritum justitiæ, id est, perfectum, & de condigno, non præcedere justificandum, sed sequi justificatum. Nam meritum fidei, vel solius, vel cum aliis dispositionibus necessariis ad infusionem gratiæ sanctificantis, semper est meritum hominis justificandi, id est, existentis in via, & quasi in fieri, ut justus evadat, ergo ex sententia Aug. in illo homine, ut sic operante, nondum est perfectum meritum justitiæ, sed tantum in operibus, quæ consequuntur hominem jam justificatum. Illo autem modo loquitur Aug. in ea verba Ps. 110. *Confessio, & magnificentia opus ejus*, sic enim inquit: *Justitiam homo non operatur, nisi justificatus*; & infra: *Unde ergo illa confessio?* scilicet publicani peccatoris, respondet: *Nondum quidem opus justitiæ, sed delicti improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de te homo glorieris.* De illa autem confessione dixerat (ut supra notavi) tract. 44. in Jo. per illam meruisse publicanum peccatorum veniam: quid est ergo quod nunc ait *nondum fuisse opus justitiæ*, nisi quia nondum erat opus perfecti meriti ex justitia, eo quod non esset opus hominis jam justificati, sed tendentis ad justitiam. Et in eodem sensu dixit l. de fide, & operibus c. 14. *Sequuntur opera legis justificatum, non antecedunt justificandum.* Et verba similia habet l. de Spir. & lit. c. 29. suntque (ut in superioribus tetigi) cum partitione accommoda intelligenda: nam opera, quæ sunt præparationes ad justitiam, sequuntur ex quadam inchoatione justitiæ, & aliquo modo antecedunt perfectionem ejus, opera autem perfectæ justitiæ sequuntur absolute, & simpliciter justificatum. Et huc etiam pertinet; quod l. 1. ad Simpl. qu. 2. in princip. dicit: *Fiunt inchoationes quædam fidei conceptionibus similes non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam perveniatur æternam. Nihil tamen horum sine gratia misericordia Dei, quia & opera si qua sunt bona, consequuntur illam gratiam, non præcedunt.* Illæ ergo operationes, quæ licet auxiliantem gratiam sequantur, sanctificantem, & regenerantem gratiam antecedunt, solum sunt inchoationes quædam tam justificationis, quam meriti, quia ut in aliis locis citatis dicit, sunt ab Spir. S. movente, nondum tamen inhabitante: & ideo non potest illud meritum esse perfectum, & ex justitia, nec ad vitam æternam sufficiens, donec homo vere justus fiat, & Spiritum sanctum inhabitantem habeat, quod necesse est fieri sine tali merito, cum ad illud antecedere debeat. Et cum eadem proportione accipiendum est, quod infra dicit: *Quomodo potest quis juste vivere, qui non fuerit justificatus?* & cætera, quæ ibi prosequitur. Ponderantur item alii ejus loci.

27 Augustin. imitatus est ubique Prosper, unde in eodem sensu accipiendum est, quod ad Gallos c. 6. dicit: *Justificatus homo id est ex impio pius factus, nullo præcedente bono merito accipit donum quo medio acquirit & meritum, ut quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, & per industriam liberi augeatur arbitrii.* Unde in epigrammate de Justitia, & gratia, sic inquit. Accedit Prosper, & Patres alii.

Justitiæ merces gemina est, vel cum bona rectis,
Vel pravis digne cum mala restituit.
Salvatrix autem cunctorum gratia Christi
Non pensans meritum, diruit omne malum.

Denique alii etiam Patres absolute de merito loquentes illud a justificatione excludunt. Hieron. dialog. 2. contra Pelag. versus finem: *Pro nihilo*, inquit, *salvos facies illos, haud dubium, quin justos, qui non proprio merito sed Dei salvantur clementia.* Sic etiam Greg. l. 18. Moral. c. 22. alias 24. de gratia Christi interpretatur illud, quod de divina sapientia scriptum est: *Nescit homo pretium ejus*; & ait: *Hujus sapientiæ pretium nescire, est digni operis meritum, quo illam percipiat, non invenire*, & infra ita concludit: *Hominis quippe meritum divina gratia non ut veniat, invenit, sed postquam venerit, facit: atque ad indignam mētem veniens Deus dignam sibi exhibet, veniendo & facit in ea meritū, quod remuneret.* Et

lib. 1.

lib.1.Reg. suo c.4. circa c.6. verba: *Si forte revelet manum suam a vobis*, dicit, per illa significari difficultatem reconciliationis per pœnitentiam: *Quæ profecto reconciliationis difficultas* (inquit) *si in pœnitentium æstimatione tenetur, apud omnipotentem Deum nequaquam invenietur, &c.* Et optime Ambros. Roman.11. circa id: *Si gratia jam non ex operibus. Manifestum est* (inquit) *quia gratia donum Dei est, non debita merces operibus, sed gratuita ratione, misericordia interveniente concessa.* Quod infra magis exponens, ait, *quia veniam dare peccantibus non aliud, quam gratia est, his, qui non requirunt, sed offertur illis, ut credant. Duplex ergo gratia est, & hoc competit Deo, ut quis abundet misericordia, & ut requirat, quos gratis curet.* Et videri etiam potest Bernar. serm.67. in fine cum serm.68. in Cantic.

Ratio.

28 Ultimo probatur ratione assertio, supponendo tanquam certum, quod supra probatum est, contritionem, vel primam dilectionem Dei super omnia esse veram causam infusionis primæ gratiæ per modum ultimæ dispositionis ad illam, ac proinde non per se, ac formaliter sanctificare animam, sed præparare sufficienter illam, ut per subsequentem habitualem gratiam sanctificetur, quod totum in Concil. Trident. traditum est, ut supra declaratum, & probatum est. Jam igitur argumentor in hunc modum, quia vel ille actus ultimæ dispositionis consideratur, ut ordine naturæ antecedens gratiam habitualem, vel ut formatus per illam, neutrum autem dici potest. Non quidem primum, quia ille actus ut prior gratia, non est formatus, nec est ab homine grato, neque per se reddit illum gratum; ergo non potest esse meritorius de condigno apud Deum, quia supra ostensum est, unam ex conditionibus necessariis ad meritum de condigno esse, ut sit a persona grata, vel saltem gratia formata. Neque dici potest secundum, quia actus non potest esse meritorius de condigno illius formæ, per quam in esse talis meriti constituitur, sed ultima dispositio si quam habet rationem meriti de condigno in illa constituitur, seu completur per ipsam primam gratiam; ergo non potest eandem gratiam de condigno mereri, quia, ut supponimus, principium meriti non potest cadere sub meritum, saltem secundum legem ordinariam, ipsisque rebus connaturalem, prout nunc loquimur. Atque hoc modo non pendet hæc ratio, vel assertio ex quæstione illa, an ultima dispositio ad gratiam, procedat effective ab habitu gratiæ, vel charitatis, nec ne? nam ratio in utraque opinione æque procedit. Quia si dispositio illa procedit effective a gratia, eo ipso non potest esse meritoria sui principii, quod est ipsa gratia prima: imo juxta illud fundamentum re vera talis actus non est dispositio præparans subjectum ad habitualem formam, sed est consequens illam. Si vero (ut veritas habet) non procedit effective ab habitu gratiæ ut sit ab homine, per solum auxilium, non potest esse meritoria de condigno subsequentis habitus, quia non procedit ab homine sancto, & Dei amico, sed tendit potius ad sanctitatem, & amicitiam obtinendam, & ideo, ut sic, non potest meritum perfectum habere. An vero possit in ea proprietate meriti perfici per gratiam, quæ ratione illius dispositionis in eodem instanti infunditur, postea videbimus, quod non potest ita perfici in ordine ad eandem gratiam propter rationem factam, quod meritum illud, ut perfectum est subsequens primam gratiam non antecedens, etiam ordine naturæ, & ideo non potest esse tale meritum, respectu ejusdem gratiæ. Atque hæc ratio magis ex sequenti assertione confirmabitur.

Assert. 6.

29 Secundo enim consequenter ad præcedentem assertionem dicendum est, non posse peccatorem de condigno mereri remissionem peccati mortalis quoad culpam. Quæ assertio non est minus certa, quam præcedens. Primo, quia ex illa sequitur, eum qui non meretur introductionem formæ expellentis aliam, nec expulsionem alterius mereri posse. Secundo, quia magna pars primæ justificationis est remissio culpæ mortalis; ergo peccator non potest suam primam justificationem de condigno mereri, nec remissionem peccati mortalis mereri potest. Tertio, quia Paulus cum dicit, hominem gratis justificari, de remissione peccatorum potissime, & interdum specialiter loquitur, ut de cap.4. ad Roman. supra specialiter ponderavimus. Et Concil. Trident. loquens de justificatione, ut est transmutatio ab statu peccati ad statum gratiæ, & includit tam remissionem peccati, quam renovationem gratiæ, nullam causam meritoriam illius assignat præter Dominum nostrum Jesum Christum, & æque gratuito respectu nostri dicit, Deum nos abluere, & sanctificare. Quarto, quia supra ostendimus, hominem per actus suos quantumvis perfectos, & a gratia procedentes non posse ad æqualitatem satisfacere pro culpa sua mortali; ergo nec potest de condigno mereri illius remissionem. Consequentia videtur evidens; tum quia illa duo vel æquivalent, vel certe majus esse videtur, obligare alium de justitia, ut remittat debitum non solutum, quam illud solvere; tum etiam, quia eadem est ratio impotentiæ, nimirum, quod ante remissionem peccati persona non est sancta, nec amica. Unde sicut est impotens ad satisfaciendum, ita & ad merendum de condigno, & obligandum Deum ex justitia, ut offensam remittat. Quapropter auctores omnes, quos in dicto cap. lib. 8. allegavi, negantes satisfactionem æqualem pro culpa mortali esse possibilem, ei, qui illam commisit, pro hac etiam assertione allegari possunt, & omnia ibi in probationem adducta illam confirmant.

Nec ex opinione, quod contritio pellit formaliter peccatũ, etsi non procedat ab habitu gratiæ, conclusio præcedẽs labefactatur.

30 Neque nova objectio hic occurrit, nisi forte juxta opinionem, quæ dicit, contritionem perfectam, seu dilectionem Dei super omnia, per se ipsam expellere culpam mortalem, etiamsi non ab habitu, sed ab auxilio gratiæ procedat: nam tunc videtur homo satis condigne promereri remissionem peccati. Verumtamen illa sententia falsa est, & a doctrina Concil. Trident. dissona, ut in dicto loco ostendi. Deinde etiam illius opinionis sectatores non audent concedere peccatorem mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Rationem autem reddunt, quia tale meritum necessario supponit gratuitam collationem auxilii ad contritionem necessarii, quæ gratuita donatio includit remissionem debiti carendi tali auxilio, quod per peccatum homo contraxerat. Sed hanc rationem supra refutavi, quia esto supponatur illa gratia, & remissio cujusdam pœnæ debitæ ratione peccati, non ideo remissio ejus peccati supponitur, quia longe aliud est, non exequi omnem pœnam quam culpam remittere, & primum stat optime sine secundo. Nam etiam per peccatum meretur homo privari omni divina inspiratione, & illuminatione, & ita quando Deus peccatori sanctum desiderium inspirat, aliquid quidem de rigore pœnæ gratis remittit, non tamen ideo culpam admittit; ergo, si facta illa priori gratia concessionis auxilii, actus ab homine cum auxilio factus est sufficiens per se sine alia gratia ad expellendam culpam, illa prior gratia non obstabit merito de condigno remissionis culpæ, etiam si obstet remissioni totius pœnæ, saltem quantum ad illam veluti partialem, quæ dimissa supponitur.

Imo juxta talem opinionẽ absurde dicendum esset peccatorem contritũ non egere beneficio remissionis.

31 Unde magis consequenter in illa opinione dici posset, hominem tunc non mereri remissionem peccati, sed potius non indigere illa, quia supposita priori gratia, & remissione illius pœnæ, ipse homo cum illo auxilio, a se efficaciter expellit culpam, qua expulsa non habet locum remissio, & ideo non est, quod illam mereatur. Nam fieri non potest, ut actus suum effectum formalem mereatur, quia præmium meriti expectatur ab alio, apud quem homo meretur, effectus autem formalis actus, non expectatur ab alio, sed per se, & naturaliter ab ipso actu fit; ergo si actus contritionis formaliter expellit culpam, non meretur, sed facit expulsionem peccati. Accedit, quod etiam tunc non potest meritum talis actus antecedere ordine naturæ expulsionem peccati, quia actus non fit, nisi in potentia, & ex ipsa, & ideo non prius est, quam informet potentia, & suum contrarium expellat; ergo posita illa hypothesi non est possibile tale meritum remissionis culpæ. Verumtamen ex hoc ipso sequitur, peccatum quoad culpam

non

non tolli per remissionem Dei, sed per solam operationem hominis cum priori auxilio factam: ac proinde in remissione peccati quoad culpam nullam aliam gratiam ex parte Dei necessariam esse præter donationem auxilii. Hoc autem magnum absurdum est, & Scripturis contrarium, ut ibidem ostendi. Et ideo persistendum est in illa ratione, quod talis actus factus ex auxilio a tali persona, semper deficit a ratione meriti de condigno propter personæ conditionem.

32 Quin potius licet quis dicat, illum actum effective procedere ab ipsa gratia habituali, adhuc non posset dici peccator per illum actum mereri de condigno remissionem peccati, quia vel gratia expellit peccatum prius natura, quam actum efficiat, & ita non potest homo per eandem gratiam operando mereri, quod jam factum est: vel e contrario prius natura efficit actum, quam expellat peccatum, & sic non est ille actus a persona plene sanctificata, & amica Dei, ideoque neque ad merendum de condigno est apta. Quæ ratio locum habet, etiam si supponatur contritio non procedere ab habitu, sed ab auxilio, quia tunc ordine naturæ simpliciter præcedit contritio, tam infusionem gratiæ, quam remissionem peccati. Quod si inter hæc duo aliquis ordo consideretur, ita ut prior sit gratiæ infusio, quam remissio peccati, adhuc non intelligetur contritio meritoria de condigno remissionis peccati pro aliquo priori signo; tum quia ille ordo magis est rationis, quam causalitatis realis, & mutuo inter illa duo considerari potest, ut supra lib.8. dixi; tum maxime, quia quamdiu persona non intelligitur a peccato libera, non intelligitur sufficienter, & integre sanctificata, ut possit esse principium merendi de condigno: & ideo nunquam potest tale meritum præcedere remissionem peccati, ac proinde neque illius esse causa. Et ideo illa etiam conditionalis a Richardo posita: *si contritio formata antecedit remissionem peccati, meretur illam de condigno*, admittenda non est, quia si contritio intelligatur formata per solum habitum gratiæ præcise spectatum, ut afficientem animam ante expulsionem peccati, sic non est plene formata, nec sufficienter ad meritum de condigno, ut ostensum est. Si vero intelligatur plene formata per integram hominis sanctificationem, jam supponitur remissa culpa, & non habet locum meritum ejus. Atque ita in ipsamet hypothetica propositione implicatio involvitur.

Rursus nec labe factatur, esto ponamus dictam contritionem ab habitu procedere.

33 Ultimo dico, non posse hominem mereri de condigno remissionem æternæ pœnæ. Hoc æque certum est, ac præcedentia, & eodem modo probari potest ex Scripturis, & Patribus, quia eodem modo de remissione æternæ pœnæ, & culpæ mortalis loquuntur, & sicut pœnitentibus offertur peccati remissio non ex justitia, sed ex misericordia, ita etiam simul indulgentia æternæ pœnæ promittitur. Et ratio est, quia reatus æternæ pœnæ est radicatus in ipsa culpa, imo Scot. & alii existimarunt, esse omnino idem, ex quo principio optime sequitur eandem esse utriusque remissionem, & consequenter eodem modo gratis, ac sine merito concedi. Tamen quia verius est, illam esse aliquo modo distinctam, addimus, culpam ipsam esse veluti essentiam, & radicem, reatum autem æternæ pœnæ esse veluti proprietatem manantem, & dependentem a forma, & quasi ramum a radice exortum. Unde sicut succissa arbore in trunco, vel radice, necessario rami cadunt, & exclusa forma auferuntur passiones, ita remissa culpa consequenter, & necessario auferri reatum æternæ pœnæ, & ideo jam non habere locum meritum remissionis ejus. Quia (ut ita dicam) non per se remittitur, sed cum culpa ipsa conremittitur.

Assertio ultima ex Scriptura & Patrib. probanda

Et ratione firmatur.

34 Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est ex dictis responsio. Ad primam respondemus, negando illam exclusivam universalem, Paulum solum docere, justificationem fieri gratis ratione sui initii, nam etiam dicit, fieri gratis in suo termino, gratis (inquam) ex misericordia, & condonatione Dei, & non ex justitia, neque ex proprio debito. Et in eodem sensu loquutus est Augustinus, ut satis declaratum est. In secundo argumento primum Jacobi testimonium nihil ad rem facit, quia Jacobus loquitur de justificatione quoad augmentum justitiæ, & ita ex eo loco probat Concil. Trident. mereri justos perfecte augmentum gratiæ, non ipsam gratiam primam. Quod in dicto lib. octavo latius tractatum est, conciliando testimonia Pauli, & Jacobi, quæ in specie verborum contraria videbantur. Aliud vero Joannis testimonium primo, & fortasse ad literam de peccatis venialibus intelligitur, nam proxime dixerat: *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est*. Quod de peccatis venialibus intelligendum est, ut universaliter verum de lege sit, ut supra vidimus. Peccatorum autem venialium remissio, quando per se fit sine mortalibus, recte justitiæ Dei tribuitur, quia eorum remissionem potest justus de condigno mereri, ut tom.1. 3.part. disput.4. sect. 11. tractavi. Atque ita exposuit illud testimonium August. lib. de Corrept. & grat. cap. 13. Secundo licet verba illa generaliter intelligantur de peccatis, cum partitione accommoda possunt ad mortalia, & venialia applicari. Nam quia Deus est fidelis, remittit peccata mortalia pœnitentibus, & quia est justus, venialia justis ea confitentibus dimittit, ut in 4.tom. 3.part. disputat.11. sect. 1. exposui. Tertio dicunt aliqui, fidelitatem esse partem justitiæ, & ita interdum vocari justitiam, & quia Deus promisit remissionem peccatorum mortalium pœnitentibus, ideo justitiam in illo loco pro fidelitate sumi. At vero cum Joannes distincte dicat, *fidelis est, & justus*, aliquid ultra fidelitatem nomine justi intellexisse videtur, & ideo potest etiam Deus in remissione peccatorum mortalium servare justitiam, vel propriam, & rigorosam respectu Christi, & meritorum ejus, licet non respectu peccatoris, ut ibi Cajetan. dixit: vel certe ex justitia vera, licet minus rigorosa, respectu ipsius peccatoris, non quidem quoad culpam, vel æternam pœnam, sed quoad temporalem pœnæ reatum.

Solvitur ratio dubitandi.

35 Denique dici potest servare Deum quendam justitiæ modum in remittenda culpa mortali, etiam si non sit tam propria quantum est in retributione meritorum de condigno, nimirum, ut dicit quandam æquitatem, & convenientem providentiæ modum. Quomodo dixit Anselmus Proslog. cap. 9. & 10. *Justum est, cum punis malos, quia illorum meritis convenit, cum vero parcis malis justum est, non quia illorum meritis, sed bonitati tuæ condecens est*; & infra: *Ita justus es, non quia reddat debitum, sed quia facis, quod decet te summe bonum*. Et juxta hanc doctrinam Anselmi intelligi possunt verba, quæ in eodem secundo argumento ex Augustino objiciuntur, nimirum de justitia large sumpta pro illa parte providentiæ, qua Deus statuit veniam dare peccatoribus, quæ est æquissima, & consequenter justitia secundum decentiam, & proportionem ad divinam bonitatem. Sed est observandum discrimen etiam in hoc genere justitiæ respectu justificationis peccatoris quoad initium ejus, vel quoad progressum, aut terminum: nam in præbendo peccatoribus spatio pœnitendi, & initio justificationis solum potest considerari justitia latissime sumpta. Quia (ut ait Anselmus) Deus operando justus est, *secundum se, non secundum nos*, id est, nullam rationem vocandi, vel expectandi peccatores, ex eorum operibus sumit, sed tantum ex se, & ex plenitudine bonitatis, quia facit, quod decet ipsum summe bonum. At vero in progressu justificationis post initium ejus etiam servat interdum Deus aliquam rationem justitiæ *secundum nos*, id est, sumendo rationem miserendi ex operibus peccatoris ex priori auxilio gratiæ factis, quamvis etiam hæc lato modo dicatur justitia respectu illius, quæ in præmio meriti de condigno servetur. Et de hac loquitur Augustinus in ultimis verbis prioris testimonii, & in secundo, ac tertio testimonio, ut in discursu supra facto explicatum est, & iterum infra dicetur, tractando de merito de congruo. Idemque fuit sensus Ambrosii, & eodem modo loquutus est D. Thom. 1. part. quæst. 21. artic. 4. ad 1.

In culpa mortali remittenda quendam justitiæ modum Deus servat.

36 Cir-

Solutio quædam. 36 Circa tertium argumentum aliqui negant, Deum promisisse veniam, aut gratiam suam pœnitentibus, sed tantum propositum suum, & decretum immutabile manifestasse, & ita in locis, in quibus Deus illud propositum suum revelat, non continere pactum, vel propriam promissionem sub conditione operis, sed tantum assertionem rei certo futuræ, ut homo certus reddatur veniæ obtinendæ, si pœnitentiam egerit. Ita Bellarmin. dicto libr. 1. de justificat. cap. 21. §. *Ad illud autem*, cum sequent. Sed hoc nec difficultate caret, nec videtur necessarium, nisi commode explicetur. Difficultas in primis nascitur ex modo loquendi Scripturæ. Dicitur enim Isai. 1. *Lavamini, &c. Et venite & arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra ut coccinum sicut nix dealbabuntur, &c.* Ubi non aliter Deus promittit bona bene operantibus, quam pœnam peccantibus comminatur, sed tantum per similes conditionales locutiones. Et simili modo ponderari possunt verba Ezech. 18. tam promissoria, quam comminatoria, & ex cap. 33. addi potest Deum juramento confirmasse illam assertionem dicens: *Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris*, attestatio autem jurata de præstando beneficio, promissionem continere solet. Deinde in novo testamento specialis promissio facta est pœnitentibus sacramentaliter Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*: nam sicut cætera sacramenta, ita & confessio certam de suo affectu promissionem habet, si cum debito dolore fiat: est autem effectus illius sacramenti peccatorum remissio, est ergo in novo testamento talis promissio confessionis facta, ut idem Bellarmin. fatetur libr. 3. de Pœniten. cap. 4. Unde colligere possumus, eandem promissionem habere nunc contritionem perfectam cum voto sacramenti, quia eundem habet effectum juxta Concil. Trident. & probat late idem auctor libr. 1. de Pœniten. cap. 13. Ex quo tandem verisimilius fit, similem promissionem habuisse contritionem absque voto sacramenti ante illius sacramenti institutionem juxta doctrinam ejusdem Concilii sess. 14. cap. 4. His addi possunt multa quibus in Relect. 1. disputat. 2. sect. 2. num. 10. & sequentibus ostendi, absolutam Dei promissionem præstandi aliquod beneficium futurum, præsertim juramento confirmatam vim simplicis promissionis habere.

Vera solutio. 37 Ad argumentum concedo, promisisse Deum peccatoribus remissionem peccatorum sub illa conditione, si veram pœnitentiam, & juxta modum a Deo præscriptum agant. Neque inde sequitur tale meritum esse de condigno, & ideo dixi, non esse necessarium, negare illam promissionem ad satisfaciendum illi argumento, quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio etiam sub conditione alicujus operis, ut Soto supra sensisse videtur, sed requiritur, ut opus in conditione positum sit proportionatum præmio tam ex parte suæ perfectionis, quam ex conditione, seu dignitate, & statu operantis, ut in superioribus ostensum est. Cum igitur in nostro proposito, conditio, sub qua talis promissio fit, non sit proportionata præmio saltem ex defectu, & incapacitate personæ operantis, illa nihil obstat merito de congruo, nec ex illa sola meritum de condigno inferri potest. Majoris tamen claritatis gratia distingui potest duplex promissio, una includens pactum, & quandam justitiæ æqualitatem ex utraque parte, quæ dici potest promissio justitiæ, seu conventionalis: alia dici potest promissio simplex, quæ interdum absoluta est, interdum, sub aliqua conditione, non tum æquivalentis operis, quæ propterea obligationem justitiæ inducere non valet. De priori ergo recte negatur antecedens in argumento sumptum, posteriori autem admissa, recte negatur consequentia, ut declaratum est.

CAPUT XXV.

Utrum homo jam justificatus augmentum gratiæ de condigno mereri possit, & quomodo, aut quando?

1 POst infusionem gratiæ habitualis sequi solet ejus augmentum, de quo proinde consequenter sequitur dicendum. Et in primis id, quod notum est, & de fide certum, supponimus, posse justos suæ justitiæ augmentum apud Deum mereri. Quod magna ex parte in libr. 9. ostensum est, & a fortiori probabitur ex dicendis. Dubium ergo solum est de modo, seu de perfectione meriti. In quo D. Bonavent. in 2. distinct. 27. articul. 2. quæst. 2. negat, justos mereri augmentum gratiæ de condigno, seu de digno, quod meritum dicit contineri sub merito de congruo, & in illo genere perfectissimum. Et hanc opinionem sub problemate defendit ibi Richard. artic. 2. quæst. 2. Fundamentum ejus est, quia illud meritum procedit ab habitu remissiori; ergo ex ea parte non habet proportionem, seu commensurationem cum intensiori habitu; ergo illud meritum licet possit dici de digno propter personæ dignitatem, non tamen de condigno propter inferioritatem gradus in gratia, seu dignitate personæ. Confirmat hoc in tertio argumento cum solutione, quia gratia, quæ supponitur ad hoc meritum, & augmentum ejus, sunt ejusdem rationis, seu naturæ, & illa gratia, quæ supponitur, est minor, quam futura sit post augmentum; ergo non potest esse principium meriti de condigno sui augmenti. Probatur consequentia, quia Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, & ideo, si aliquid ultra addit, erit de congruo cum dignitate ex parte operantis, non vero simpliciter de condigno. Supponitur ex fide justos mereri augmentum gratiæ, dubitatur vero an de condigno? Opinio negat.

2 Dicendum vero est, justos mereri de condigno suæ gratiæ augmentum. Ita docet D. Thom. dicta quæst. 114. articul. 8. ubi expositores omnes, & alii Theologi, in 3. distinct. 27. & 28. veritatem hanc tanquam certam, & indubitatam docent. Et colligitur quidem ex Scriptura, nam licet in illa non fiat expressa mentio meriti de condigno, nihilominus docet, hominem justum justificari amplius apud Deum ex operibus, sicut Jacobus de Abraham dixit cap. 2. Epistol. suæ, & Paulus ad Roman. 6. justos monet: *exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem*; & adjungit: *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam æternam.* Ubi sanctificationem appellat gratiæ, & sanctitatis augmentum, quod dicit esse fructum justorum, quia est merces operum in ordine ad vitam æternam, ut mox explicabimus. Et 2. ad Corinth. 9. dixit, per opera misericordiæ augere Deum incrementa frugum justitiæ, adducens illud Psalm. 112. *Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in sæculum sæculi*, & alia multa adduximus supra de augmento gratiæ tractantes. Ex quibus Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 16. & canon. 32. docet, ac definit, *justos mereri vere augmentum gratiæ*, & licet non addat de condigno, tamen id satis significat in particula, *vero*, ut supra cap. 2. num. 8. ponderavimus. Et dum conjungit vitam æternam, & augmentum ejus, satis aperte docet, non esse minus perfectum, & de condigno meritum hoc circa gratiæ augmentum, quam circa vitam æternam, ejusque augmentum. Unde concludimus, ex mente Concilii si aliquid meretur justus de condigno, maxime justitiæ augmentum, quod Concilium primo loco ponit; ergo quam est certum meritum justorum apud Deum esse de condigno, quod supra ostensum est, tam est certum augmentum justitiæ sub meritum de condigno cadere. Assertio affirm.

3 Præterea est optima ratio, quia justus meretur de condigno augmentum gloriæ, ut ex eodem Concilio sumitur, & infra dicetur gloria autem correspondet gratiæ, & ad majorem gloriam non acceptatur homo, nisi per majorem gratiam, nam per gratiam fit intrinsece dignus gloria, eique proportionatus, eademque ratione per majorem gratiam proxime Accedit optima ratio.

me coaptatur majori gloriæ, si ergo justus meretur gloriæ augmentum, ideo est, quia eodem merito crescit in gratia. Quod amplius explicatur: nam gloria est veluti hæreditas, gratia vero est adoptio, seu filiatio, cui debetur hæreditas; ergo si per opera crescit jus ad hæreditatem, necesse est, ut eodem merito, & cum æquali ejus perfectione crescat adoptio, & filiatio. Idemque argumentum sumitur ex eo, quod augmentum illud pertinet ad coronam justitiæ, quam reddet justus judex his, qui diligunt ipsum; ergo etiam augmentum gratiæ radicaliter (ut sic dicam) ad illam coronam justitiæ pertinet. Ac proinde sicut ex eo, quod beatitudo est corona justitiæ quam bene operantibus reddet justus judex, optime infertur, esse præmium meritorium de condigno. Ita ex eo, quod augmentum gratiæ, ut est fundamentum & intrinsecum jus majoris beatitudinis, comprehenditur sub illa corona justitiæ, aperte concluditur cadere sub meritum de condigno.

Altera ratio.

4 Denique ratio a priori est, quia in hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariæ: nam ex parte operum cum libera, bona, & supernaturalia, seu ex gratia esse supponantur, est maxima proportio, & æqualitas, & ex parte personæ merentis dignitas personæ supponitur, quia est Dei amicus, & in gratia, eademque supponitur ex parte illius, cum meretur, quia sibi meretur, & ex parte Dei intercedit promissio juxta verbum Christi Joan. 14. *Si quis diligit me, mandata mea servabit, & ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis.* Circa quæ verba dubitat Augustin. ibi tract. 74. quomodo promittat Christus Spiritum Sanctum servanti mandata, & diligenti, cum non possit sine Spiritu Sanct. diligere, & respondet: *Restat, ut intelligamus, Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri, ut plus habeat, & plus habendo, plus diligat.* Nihil ergo ibi deest ad perfectum meritum de condigno. Nam quod Bonavent. objicit, quia persona habet remissiorem gratiam ut principium meriti, quam habebit in termino, non video, quid valeat ad convincendum aliquid de condignitate meriti, quia condignitas meriti non est proprie in habitu, prout supponitur ad actum, sed est in ipso actu prout habet bonitatem talem, ac tantam cum cæteris conditionibus requisitis: ut autem actus habeat hanc condignitatem non oportet, ut habitus, a quo procedit, sit tantæ intensionis, quanta futura est ratione ipsius meriti; tum quia nulla est ratio illius conditionis; tum etiam, quia repugnantiam involvit, nam id, quod per meritum acquirendum est, illi supponi non debet, vel potius non potest. Quocirca licet habitus gratiæ per meritum intensior fiat, tamen, id quod illi additur, aliquid minus esse potest, & cum illo tantum gratiæ gradu, qui præexistens supponitur debet actus meritorius de condigno commensurari; ergo optime, & facile intelligitur æqualitas inter actum meritorium, & gradum gratiæ, qui præexistenti additur, etiam si tota gratia coalescens ex præexistenti gratia, & gradu illi addito, ipsum actum excedat. Quin potius accidere potest ut aliquis operans ex gratia remissa tam ferventem actum eliciat, ut plus gratiæ per illum actum mereatur, quam antea habebat, neque hoc repugnabit æqualitati meriti, quia hæc æqualitas non debet esse inter gradus gratiæ præexistentis, & subsequentes ad meritorium actum, sed inter actum, & gratiam ratione illius additam, & hoc modo potest actus adæquare majori gratiæ, quam promereatur, & excedere gratiam, a qua profluit, quia non ab illa sola fit, sed etiam ab auxilio gratiæ, ratione cujus actus potest esse multo intensior habitu, & sic habere ex parte sua proportionem ad majus præmium, ad quam ex parte personæ merentis satis est, quod sit in gratia, licet non sit in tanta gratia (ut sic dicam) quanta est illa, quæ ratione meritorii actus ei accrescit.

Solvitur fundamentum ex Bonaven. in num. 1.

Unde multo minus necessarium, imo impossibile est, ut gratia, quæ ad merendum de condigno supponitur, debeat esse tanta, quanta est tota gratia, in ipso termino meriti, quæ ex præexistente, & superveniente coalescit. Neganda est ergo consequentia utriusque argumenti Bonavent. Nec est verum, quod Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, si cætera paria non sint, sed remunerat secundum quantitatem ipsius operis in valore morali, qui non ex sola radice, sed ex multis conditionibus consurgit. Eo vel maxime quod non sola gratia habitualis est radix meriti, sed etiam actualis gratia, & motio Spiritus Sancti, ex qua dignitas actus multum potest augeri.

5 Atque hinc colligitur, assertionem hanc intelligendam esse non solum de habitu gratiæ, qui est in essentia animæ, sed etiam de habitu charitatis, & de omnibus virtutibus, ac donis infusis. Quia ut lib. 9. diximus, gratia, & charitas æqualitatem, ac proportionem inter se servant, ut unum amicitiæ vinculum perfecte compleant. Reliquæ autem virtutes, & dona commensurantur gratiæ, ut proprietas formæ, & ideo justus merendo augmentum gratiæ, consequenter aliorum donorum augmentum promeretur. Quod universaliter habet locum in virtutibus moralibus, & Spiritus Sancti donis, idemque erit in fide, & spe, nisi supponantur esse intensiores, quam gratia ipsa, quod sæpe contingere poterit, quia vel possunt manere valde intensæ, amissa gratia, vel etiam augeri possunt extra statum gratiæ juxta dicta supra in libr. 9. Tunc autem non videtur necessarium, ut augeantur simul cum gratia, quia nec per se intenduntur per omnes actus meritorios, nec consequenter ad gratiam, quia hæc consecutio non est, nisi secundum æqualitatem intensionis. Et hinc etiam est, ut non sit ultra qualitatem meriti de condigno, quod tot habitus per unum actum augeantur, & interdum perfectiores virtutes per actum virtutis inferioris. Quia in merito non consideratur æqualitas physica, in perfectione, essentia, aut numero qualitatis, sed proportio æqualitatis secundum moralem valorem, quæ proportio primo inter gratiam, & meritum spectanda est, reliqua vero per modum unius præmii conjunguntur, quia qui meretur formam, omnia, quæ ad illam consequuntur, promeretur.

Corollarium quo extenditur assertio ad habitus gratiæ consequentes.

6 Quærendum vero supererat hoc loco, per quos actus fiat hoc augmentum, & quando conferatur. Sed hoc in lib. 9. satis tractatum est, ubi resolvimus, justos mereri hoc augmentum per omnes actus meritorios de condigno, & ordine naturæ præcedentes tale augmentum, illudque dari statim, ac homo illud meretur, quia ex parte status homo est capax ejus, & nullum habet impedimentum, & habet jus ad illud, & ideo statim persolvitur ab æquissimo Patrefamilias tanquam justum stipendium ad viam transigendam vel necessarium, vel opportunissimum. Specialiter vero hic inquiri potest, quando incipiat tale augmentum, & meritum ejus. Ad quod breviter respondeo fere semper incipere immediate post primum instans justificationis adultorum. Declaratur, & probatur ex quodam principio supra posito, quod meritum actus de condigno per continuationem, seu perseverantiam augetur. Ex quo sic argumentor, nam adultus ordinarie justificatur per aliquam dispositionem, quam actu habet, cum justificatur, & regulariter non durat in illo per solum instans, in quo fit justificatio; ergo immediate post illud instans incipit ille actus esse meritorius de condigno augmenti gratiæ, & consequenter etiam immediate post illud instans incipit gratia augeri. Antecedens quoad utramque partem notum est. Consequentia vero probatur, quia continuatio actus auget meritum ejus, sed immediate post illud instans est major, vel nova continuatio actus; ergo incipit ille actus mereri majorem gratiam, seu augmentum ejus.

Satisfit illi particulæ tituli, quo modo.

Item illi quando.

ejus. Quia respectu augmenti habitus, jam ille actus præcedit non tantum natura, sed etiam duratione saltem per instans, & aliæ conditiones necessariæ ad meritum de condigno illi non desunt. Et confirmatur, nam homo jam justificatus eliciendo novum actum in uno instanti meretur certum gradum augmenti gratiæ præexistentis, & immediate post perseverando in illo, auget meritum, & consequenter habitum: ergo similiter qui per suum actum in ejus primo instanti justificatur in certo gradu gratiæ, immediate post perseverando in eodem actu augmentum ejusdem gratiæ meretur. Dices inveniri discrimen, quia actus hominis justificati est meritorius gratiæ de condigno in eodem instanti, in quo fit, actus autem hominis, qui justificatur, non est ita meritorius in primo instanti. Respondetur, parum hoc referre ad meritum subsequens immediate post illud instans. Quia in illo primo instanti actus ille non est meritorius de condigno gratiæ, solum quia non supponit gratiam in persona, immediate autem post illud instans jam gratia supponitur actui ut perseveranti, seu continuato, & ideo meritum, quod tunc tantum erat de congruo respectu gratiæ primæ immediate post incipit esse de condigno quoad augmentum ejus.

7 Dixi autem hoc accidere, *fere semper*, & non semper absolute. Primo, quia interdum potest deficere, vel in justificatione extra Sacramentum, si fingamus, contritionem tantum durare per instans, quod humano modo loquendo, vix contingere potest, vel in prima justificatione per Sacramentum, si contingat, hominem parum antea attritum baptizari, vel absolvi quando jam est dormiens, vel omnino distractus, ita ut in ipso instanti justificationis actualem dispositionem non habeat, tunc enim non incipiet mereri gratiæ augmentum, donec incipiat ex gratia operari. Secundo posui limitationem illam, quia contingere potest, ut in eodem instanti justificationis homo incipiat augmentum gratiæ mereri. Quamvis enim hoc rarissimum sit non tamen est impossibile. Intelligendum est autem non per eundem actum, quo se ad gratiam primam disposuit. Quia gratia prima, quæ ratione illius actus ut dispositionis, vel meriti de congruo in illo instanti infunditur, est commensurata, & quasi adæquata illi actui, & ideo non potest pro eodem instanti ad novum gradum gratiæ promerendum ordinari, aut valere. Potest autem contingere, ut homo, vel Angelus justificatus per unum actum, in eodem instanti novum actum habere incipiat, ut v.g. actum gratiarum actionis, vel spei gloriæ, vel alium similem: hoc enim nullam rationem repugnantiæ includit, quia non repugnat habere simul tempore duos actus, quorum unus natura sit prior, & dispositio ad gratiam sufficiens, alter vero in eodem instanti per ipsam gratiæ infusionem cum nova divina motione excitetur. Tunc ergo iste posterior actus erit meritorius novæ gratiæ de condigno, quæ in eodem instanti temporis, posterius vero natura infundatur. Dices, repugnare, ut qualitas in eodem instanti infundatur, & intendatur. Respondeo, ab eadem causa quasi naturaliter agente, seu cum eadem dispositione, non posse quidem in eodem momento infundi prius natura, & simul intendi, quia a principio, & quasi unico impetu agit, quantum potest, tamen multiplicata causa, vel dispositione proxima, non repugnare gratiam, quæ ratione unius dispositionis tanta infusa est, addita in eodem instanti nova causa dispositiva simul, & meritoria, augeri, præsertim ab agente libero, ut est Deus, qui actionem suam accommodat juxta recipientis dispositionem, ac meritum. In hoc ergo nulla apparet repugnantia, quamvis in hominibus illa multiplicatio actuum, seu dispositionum cum illo causalitatis ordine rato, aut nunquam contingere videatur.

Cur justus non semper immediate post opus mereatur augmentum gratiæ.

CAPUT XXVI.

Utrum justus conservationem gratiæ, seu usque ad mortem perseverantiam in gratia, aliave gratiæ auxilia, seu præsentis vitæ subsidia ad salutem æternam conducentia de condigno mercatur?

1 PRimo, ac præcipue propter perseverantiæ donum hæc quæstio proponitur, consequenter vero de aliis auxiliis dicemus, quia ex eisdem principiis pendet, & ideo connexa sunt. Circa perseverantiam autem prima ratio dubitandi esse potest, quia perseverantia gratiæ consistit in gratiæ conservatione, per hoc enim unusquisque in gratia perseverat, quod Deus in illo gratiam conservat: sed homo potest mereri de condigno ut Deus gratiam, quam sibi semel dedit in ipso conservet: ergo. Probatur minor; tum quia plus est augeri gratiam, quam conservari: sed homo de condigno meretur augmentum suæ gratiæ, cur ergo non merebitur conservationem? tum etiam, quia homo de condigno meretur gloriam, & æternitatem ejus: ergo & gratiam, quæ necessario ad gloriam supponitur. Secundo, quia in operibus justorum est proportio sufficiens ad merendum de condigno perseverantiam tanquam illorum præmium: ergo non est, cur negemus, etiam ex parte Dei intervenire, quicquid ad tale meritum necessarium est. Probatur consequentia, quia si justitiam, & liberalitatem Dei spectemus, consentaneum rationi est, ut ex se paratus sit ad retribuendum justis omne præmium eorum operibus proportionatum. Si autem Scripturas, aut Ecclesiæ definitiones consulamus, nihil invenietur, quod huic merito contradicat: cur ergo negabitur? Tertio, quia si aliqua ratio obstaret, maxime quia justi in hac vita possent reddi securi de sua perseverantia, quod repugnat Scripturis. At hoc non sequitur; tum quia non possunt esse certi, quod meruerint perseverantiæ donum, & consequenter neque quod illud habeant: tum quia si ponamus, justum posse mereri de condigno perseverantiam, non est nobis certum, per quos actus illam mereri possumus, neque si id sciremus, esset nobis certum, quod illos actus, sicut oportet, faciamus; tum denique, quia justus non est certus de sua justitia: ergo nec de suo merito de condigno: ergo multo minus potest certo scire, quod suam perseverantiam promeruerit. Sicut probabile est, posse justum infallibiliter impetrare a Deo perseverantiam, orando, sicut oportet, & nihilominus non potest esse certus, quod illam obtenturus sit, quia non potest certo scire, se orasse, sicut oportet, ad illam infallibiliter impetrandam.

Arguitur 1. pro parte affirm. quantum ad perseverantiã.

Arguit. 2.

Arguit. 3.

2 Nihilominus dicendum est primo, non posse justum aliquem mereri de condigno perseverantiam in gratia. Sumitur ex D. Thoma dicta quæst. 114. art. 9. & ex aliis Theologis, qui quæstionem attigerunt in 2. distin. 27. & 28. nam multi ex illis intactam reliquerunt, ut Scot. Gabriel. Durand. Bonavent. Albert. Ægid. Argentin. & fere alii antiqui, ut Altis. Alens. &c. Latius hoc tradiderunt novi Theologi, & assertionem de fide esse docuerunt, præsertim Medina, Cumel. in dicto artic. 9. Unde operæ pretium erit, hunc certitudinis gradum expendere, ut paulatim ad veras, & solidas probationes assertionis perveniamus. Quod ergo assertio sit certa de fide, probari solet primo ex Scripturis, quæ docent, hujus vitæ perseverantiam semper esse incertam: ideo enim monet Paulus 1. Corinth. 10. *Qui se stare existimat, videat, ne cadat*; & ad Philippens. 2. *Cum timore, & tremore, vestram salutem operamini*: Apocalyp. 3. *Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, & Eccles. 27. *Nisi in timore Domini continueris te instanter, cito subvertetur domus tua*. Ex quibus locis, & similibus putant dicti auctores, colligi assertionem esse de fide certam, quia si homo mereretur de condigno perseverantiæ donum, non esset, quod jam timeret. Sed illatio hæc non est formalis, ut tertia ratio dubitandi ostendit: & quia alias probaret, etiam non posse

1 Assertio negans.

Eorum fundam.

posse justos mereri de congruo, aut impetrare perseverantiæ donum, quod infra falsum esse ostendemus. Igitur ex illis locis tantum conjectura probabilis sumitur. Nam cum status viæ semper sit status formidinis, & timoris de propria infirmitate, & fragilitate, nullum est fundamentum ad ponendum meritum de condigno obtinendi a Deo donum, quo infallibiliter perseveratur. Conjecturæ, seu illationis efficacia ex dicendis explicabitur.

2. Fundamentum etiam rejicitur; At non urget.

3 Secundo probatur ex Conciliis, & primo inducitur Concil. Vien. in Clement. *Ad nostrum*, de Hæret. quatenus in ea damnantur Beguardi dicentes, homines posse justos in hac vita ad eum statum perfectionis pervenire, in quo sint impeccabiles, nam hoc videtur sequi, si homo perseverantiam infallibilem mereatur. Sed ex illo Concilio nullum argumentum ad rem præsentem assumi potest, nam ibi damnantur hæretici dicentes, hominem in hac vita interdum ad eum statum perfectionis posse venire, ut sit penitus impeccabilis. Quod fundasse videntur in alio errore, qui ibi quarto loco ponitur, quod perfecti in hac vita perveniunt ad omnem gradum perfectionis, quem sancti habent in patria. At vero per donum perseverantiæ non assequitur homo gradum perfectionis patriæ, nec fit penitus impeccabilis, licet non permittatur peccare, ut supra visum est: ergo licet aliquis diceret, posse aliquem in hac vita mereri de condigno perseverantiæ donum, nullo modo in illum damnatum errorem incideret. Etenim negandum non est Deum aliquibus in hac vita hoc donum concedere, & tamen licet id faciat gratis, neque gratis facit illos impeccabiles æque perfectos, ac sunt beati: ergo licet daret idem donum ex merito, non ideo ex tali merito faceret illos impeccabiles, aut ita perfectos.

3. Quoque ex Trid. non cogit

4 Tertio affertur Concilium Trident. sess. 5. cap. 11. & 13. Sed neque ex illo aliquid efficaciter probari potest. Quod ut declaretur, duo distinguere oportet, scilicet posse perseverare per donum utique sufficiens tantum ad perseverandum: & actu perseverare per donum efficacis perseverantiæ. De priori tractat Concilium in priori cap. & solum docet, dari omnibus justis, quia quantum est ex parte Dei, auxilium, ut perseverare possint, omnibus justis datur, seu offertur, & Deus suum non deserit, nisi prius deseratur ab ipso. An vero hoc auxilium sufficiens detur justis mere gratis, etiam supposita eorum justificatione, vel illud possint homines jam justificati mereri de condigno, Concilium neutrum docet, nec attingit. Et ideo neutrum censeo pertinere ad fidem, sed in mera opinione esse positum, quid autem verisimilius sit, statim dicam. De posteriori proprio, & perfecto perseverantiæ dono tractat Concilium in alio cap. 13. & duo definit. Unum est, *donum illud aliunde haberi non posse, nisi ab eo, qui potens est, eum qui stat statuere, ut perseveranter stet*. Aliud est, de hoc dono, *neminem sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceri posse*. Ex neutro autem istorum sequitur, neminem posse tale donum de condigno mereri. Non quidem ex primo, quia augmentum a solo Deo dari potest, & nihilominus non datur sine merito de condigno, per se loquendo, ac seclusis sacramentis: ergo licet donum perseverantiæ a solo Deo detur, non sequitur, semper dari gratis, & non posse etiam sub meritum de condigno cadere. De secundo vero jam id ostensum est, quia licet homo posset de condigno mereri perseverantiam in gratia, incertus esset de suo merito: ergo etiam esset incertus de dono, ac proinde non posset illud sibi absoluta certitudine polliceri, sed tantum sub conditione, si illud meruerit, aut Deus illud gratis dare voluerit.

4. Fundamentum ab inconvenienti bus. Primum.

5 Quarto afferuntur rationes ab inconvenienti sumptæ ex aliis principiis fidei. Una est, quia sequitur, eum qui semel est justus infallibiliter salvari, qui si meruit de condigno perseverantiæ donum, infallibiliter illud habebit, quia meritum de condigno, si absolutum sit, non frustratur suo præmio: at vero meritum hujus doni, si sit de condigno, non potest includere conditionem aliquam, quæ incertum reddat præmium, qualis est, si per hominem non steterit, aut si non peccaverit, quia ipsum donum excludit talem conditionem, nam per illud infallibiliter fit, ut non peccetur: ergo qui meruerit de condigno illud donum, infallibiliter illud obtinebit: ergo infallibiliter salvabitur. Altera ratio est, quia si homo posset de condigno mereri donum perseverantiæ, ratio, cur ex duobus justis unus perseveraret, & non alius, sumenda esset ex parte hominis merentis, & non ex parte Dei, consequens est repugnans fidei, ut in libro de Persever. late Augustin. ostendit: ergo. Verumtamen licet hæ rationes valde probabiles sint, ad confirmandam rem de fide non sufficiunt. Nam prior licet probet, illos justos, qui semel meruerint de condigno hoc donum, infallibiliter salvari, non tamen id sequitur absolute de omnibus semel justificatis. Quia licet asseratur, hoc meritum esse possibile aliquibus justis, non est necessarium asserere de omnibus: vel licet dicatur, aliquem actum posse esse ita insignem, ut tali merito sit proportionatus, non ideo est eadem ratio de omnibus. Vel etiam dici potest, tale præmium non esse uni actui propositum, vel promissum, sed alicui collectioni meritorum, quam solus Deus novit.

Nõ cogit primum esse assertionem de fide.

Non etiã cogit 2.

6 Ad alteram vero rationem responderi potest primo, licet hoc meritum sit possibile, non tamen esse necessarium in omnibus, qui donum perseverantiæ recepturi sunt, nam potest Deus illud dare sine tali merito gratis omnino. Et fortasse frequentius ita facit. Unde distinguenda est sequela argumenti, nam si inferatur, semper, ac necessario rationem, cur perseverantiæ donum detur huic justo potius, quam illi, sumendam esse ex merito alterius, negatur sequela, quia fieri potest, & sæpe fit ex sola voluntate Dei. Si vero sensus illationis sit, aliquando posse rationem illius discretionis sumi ex merito alterius justi, nullum id videtur inconveniens. Nam de merito de congruo multi id admittunt, & de impetratione est multo probabilius, ut infra dicemus: & tamen quoad hoc est eadem ratio; quia etiam tunc ratio aliqua diversitatis sumitur ex parte hominis: quod autem hæc ratio sit major, vel minor non habet peculiare inconveniens contra fidem. Addi vero potest, licet tunc detur ratio aliqua proxima ex parte hominis, illam esse fundatam in priori gratia Dei, atque ita rationem illius discriminis ultimate resolvi in gratiam Dei, & hoc est, quod August. in libr. de Bono persever. intendit, nam semper intendit excludere meritum non fundatum in gratia, non tamen illud, quod in priori gratia nitatur.

Judicium D. Thom. & aliorũ de certitudine assertionis.

7 D. Thomas ergo simpliciter assertionem positam docuit ut Theologicam conclusionem, tantumque abest, ut tanquam certam de fide illam tradiderit, ut abstracte de merito perseverantiæ loquutus fuerit, satisque incertum sit, an solum meritum de condigno, vel etiam de congruo negare voluerit: cum tamen multi Theologi meritum de congruo admittant respectu perseverantiæ, ut postea suo loco dicemus. Et eodem modo loquutus est Antonin. 4. part. tit. 9. cap. 7. §. in fine, & Cajetanus, Conrad. & Valentia circa dictum artic. Viguer. cap. 3. §. 5. vers. 8. & Bellarmin. lib. 5. de Justificat. cap. 22. Ut vero distincte illam probemus, duo ad perseverandum in gratia necessaria distinguenda sunt. Unum est influxus physicus, quo Deus gratiam per se, & immediate conservat: aliud est carentia obicis, seu impedimenti, quod ex parte hominis prædictæ conservationi divinæ potest apponi. Unde cum hæc duo sint ad perseverandum necessaria, ut homo mereatur de condigno perseverantiæ donum, oportet, ut utrumque mereatur, quia unum sine altero non sufficit. Quia vero Deus gratiam, quam dedit, paratus est semper conservare ex parte sua, ideo præcipua difficultas est de altero necessario ex parte hominis, & ideo primo, ac præcipue videndum est, cur non possit homo mereri de condigno, ut nunquam conservationi gratiæ peccando obicem ponat: supponimus autem non posse hominem justificatum perseverare actu sine peccato, nisi speciali, & efficaci auxilio gratiæ præveniatur: & ideo punctum quæstionis est in hoc auxilio, cur non possit homo illud de condigno mereri.

8 Ad

8 Ad hoc ergo explicandum, advertendum eſt, adultorum perſeverantiam (nam in illa ſola locum habet quæſtio) tribus modis poſſe contingere, primo ſine novo actu, vel auxilio poſitivo poſt primam juſtificationem, ſecundo per unum tantum auxilium efficax poſt primam juſtificationem, tertio per plures actus, pluraque auxilia efficacia poſt primam juſtificationem, in quo tertio membro poteſt eſſe varietas in majori, vel minori numero auxiliorum, ſed quod ad præſens attinet, eadem eſt ratio de merito illius collectionis, ſive major, ſive minor ſit. In primo modo manifeſtum eſt, non poſſe hominem ſic perſeverantem donum perſeverantiæ ſuæ mereri, quia per actum, quo fuit juſtificatus, non meruit de condigno gratiam: ergo nec perſeverantiam in illa, ſed poſt juſtificationem nullum alium habuit actum bonum, vel malum, ut in caſu ſupponitur; ergo nec poſt juſtificationem potuit perſeverantiam mereri. Explicatur amplius talis perſeverantiæ modus & auxilium. Sic enim perſeverat aliquis, quando ſtatim, ac baptizatur, v.g. vel abſolvitur, vel conteritur de peccato, in quo jacebat, immediate poſt moritur, antequam peccet, vel bene operetur. Unde donum perſeverantiæ in hoc ſolum tunc conſiſtit, quod Deus ex ſingulari providentia rapit hujuſmodi hominem, ne malitia mutet intellectum ejus. Non poteſt autem homo mereri de condigno, ut Deus ſecum talem providentiam habeat, maxime per ſolam diſpoſitionem ad primam gratiam, quæ communis eſt omnibus, qui juſtificantur, neque in uno poteſt eſſe magis meritoria, quam in aliis. Unde cum certum ſit, non habere tale meritum in omnibus, certum eſt, in nullo illud habere. Quod etiam in ſequenti puncto a fortiori confirmatur.

Adultorum triplex perſeverantiæ modus.

Reſolutio de primo modo.

9 Præterea in ſecundo modo perſeverandi per unum actum meritorium de condigno certum etiam eſt, non poſſe juſtum mereri ſuam perſeverantiam. Probatur, quia illud donum perſeverantiæ in duobus conſiſtit, nimirum, in auxilio præveniente efficaci, ſeu vocatione congrua, quæ ad illum actum infallibiliter efficiendum datur, & in hoc, quod poſt talem actum juſtus rapiatur, prius quam malitia mutet mentem ejus. Quæ duo in hoc continentur, quod illa vocatio datur in tempore opportuno non ſolum ad bene agendum, vel ſervandum mandatum, aut vincendam tentationem, ſed etiam ad non peccandum finaliter, quæ eſt ſpecialis gratiæ providentia. Qualis intelligitur eſſe in eo, qui ſtatim poſt Baptiſmum coram tyranno fidem confitetur, & martyr efficitur, & extra martyrium facile etiam accidere poteſt. Neutrum autem illorum poteſt cadere ſub meritum de condigno talia beneficia recipientis. De priori, ſeu auxilio ipſo probatur, quia illud auxilium eſt prima vocatio efficax ad faciendum opus meritorium de condigno: ergo non poteſt cadere ſub meritum de condigno. Antecedens notum eſt, quia licet ante illam præceſſerint aliæ vocationes efficaces, illæ non fuerunt ad merendum de condigno, ſed ad ſe diſponendum ad primam gratiam, & ſi fortaſſe poſt juſtificationem præceſſerunt aliæ vocationes, nulla earum fuit efficax: nam ſi aliqua efficax fuiſſet, ab illa proceſſiſſet opus meritorium de condigno, & tunc illud fuiſſet prius, ac proinde altera vocatio non eſſet ad primum opus meritorium de condigno, ut ſupponebatur: ergo loquendo de vocatione efficaci, quæ poſt juſtificationem datur ad faciendum unicum opus meritorium de condigno, per quod perſeveratur in gratia uſque ad mortem, neceſſe eſt, ut poſt juſtificationem illa ſit prima vocatio efficax ad digne operandum.

Reſolutio de ſecūdo Probatio bimēbris.

10 Jam ergo probatur conſequentia, quia impoſſibile eſt primum auxilium ad merendum cadere ſub meritum ejuſdem operationis, & ejuſdem perſonæ, ut patet in merito de congruo: nam primum auxilium ad primum actum meritorium de congruo, non poteſt eſſe ex merito congruo ejuſdem recipientis auxilium, quia vel eſſet ex illo merito, cujus eſt principium, & hoc repugnat, ut ſæpe dictum eſt, vel ex priori merito congruo: & tunc vel illud meritum eſſet ex priori auxilio, & ſic aliud non eſſet præmium, ut ſupponebatur, vel eſſet ſine auxilio gratiæ, & hoc repugnat gratiæ, & fidei. Hic autem diſcurſus eodem modo, vel fortius applicatur ad meritum de condigno, quia illud primum auxilium, quod ad tale meritum datur non poteſt ex eodem modo dari, quia eſt poſterius illo, cum ipſum auxilium ſit principium talis meriti. Neque etiam poteſt dari propter prius meritum de condigno, quia jam falſa eſſet ſuppoſitio, quod illud eſſet primum meritum de condigno, vel quod illa eſſet prima vocatio efficax ad illud. Quæ ratio non ſolum habet vim, quando talis vocatio non ſolum eſt prima, ſed etiam ultima, & ideo induit rationem doni perſeverantiæ, ſed etiam quotieſcumque vocatio eſt prima in illo ordine, etiam ſi ultima non ſit, quia ratio æque procedit. Solum video ſupereſſe ſubterfugium, ſi quis dicat, vocationem, efficacem, quæ præceſſit ad contritionem, ſeu diſpoſitionem ad primam gratiam, ſimul eſſe vocationem ad meritum de condigno, ſaltem mediate, ut ſic dicam, quia ipſa contritio licet non ſit meritoria de condigno primæ gratiæ, eſt meritoria primæ gloriæ: & ita licet ſubſequens vocatio ſit prima ex his, quæ ſubſequuntur juſtificationem conſummatam, non tamen eſt ſimpliciter prima, etiam reſpectu meriti de condigno.

Progreditur probatio.

Effugium

11 Sed hoc nihil obſtat, quia ipſa contritio etiam formata per gratiam, non eſt meritoria de condigno alterius vocationis efficacis ad merendum, iterum de condigno, ſive illa contritio ſit meritoria primæ gloriæ de condigno, ſive non ſit, quod poſtea expendemus. Quia ſi non eſt meritoria de condigno primæ gloriæ, eadem ratione non erit condigne meritoria ſubſequentis auxilii efficacis, quia minorem habet cum illo proportionem, & ex parte principii habet eandem difficultatem, quia non procedit ab habitu gratiæ. Et ſaltem certum eſt, non ſemper intervenire hoc meritum, quia ſæpe ſit, ut in inſtanti, in quo homo juſtificatur, jam actus, quo ſe diſpoſuit, non ſit, ut ſupra notavi. Si vero illa contritio eſt meritoria de condigno primæ gloriæ, eo ipſo non eſt meritoria alterius vocationis efficacis, qua infallibiliter fiat, ut ipſa gloria augeatur, vel etiam conſummetur, quia hoc eſſet meritum ultra condignum. Præterea eſt optima ratio, quia illa contritio ex ſe, & natura ſua non tendit ad alteram ſubſequentem vocationem, ſed immediate ad primam gratiam, & mediante illa, ad gloriam tali gratiæ proportionatam: hic enim ordo eſt connaturalis: quod autem poſt juſtificationem ſequatur altera vocatio, eſt mere accidentarium, & contingens: ergo conſiderata rei natura, meritum talis actus ad ſummum eſſe poteſt de congruo primæ gratiæ, & de condigno primæ gloriæ: ergo vel nullo modo eſſe poterit meritum de condigno alterius efficacis vocationis, vel ut eſſet, neceſſaria fuiſſet extrinſeca Dei ordinatio, & promiſſio, de qua non conſtat, neque cum fundamento affirmari poteſt. Imo a poſteriori convinci poteſt, non dari tale meritum, neque divinam ejus ordinationem. Quia certiſſimum eſt, non omnes, qui juſtificantur, mereri de condigno alteram vocationem ſibi dandam ad aliud opus meritorium de condigno efficiendum: nam contingere poteſt, ut is, qui per talem diſpoſitionem juſtificatur, vel nullum poſtea habeat meritum, aut demeritum, ſi ſit prædeſtinatus ad ſolam illam gratiam, & gloriam, ut in primo modo perſeverandi diximus: vel etiam ut tantum habeat demerita, ſi ſit reprobus. Ubi enim a Deo eſt ſtatuta lex, ut nullus ſit juſtus, qui poſtea non habeat alia merita? ergo contritio per ſe non meretur de condigno novam vocationem poſtea dandam: nam ſi illam mereretur, omnes contriti illam mererentur, & omnes illam reciperent, ut ſupra in ſimili efficaciter probatum eſt in tertio argumento in principio poſito. Nec etiam dici poteſt, in quibuſdam eſſe ſic meritoriam de condigno, & non in aliis, quia & hoc gratis diceretur, & eſſet contra rationem meriti de condigno, quod fundamentum habere debet in ipſo opere, & dignitate operantis, & ideo idem opus non poteſt in uno eſſe meritorium de condigno, unius præmii, & non in aliis, ſi cætera paria ſint.

Nihil obſtat.

Ad idem ratio optima.

12 Super-

12 Superest probanda pars altera de illa circumstantia, quæ auxilium illud efficax in ratione doni perseverantiæ complet, quatenus non solum datur, ut efficax ad vitandum unum peccatum, sed etiam ad finale peccatum vitandum, quia post illum actum infallibiliter morietur justus, priusquam aliam occasionem peccandi habeat: nam si auxilium illud cum tali circumstantia non daretur, non esset perseverantiæ donum, ut per se notum est: nam multi post primam justificationem accipiunt auxilium efficax ad merendum de condigno non tantum semel, sed etiam sæpius, qui donum perseverantiæ non recipiunt: ergo illud auxilium primum datum præcise ad merendum de condigno, non est perseverantiæ donum, nisi ei addatur altera circumstantia, & consequenter licet daremus, posse justificatum hominem mereri illud auxilium solum ut est principium efficax ad vincendam unam tentationem, vel faciendum primum actum meritorium de condigno, si non mereretur de condigno illam aliam circumstantiam, profecto non mereretur de condigno donum perseverantiæ. Quod igitur justus efficiendo illum primum actum meritorium de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, per illum non mereatur dictam circumstantiam, probatur facile. Primo, quia illud pendet partim ex speciali præfinitione divina, quæ singulis hominibus terminos dierum suorum taxavit, partim ex universali providentia Dei ordinantis cursum omnium causarum, ex quibus vita, & mors pendet, & interdum etiam permittentis violentam justi mortem, quæ sine alterius peccato non fit: hæc autem causarum ordo, vel permissio divina est alterius rationis, & valde extrinseca respectu hominis diligentis Deum, vel alium similem bonum actum operantis, ut possit sub ejus meritum de condigno cadere.

Probatur alterum membrum positum in num. 9.

13 Secundo, quia ostensum est, hominem, qui post justificationem primam immediate moritur, non potuisse per actum, quo se ad justitiam disposuit, mereri de condigno, ut statim post justitiam comparatam decederet, quia neque actus ille de se ad hoc ordinatur, neque ex intentione operantis, neque ex lege Dei, quæ verisimiliter ostendi possit. At hæ rationes omnes inveniuntur æqualiter in primo actu meritorio de condigno post justificationem facto: ergo. Tertio, quia non omnes, qui post justificationem habent tale meritum, merentur circumstantiam illam, ut est evidens, quia si omnes illud beneficium mererentur de condigno, omnes illud reciperent, quia meritum illud esset absolutum, nam in tali præmio involvitur ablatio impedimenti ex parte hominis, & præventio, quia homo caveatur ab omni occasione ponendi obicem, & ita non posset illud meritum fraudari tali præmio. Est autem evidens, non omnes habentes similem actum recipere tale beneficium: ergo non omnes merentur illud: ergo nullus illud meretur de condigno, quia hoc meritum in omnibus æque operantibus æquale est, & uniforme, ut per se clarum est. Ex utroque ergo capite evidens est hunc secundum perseverantiæ modum non posse sub meritum de condigno cadere.

Applicantur rationes aliæ.

14 Venio ad tertium donum perseverantiæ magis diuturnæ, ac proinde magis propriæ, in qua per longum tempus ab aliqua justificatione prima usque ad mortem sine peccato mortali vivitur, quod donum in collectione plurium auxiliorum efficacium ad vincendas omnes peccandi occasiones post primam justificationem occurrentes consistit, ut supra explicatum est. Unde fit, ut ad merendum de condigno tale perseverantiæ donum, necessarium sit, totam illam collectionem auxiliorum mereri de condigno, quia donum illud est tota illa collectio, & quicquid ab illa demas, non erit perseverantiæ donum: ergo ad merendum tale donum perseverantiæ, oportet totam illam collectionem mereri. Hinc ergo prima demonstratio concluditur, quod nemo possit de condigno illud donum perseverantiæ mereri, quia nemo potest sic mereri totam illam auxiliorum collectionem. Quod probatur, quia saltem non potest mereri de condigno primum auxilium efficax illius collectionis, neque ultimum ut ultimum est. Prior pars declaratur, & probatur, advertendo, auxilium efficax, quod antecedit ad justificationem, & datur ad ultimam dispositionem ejus efficiendam, non computari in auxiliis justificationis intrinsece, quia non datur ad conservationem justitiæ, sed ad productionem: unde sicut productio rei non pertinet intrinsece ad conservationem ejusdem rei, sed est quasi extrinsecum initium ejus, quia tunc non conservatur, & immediate post conservabitur: ita vocatio efficax ad conversionem, & consequenter ad infusionem justitiæ nondum pertinet intrinsece ad auxilia perseverantiæ, sed quasi extrinsece, quia post illud necessaria sunt, ut perseveretur. Hinc vero fit, primum auxilium efficax, quod post justificationem completam datur ad perseverandum in illa, intrinsece computari, & includi in collectione auxiliorum, quibus donum perseverantiæ conflatur, quia jam illud auxilium datur ad gratiæ conservationem, & non productionem. Sed ostensum est, illud primum auxilium efficax post completam justificationem datum non cadere sub meritum: ergo ex ea parte tota collectio auxiliorum, ac subinde perseverantiæ donum non potest sub meritum condigni cadere.

Resolutio de tertio modo perseverantiæ.

15 Dices, ad donum perseverantiæ, ut tale est, solum pertinere illa auxilia, quæ ad vitandum peccatum mortale, & consequenter ad servanda præcepta conferuntur, quia ad perseverandum per se, ac intrinsece solum est necessarium vitare peccata, & consequenter illa bona efficere, quæ ad servanda præcepta affirmativa necessaria sunt. Fieri autem potest, ut primum auxilium efficax post justificationem non detur ad cavendum peccatum, vel ad servandum præceptum, sed ad faciendum opus consilii, vel alias bonum: ergo illud auxilium non computabitur intrinsece in perseverantiæ dono: ergo licet illud gratis detur, potest ex merito ejus inchoari postea perseverantiæ donum, & sic ex parte initii non repugnabit mereri de condigno totam collectionem auxiliorum efficacium intrinsece pertinentium ad donum perseverantiæ. *Objectio.*

16 Respondeo inprimis ad perseverantiæ donum non tantum pertinere auxilia, quibus immediate servantur præcepta, vel vitantur peccata, sed illa, quibus homo ad utrumque illorum præstandum melius disponitur, sicut ad auxilia justificationis non solum pertinet illud, quod proxime disponitur homo ad justitiam, & remissionem peccati, sed etiam illa, quibus remote præparatur. Et ideo omne auxilium efficax ad bene operandum post justificationem datum intrinsece pertinet ad perseverantiæ donum, quia per omne bonum opus disponitur homo, & facilior redditur ad receptam gratiam conservandam, quod non obscure Concil. Trident. in dicto cap. 13. sess. 6. significavit. Deinde nullum est momentum, in quo homo bene operans, non posset male operari, vel ipsum opus ex genere suo bonum male faciendo, vel loco illius pravum aliquod desiderium, vel quid simile habendo. Hinc ergo est, ut omne auxilium efficax bene operandi sit etiam auxilium efficax ad perseverandum, quia in illo auxilio includitur, ut tunc non occurrat objectum excitans pravam cogitationem, nec occasio aliqua addendi operi, quod facit pravam aliquam circumstantiam etiam mortalem: nam hoc totum ad gratiæ auxilia pertinet, ut supra lib. 2. vidimus, & quando ita datur, ut effectum habeat, inter auxilia efficacia computatur. Denique de illo primo auxilio dato ad bene merendum extra observationem præceptorum interrogo, an actus ille mereatur de condigno primum auxilium, quod postea datur ad servandum præceptum, nec ne? Nam si justus per talem actum non meretur de condigno subsequens auxilium efficax ad servandum præceptum, vel peccatum vitandum: ergo hoc posterius auxilium datur sine merito de condigno, & ab illo incipit perseverantiæ donum, nam prius negatur ad perseverantiam pertinere: ergo perseverantiæ donum quoad suum intrinsecum initium non cadit sub meritum de condigno recipientis, quod est intentum. Si vero justus per illud prius auxilium datum ad bene operandum ultra observantiam præceptorum, *Solutio.*

mere-

meretur auxilium efficax, ut incipiat servare præcepta, vel ut primam tentationem occurrentem vincat, eo ipso illud prius auxilium intrinsece pertinet ad initium perseverantiæ, quia datur ad merendum auxilium, quo proxime perseverantia inchoatur. Sicut auxilium efficax datum ad petendam perseverantiam, sicut oportet, & impetrandam illam, sine dubio est initium intrinsecum doni perseverantiæ. Sic enim Concil. Arausic. & Augustin. contra Semipelagianos dicunt, inspirationem voluntatis, aut orationis, qua desideratur, aut petitur vera fides, ad initium fidei, & gratiæ ad illam requisitæ pertinere: simili ergo modo dicendum est, desiderium aut petitionem perseverandi, & auxilia, quæ ad hos actus excitant, ad donum perseverantiæ pertinere: ergo multo magis auxilium efficax ad actum pium, quo justus meretur aliud auxilium, quo primam tentationem vincat, & perseverare incipiat, ad donum perseverantiæ pertinet. Quocumque ergo modo illa prima vocatio efficax data justo ad inchoandum meritum de condigno cogitetur, necesse est, ut ex parte initii donum perseverantiæ non possit sub meritum de condigno cadere.

Pergit solutio.

17 Altera pars de ultimo auxilio efficaci, quo perseverantia consummatur, ex dictis in primo, & secundo perseverari modo facile probari potest. Quia in illo auxilio duo considerari possunt, unum est, quod sit tale donum gratiæ, & quoad hoc dubitari potest, an possit justus illud mereri? de quo statim dicam. Aliud est, quod tale auxilium sit ultimum, ac proinde efficax non solum ad bene operandum, servandum præceptum, & cavendum peccatum, sed etiam ad hæc præstanda finaliter, & sub hac ratione non potest illud ultimum auxilium sub meritum de condigno cadere, quia non potest justus de condigno mereri, ut tale auxilium sit ita ultimum, ut post illud vel homo amplius non vivat, vel non se offerat occasio peccati, ad quam vincendam novo auxilio indigeat. Nam rationes, quibus hoc in secundo modo perseverandi probavimus de illo auxilio efficaci, quod post justificationem est primum, & simul ultimum, id probant de quocumque subsequenti auxilio, sive sit secundum, sive tertium, vel quartum, aut in quocumque alio numero. Quia quod sit in tanto, vel tanto numero, respicit præterita, quod autem sit ultimum modo explicato, pendet a futuris, quæ ut hoc, vel illo modo eveniant, non a merito hominis, sed ex divina ordinatione, ac providentia pendet.

Dubium, an saltem inter media auxilia mereatur?

18 Superest vero dubium, an possit saltem justus mereri de condigno donum perseverantiæ quoad totam collectionem vocationum efficacium, & auxiliorum, quæ ad perseverandum dantur, excepto solum primo auxilio efficaci post completam justificationem dato, & illa circumstantia ultimi auxilii, quæ non in positivo auxilio distincto consistit, sed in sola negatione subsequentis temporis, vel occasionis amittendi gratiam. Videtur enim nullum esse inconveniens tribuere justis hoc meritum de condigno, quia ex illo non sequitur meritum de condigno totius perseverantiæ, quia secluso initio intrinseco, & ultimo complemento perseverantiæ, quod relinquitur, non est simpliciter perseverantiæ donum: ergo licet justus illud mereatur, non ideo meretur perseverantiæ donum. Secundo directe probatur ita esse, quia justus per aliquem actum mereri potest de condigno aliquod auxilium efficax ad vincendam aliquam tentationem: ergo qua ratione potest per victoriam, verbi gratia, primæ tentationis mereri de condigno auxilium ad vincendam secundam, eadem potest per secundam victoriam mereri auxilium contra tertiam, & sic de omnibus subsequentibus in quocumque numero, donec perveniatur ad illam, quam Deus sua providentia ultimam esse decrevit: ergo ita successive ab uno actu ad alium procedendo, potest tandem totam collectionem illorum auxiliorum, primo tantum excepto de condigno mereri. Hæc posterior consequentia per se nota est, & prior fundatur in paritate rationis: nulla n. major ratio assignari potest de primo actu respectu secundi, quia de secundo respectu tertii, & sic de cæteris consequenter.

Pars affir. probat. 1.

Probat. 2.

Primum autem antecedens probatur, quia tale meritum unius auxilii efficacis proxime subsequentis per actum præcedentem, non repugnat gratiæ, quia tale meritum supponit gratiam sanctificantem, & prius auxilium efficax vel sine tali merito datum, vel quod ad illud tandem reducatur: nec etiam est improportionatum præmio, aut ab illo extraneum, quia actus in quo tale meritum fundatur, est ejusdem ordinis, & procedit ex gratia, & Spiritus sancti motione, & primus actus quasi naturaliter ordinatur ad secundum & secundus ad tertium, & sic de cæteris, ut per eos tandem ad ultimum finem perveniatur: nihil ergo illi deest ad condignum meritum sequentis auxilii per actum præcedentem. Unde argumentor tertio, nam si non possent hoc modo auxilia efficacia ad perseverandum cadere sub meritum de condigno, nec auxilia sufficientia, & ad posse perseverare necessaria cadere possent sub simile meritum consequens non videtur admittendum: ergo. Sequela patet, quia vel est eadem ratio, quia omnia ista auxilia sunt ejusdem ordinis, & in suo esse possunt esse æqualia, & omnia sunt principia subsequentium actuum: vel certe est major ratio in illatione, quia duo auxilia sufficientia sunt magis connaturalia gratiæ, & magis debita, eo in illis est minus necessarium meritum de condigno & e contrario efficacia auxilia minus debita sunt, & effectus ultimæ salutis ex eis maxime pendet, ideo illorum meritum condignum maxime necessarium esse videtur.

Probat. 3.

2. Assert. etiam negans

19 Nihilominus dico secundo, non posse hominem mereri de condigno totam seriem auxiliorum efficacium, quæ post primum auxilium efficax homini justificato datum ad perseverandum usque in finem necessaria sunt. Hanc assertionem, ut opinor, intendunt etiam D. Thomas, & alii Theologi supra citati, estque longe probabilior, quam contraria, licet non sit tam certa, sicut præcedens, ut argumenta fasta suadent. Probatur autem in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest justus mereri de condigno omnia auxilia efficacia præter primum post justificationem datum, scilicet, ut vel per unum aliquem actum mereatur totam collectionem sequentium auxiliorum, vel quod per collectionem actuum mereatur collectionem auxiliorum: per primum merendo secundum auxilium: & per secundum actum, merendo tertium auxilium: & sic procedendo per totam auxiliorum seriem modo declarato: neuter autem modus subsistere potest: ergo. De priori probatur primo ab inconvenienti, quia sequitur posse hominem justum in hac vita per unum actum meritorium ex vi sui meriti quasi confirmati in gratia, seu constitui in statu, in quo infallibiliter non sit amplius peccaturus: neque peccare possit in sensu composito ex sola suppositione talis actus, & secundum leges divinæ justitiæ, quibus meritum de condigno nititur. Consequens est valde falsum, & absurdum: ergo. Sequela per se clara est. Minor autem probatur, quia est novum, & inauditum in Ecclesia: imo & valde alienum a modo loquendi Scripturæ, & Patrum de incertitudine perseverantiæ, & de illius dependentia a gratuita Dei voluntate.

Duplex sensus assertioni contrarius

Impugnatur prior sensus a posteriori

20 Præterea quia consequens illud experientiæ repugnat. Nam ad excludendam hanc falsam imaginationem, vel præsumptionem Deus permisit cadere justos: imo & damnari post varios status sanctitatis, in quibus vel plures, vel pauciores, vel communes, vel perfectos, aut etiam perfectissimos actus meritorios de condigno exercuerant, quod esse non posset, si tale meritum præcessisset, quia per illud meruissent de justitia, ut Deus talem lapsum non permitteret: nam in merito auxilii efficacis hoc includitur. Unde optima consurgit ratio, quia vel illud meritum est tribuendum cuicumque actui meritorio de condigno post justificationem: & hoc dicere erroneum esset, quia sequeretur, hominem justificatum per quemcumque primum actum meritorium de condigno postea factum ita firmari in gratia, ut infallibile sit, amplius non casurum, ad eum videlicet modum, quo Angelus per meritum plene deliberatum in secundo instanti firmatur in gratia, quod de hominibus

Ratio optima: Progreditur proxima impugnatio.

affirmare, erroneum est: nam prædicta sequeretur, omnes semel justificatos, qui postea peccant mortaliter, nunquam habuisse vera merita de condigno, nec augmentum gratiæ, &c. Quod valde symbolum est errori Joviniani, qui dicebat, eum, qui peccat, nunquam fuisse vere justificatum. Vel illud meritum non tribuitur cuilibet actui, sed alicui insigni, & heroico, & hoc voluntarium est, quia non habet fundamentum in ipsa rei natura, sive ex parte hominis, & mutabilitatis ejus consideretur, sive ex parte ipsius actus, qui aliud habet proportionatum, æquale, & quasi connaturale præmium, ut statim ostendam: neque in divina institutione, & positiva ordinatione, quia neque revelata est, neque illius indicium, ut vestigium habemus, quin potius experientia dicta contrarium non obscure ostendit.

Impugnatio altera a priori

21 Tandem est optima ratio a priori, quia unusquisque actus sive ordinarius, sive insignis, & hæroicus ex natura sua ordinatur ad beatitudinem æternam, & consequenter ad perfectionem ejus, & divinæ amicitiæ, ac gratiæ augendam, & in hoc habet præmium condignum, & proportionatum, & ideo solum illud est promissum in Scriptura actibus justorum tanquam essentiale præmium: sed collectio auxiliorum efficacium ad perseverandum in sanctitate est insigne beneficium omnino distinctum, & alterius rationis, quod ex natura rei non habet connexionem cum præcedenti actu, qualiscumque ille sit: ergo tale beneficium non cadit sub meritum de condigno alicujus singularis actus, cujuscumque perfectionis, aut gradus cogitetur. Patet consequentia; tum quia alias præmium semper esset ultra condignum etiam in hac vita; tum etiam quia nulla de tali præmio extat promissio, nec intrinseca proportio, nec extrinseca Dei ordinatio. Et hæc ratio eodem modo procedit de quacumque multitudine, quia unumquodque opus habet proportionatum, & condignum præmium sine perseverantia, & ex omnibus illis actibus simul sumptis resultat proportio ad aliud præmium extra cumulum præmiorum correspondentium actibus singulis. Potestque hoc a contrario confirmari, quia peccator nec per singula peccata, nec per eorum collectionem, quantumque illa multiplicet, meretur de condigno privari in hac vita omnibus auxiliis efficacibus ad bene operandum, vel ad suam conversionem: ergo idem est in bonis servata proportione. Solum posset fieri objectio de actu Martyrii, quia post illud completum non relinquitur locus cadendi. Sed omissis aliis Martyrii prærogativis, quæ pertinent ad divinam gratiam, & liberalitatem, perseverantia, de qua nunc agimus, & quæ cum illo conjuncta est, non provenit ex merito: imo neque ex nova subsequente gratia distincta ab illa, quæ ad sustinendum martyrium data est. Sed provenit ex natura rei, quia talis est ille actus, ut per mortem consummetur, postquam mortem nequeunt merita mutari, ut dixit Ambros. lib. 8. in Luc. in ultimis fere verbis super cap. 16.

Impugnatur jam posterior sensus in n. 19. indicatus

22 Et hinc facile probatur altera pars de posteriori modo merendi de condigno perseverantiam saltem secundum vocationem efficacem post primum actum, & sic consequenter per totam seriem, & collectionem vocationum efficacium, & actuum meritoriorum: nam dictæ duæ rationes a priori, & a posteriori possunt cum proportione applicari. Nam in primis etiam hinc sequitur infallibilis perseverantia, eo ipso, quod homo incipit post justificationem de condigno mereri. Nam per primum actum merebitur efficacem vocationem ad non peccandum in prima occasione postea occurrente: ergo infallibiliter obtinebit illam vocationem, & vincet primam occurrentem tentationem: ergo per illam victoriam merebitur alteram præmotionem efficacem pro victoria alterius occasionis, seu tentationis primo occurrentis, & sic de cæteris consequenter: ergo isto modo erit infallibiliter connexa perseverantia cum primo actu meritorio de condigno post justificationem, & consequenter sequitur idem absurdum. Neque potest hoc vitari constituendo hoc meritum non in omnibus actibus meritoriis de condigno, sed in quibusdam vel propter perfectionem eorum, vel propter divinam ordinationem, nam hoc æque improbatum manet in discursu facto. Deinde altera ratio directe ostensiva similiter habet locum, quia unusquisque actus justi habet suum proportionatum, & condignum præmium in augmento gratiæ, & gloriæ, ad quam dicit intrinsecam habitudinem connaturalem: nova vero vocatio efficax ad subsequentem actum, est novum donum omnino distinctum, & valde extrinsecum respectu præcedentis actus: ergo ex natura rei est omnino extra meritum ejus, & ultra condignum præmium ejus, & alias nullum in divina ordinatione, aut promissione fundamentum habet. Et declaratur hoc amplius, quia præsenti actui extrinsecum valde est, quod post illum duret tempus vitæ, vel quod occasio peccandi futura sit: vel non sit: ergo non potest sub meritum talis actus cadere novum auxilium efficax ad non peccandum.

Evasio

Dices, non cadere absolute, sed sub conditione si vita duraverit, vel sub disiunctione, quod vel non permittatur occurrere peccandi occasio, vel quod, si occurrerit, detur auxilium efficax ad vincendam illam.

Suadetur evasio ex duplici ratione D. Tho. Affertur prior ratio & applicatur.

23 Et ad utramque partem hujus evasionis confirmandam applicari possunt duæ rationes Divi Thomæ in dicto articulo nono, quæ subobscuræ sunt, & ideo varie a discipulis ejus explicantur: mihi autem videntur juxta discursum factum explicandæ. Prior est, quia sub meritum de condigno cadit id, quod est terminus ejus: non vero id, quod est principium merendi: sed donum perseverantiæ datur ut principium merendi, seu bene operandi: ergo non cadit sub meritum de condigno. Hæc autem ratio difficultatem patitur, quia videtur niti in illo axiomate, quod principium meriti non cadit sub meritum: hoc autem ut constans sit respective intelligendum est, quod nullus actus potest esse meritorius sui principii, a quo habet, quod sit, vel quod meritorius sit: absolute vero, seu respectu diversorum non esset verum tale principium, scilicet, quod actus non possit esse meritorius præmii, quod sit principium alterius actus; tum quia nihil repugnat idem esse principium unius, & terminum alterius, sicut in punctis, & instantibus est manifestum, & in causis & effectibus: nam unus homo, verbi gratia, non potest esse pater sui patris, potest tamen esse pater ejus, qui sit alterius pater. Et in præsenti homo meretur de condigno aliquod gratiæ augmentum, quod postea est principium alterius meriti, & in merito de congruo est id evidentius, ut postea videbimus: ergo licet donum perseverantiæ consistat in motione divina, quæ est principium boni operis, quo perseveratur: nihilominus poterit cadere sub meritum prioris actus, cujus non est principium.

Exponitur dicta D. Th. ratio

24 Nihilominus tamen ratio D. Tho. solida est. Primo quidem respectu totius collectionis divinarum motionum, in quibus donum perseverantiæ consistit, quia illa collectio incipit a motione divina, & ratione illius est principium totius doni perseverantiæ, ac proinde non poterit cadere sub meritum fundatum in actibus, quibus perseveratur, quia illa reducuntur ad illam motionem tanquam ad principium. Et quoad hoc fundatur ratio in illo principio, quod principium meriti non cadit sub meritum, etiam respective intellectum de principio ejusdem meriti. Supponit autem ratio, motionem gratiæ, quæ antecedit justificationem non posse esse principium merendi de condigno perseverantiam, vel initium ejus, quia per se satis evidens est, ut ostendi. Secundo potest ratio extendi ad alias motiones efficaces, quæ post primam motionem datam ad inchoandam perseverantiam, ad illam continuandam dantur. Et sic non est fundanda in illo principio, quod principium meriti non cadit sub idem meritum, nam ad hoc non recte applicatur, ut ratio facta convincit. Sed fundatur in altero principio, quod meritum de condigno ex natura sua solum ordinatur ad id, in quod actus meritorius quasi ab intrinseco tendit tanquam ad terminum. Hoc autem modo non

tendit

tendit unus actus meritorius ad motionem, quæ est principium alterius, & ideo etiam ex lege, vel promissione divina unus actus præcedens non est meritorius motionis efficacis ad actus subsequentes, ut explicatum est. Et hoc ipsum confirmat Div. Thomas altera ratione in argumento: *Sed contra*, quia si homo mereretur de condigno perseverantiam, reciperet illam infallibiliter, neque illi impedimentum ponere permitti posset, quia hoc ipsum per tale meritum excluderetur: hoc autem est contra experientiam. Quæ ratio supponit, eandem rationem talis meriti esse, vel non esse in omnibus actibus meritoriis de condigno a gratia pocedentibus, nec posse rationabiliter ad hæc opera magis, quam ad illa limitari. Et ita est etiam ratio efficax, ut satis declaratum est.

Posterior D. Th. ratio prodest non obest

25 Neque contra hoc obstant proxime objecta contra secundam assertionem. Ad primum enim respondetur, esto non sequatur ex contraria assertione inconveniens ibi illatum, sequi alia, vel non minora, vel satis gravia, præter quam quod conclusio non asseritur tantum propter vitanda incommoda, sed etiam quia per se, & directe sufficienter ostenditur. Ad secundum negatur assumptum, nam rationes factæ convincunt, non posse justum per actum præteritum, vel in præsenti factum mereri de condigno aliquod auxilium efficax sequenti tempore ad alium actum præstandum. Ad probationem autem in contrarium respondeo, esto tale meritum non repugnet gratiæ in hoc sensu, quod non tribuitur naturæ suis viribus operanti, sed per gratiam, & ideo non pertineat ad errorem Pelagii, nihilominus in alio sensu repugnat gratiæ, & personæ creatæ per illam operanti, quia excedit vires, & capacitatem ejus. Sicut quod purus homo justus mereatur de condigno alteri, non repugnat gratiæ in priori sensu, repugnat autem in posteriori, quia gratia unius per se non ordinatur ad salutem, vel beatitudinem alterius. Sic ergo per unam motionem gratiæ, seu actum ejus mereri de condigno alium sequentem actum, vel motionem efficacem ad illum, excedit vires gratiæ, quia per se non est ordo inter illos actus, vel illas motiones, sed omnes ad perfectionem sanctitatis, & beatitudinis ordinantur. Unde non recte dicitur primus actus ordinari ad secundum, & secundus ad tertium ordine causalitatis, aut meriti, vel medii ad finem, sed tantum ordine successionis, & temporis, qui ordo ad rationem meriti, accidentarius, & insufficiens est.

Ad 1. probationem pars affir. in nu. 10.

Ad secundam

26 Petitur autem in tertio argumento, an possit justus de condigno mereri saltem auxilia sufficientia ad actus subsequentes? In quo distinguendum est inter auxilia sufficientia. Nam quædam sunt simpliciter necessaria ad potestatem perseverandi, alia non sunt sic necessaria, licet sint utilia. De prioribus nonnullum est dubium, sed potest breviter expediri. Supponimus enim hæc necessaria auxilia omnibus infallibiliter dari, quod non solum de justis, sed etiam de omnibus viatoribus verum est in aliquo sensu, ut in libro tertio late tractavi. Tandem de his auxiliis, quæ peccatoribus dantur, nulla est in præsenti controversia. Quia de omnibus auxiliis, quæ peccatori dantur, ut justificetur, vel etiam de illo, quod datur in ipso instanti intrinseco, in quo justificatur, vel potest justificari, si velit, certum est, non cadere sub meritum de condigno illius, cui danda sunt, quia ante justificationem non datur status merendi de condigno. Alia vero sunt auxilia necessaria post justificationem ad perseverandum, aut bene operandum. Et inter hæc considerari possunt aliqua auxilia, quæ post justificationem necessaria sunt ad novum opus meritorium inchoandum, sed primo efficiendum. Et de his etiam certum est, non cadere sub meritum de condigno; tum quia ante talia auxilia nullum præcedit meritum de condigno gratiæ, sicut supra de auxilio efficaci argumentati sumus, nam quoad hoc æque procedit discursus in auxilio sufficiente, ut illud tertium argumentum probat; tum etiam quia hæc auxilia necessaria debentur ipsi gratiæ habituali debito connaturalitatis, sicut unicuique rei, aut potentiæ debetur concursus illi connaturalis. Unde nemo potest mereri de condigno hæc auxilia, nisi qui mereretur de condigno gratiam: cum ergo prima gratia non cadat sub meritum de condigno, neque ista prima auxilia, quæ ratione illius dantur, possunt sub tale meritum cadere.

Pro responsione probationis 3 in eodē n. 18 premittūtur aliqua certa

27 At vero de auxiliis sufficientibus, ac necessariis, quæ post aliquod meritum de condigno augmenti gratiæ dantur, vel offeruntur, probabile est, concomitanter cadere sub idem meritum de condigno augmenti gratiæ, nam qui meretur de condigno aliquam formam, meretur quicquid connaturaliter sequitur ex tali forma, vel ei connaturaliter debetur, sicut supra de augmento omnium donorum, & virtutum dicebamus: sed hæc auxilia necessaria debentur gratiæ, & cuilibet gradui ejus: ergo qui meretur de condigno gratiæ augmentum, consequenter etiam, & eodem modo hæc auxilia meretur. Neque contra hoc obstat ratio facta, quia hæc auxilia dantur, ut principia subsequentium operationum, quia dantur ut principia actualia connexa priori principio habituali, & quia illud principium saltem quoad augmentum est terminus prioris meriti, ideo etiam illa auxilia sub hac ratione possunt etiam esse terminus proximus, vel (ut ita dicam) conterminus præcedentis meriti de condigno. Et utraque pars confirmatur optimo Augustini testimonio enarration. in Psalm. circa illa verba: *Justum auxilium meum a Domino*, ubi ait, hæc esse verba hominis justificati, & loqui de auxilio, quo vita gratiæ conservatur. Et de conservatione peccatoris subdit: *Ibi misericors auxilium, quia nullum habet meritum peccator. Hic autem justum est auxilium, quia jam justo tribuitur.*

Respondetur jam ad dictam probationem quoad sufficientia & necessaria

28 Dices: ergo potest homo mereri de condigno, non tantum auxilium excitans necessarium, sed etiam concomitantem concursum, quia etiam est necessarium auxilium. Aliqui formidant hoc concedere, sed non video causam. Utrumque ergo admitto de sufficiente intellectu, & consequenter de concursu tantum in actu primo sub conditione, si per hominem non steterit, quia ut sic est necessarius, & ordinis gratiæ, eique connaturalis. Sed dices rursus: ergo potest justus per unum actum bonum mereri de condigno habere alium, quia qui meretur auxilium ad aliquem actum, meretur ipsum actum. Respondeo: posset non esse hoc magnum inconveniens, quia ipsi actus meritorii dicuntur a Patribus esse dona Dei: ergo non est inconveniens, quod unus sit donum datum in præmium alterius. Sed licet hoc in merito de congruo locum habeat, ut infra dicam, in merito de condigno non est necessarium, quia ad merendum sequentem actum, oportet mereri non solum auxilium sufficiens, sed etiam congruum, sine quo actus non fiet: illud autem auxilium non cadit sub meritum de condigno, ut dixi, & ideo illa secunda sequela neganda est.

Objectioni respōdetur

29 De posterioribus vero auxiliis sufficientibus, quę simpliciter necessaria non sunt, sed Deus pro suo beneplacito copiose aliquibus confert, ut non solum possint, sed etiam facilius, & melius possint perseverare, & bene operari, si velint, absolute dicendum existimo, non cadere sub meritum de condigno. Ratio est supra tacta in dicto argumento tertio, cujus sequelam quoad hanc partem admittimus. Quia talia auxilia non necessaria non sunt per se connexa cum habituali gratia, nec cum augmento illius: ergo non comparantur ullo modo ad præcedens meritum, ut terminus ejus, sed tantum sunt principia quædam aliorum actuum subsequentium, quia non sunt per se connexi cum præcedentibus ratione ipsorum, & ratione augmenti gratiæ, quod merentur. Confirmatur, ac declaratur, quia primus actus, verbi gratia factus post primam justificationem, per se primo, & adæquate, solum meretur augmentum gratiæ, & gloriæ, cum his, quæ per se illud consequuntur, vel ratione illius debentur: ergo si aliquid amplius datur ex divino bene-

Deinde respondetur quo ad auxilia utilia tantum

beneplacito, illud est extra meritum de condigno, cujus signum evidens est, quia non omni merenti augmentum gratiæ de condigno, dantur illa copiosiora auxilia actualia: & nihilominus omnes recipiunt condignam mercedem: ergo signum est, talia auxilia non dari ex merito de condigno. Denique tale meritum nec in ipsa rei natura, nec in extrinseca Dei ordinatiõne, aut lege, de qua per revelationem, vel per alium modum probabilem nobis constet, fundari potest: ergo asserendum nõn est.

30 Contra hoc vero obiici potest, quia inter hæc auxilia gratiæ computantur etiam bona temporalia, quatenus dantur cum habitudine ad vitam æternam, vel quatenus interdum ad illam consequentiam utilia sunt: sed justi possunt mereri de condigno hæc bona externa, quatenus utilia sunt ad vitam æternam: ergo a fortiori poterunt mereri auxilia interna, etiam si necessaria non sint, sed tantum utilia. Minor probatur ex D. Tho. dicta qu. 114. ubi expresse docet, licet justi non mereantur proprie, ac simpliciter bona temporalia absolute, & secundum se spectata: nihilominus mereri illa, *ut sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam*. Et videtur aperte loqui de merito de condigno; tum quia dicit: *Directe, & simpliciter cadere sub meritum;* tum etiam quia addit comparationem, dicens: *Sicut augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo juvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam?* Tum denique quia addit, hæc bona secundum se spectata cadere sub meritum secundum quid, quod est meritum de congruo. Et potest hoc confirmari, quia hæc temporalia bona ut ad spiritualia conferunt, ad spiritualem ordinem elevantur, & hac ratione proportionem habent cum supernaturali merito, & sub eodem respectu promissa videntur Psal. 33. *Inquirentes autem Dominum, non deficient omni bono* Matth. 6. *Quærite primum regnum Dei, & justitiam ejus, & hæc omnia adiicientur vobis*, 1. ad Timot. 4. *Promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ*: ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno.

Cõtra proximã doctrinam

31 Ad objectionem respondeo, concedendo, idem sentiendum esse de auxiliis externis, quod de internis idemque de merito bonorum temporalium, quatenus inter externa gratiæ auxilia computantur, quod de cæteris auxiliis: nam sine dubio eadem est ratio, ut argumentum probat. Quapropter eadem distinctione utendum est de temporalibus bonis, vel simpliciter necessariis ad perseverandum in gratia, vel de conducentibus, & juvantibus ad id facilius, vel cum minori periculo præstandum. Et de prioribus, si talis casus accidere possit, concedo posse cadere sub meritum de condigno: de posterioribus autem nego, sed ad summum de congruo, ut postea dicam. Utrumque satis probatur ex dicta parte rationis. Dixi autem: *Si talis casus accidere possit*, quia vix cogitari potest occasio, in qua temporalia bona necessaria sint ad perseverandum in gratia, cum ad hoc sola voluntas sufficiat, quando ex defectu temporalium bonorum impotentia intercedit. Dices, quamvis in re ipsa, & (ut ita dicam) in sensu divino non inveniatur talis necessitas, nihilominus in præscientia Dei, & in sensu composito potest interdum esse necessarium temporale subsidium alicui justo, ne cadat, vel ne in æternum pereat. Quia Deus prævidit illum occasione paupertatis peccaturum, nisi ei subveniatur, vel per impatientiam, aut diffidentiam casurum, si ægrotet, doleat, vel aliter affligatur. Respondeo, hanc necessitatem non satis esse, ut quis mereatur de condigno temporalia auxilia, quia illa non est necessitas simpliciter, sed secundum quid, nec provenit ex impotentia, sed ex voluntate, cujus futuram determinationem Deus prænovit, nec obligari potest ex justitia, ut illam non permittat, ut jam dixi, & aliis modis potest dare auxilia sufficientia ad non peccandum in illis eventibus, nec tenetur dare efficacia tanquam debita ex merito de condigno, ut etiam dictum est. Unde videtur absolute concludi, temporalia auxilia etiam in ordine ad spiritualem salutem nunquam cadere sub meritum de condigno.

Respõsio

32 Ad D. Thom. respondeo, illum tam in dicto articulo, quam in aliis indistincte loqui de merito vero, & proprio, & sub isto meritum de condigno, & congruo comprehendere, atque illud meritum sic abstracte sumptum a merito metaphorico, & similitudinario, ut ita dicam, distinguere. Quod patet manifeste ex illo artic. 10. quatenus dicit temporalia bona secundum se spectata tantum esse bona secundum quid, & ideo non cadere sub meritum simpliciter. Quod de merito de condigno est certissimum, & ab omnibus receptum. Existimo autem etiam esse verum de merito de congruo, ut infra de illo tractando, ostendam, & inde a fortiori meritum de condigno ab illis bonis sic spectatis excludetur. Unde addit Div. Thomas, solum posse cadere sub merito secundum quid. Explicando autem hoc meritum secundum quid, dicit esse posse in operibus, & laboribus hominum iniquorum, aut infidelium, etiam prava intentione factis. De quo merito supra ostendimus, non esse verum, sed ita per analogiam metaphoricum appellari, quia Deus ita videtur pro his operibus aliquam temporalem mercedem retribuere, ac si illam mererentur, cum tamen non propter verum meritum, sed propter alias rationes suæ providentiæ id faciat. Ergo sub merito huic opposito comprehendit Div. Thomas omne verum meritum, sive sit de congruo, sive de condigno, nam etiam illud vocat *meritum simpliciter*, quod respective, seu comparatione alterius intelligendum est. Et simili modo accipienda est comparatio cum augmento gratiæ, & aliis auxiliis, quæ ad salutem juvant. Nam vel sumenda est comparatio in generali ratione veri meriti, non in ejus perfectione: vel sumenda est cum partitione accommoda, nam etiam in aliis internis, seu spiritualibus auxiliis pro ratione necessitatis, vel utilitatis congruum, vel condignum auxilium intervenire potest. Idem ergo est cum proportione in temporalibus, ut ad spiritualia ordinantur. Affirmatio namque D. Thomæ in hac parte indifferens, & generalis est, & ideo applicanda est juxta materiæ capacitatem: nam si habitudo hæc temporalium bonorum ad spiritualia tantum sit pura utilitas, & ad melius esse, cadere poterunt sub merito de congruo, non de condigno. Si autem fingatur casus, in quo illa utilitas absolutam necessitatem transeat, tunc tale meritum de condigno admitti poterit. Vix tamen (ut dixi) talis casus in homine jam justificato cogitari potest, nam in impio, & infideli fortasse non est impossibilis, quod nunc non refert.

Ad locum D. Th. in ipsa objectione nu. 30.

33 Atque eodem modo expedienda est ratio inducta: nam licet hæc temporalia subsidia sub illo respectu spiritualia reputentur, non tamen omnia auxilia spiritualia cadunt sub meritum de condigno, sed pro ratione necessitatis, & connexionis quasi connaturalis, quam habent cum habituali gratia, vel augmento ejus, ut declaratum est: ergo majori ratione id servandum est in temporalibus subsidiis etiam illo respectu consideratis. Eodemque modo accipiendæ sunt generales promissiones horum bonorum, quanquam in allegatis testimoniis non semper propriam promissionem intelligere necessarium sit, sed exactam, ac sapientem Dei providentiam, quæ semper præsto est timentibus, ac diligentibus ipsum, & ideo dicitur eis adiicere hæc bona temporalia, quantum illis expedit, non ex promissione, aut rigoroso merito, sed ex æquissima providentia. Unde Div. Thomam Matthæi sexto, & Augustin. libro secundo de Sermone Domini in monte, capitul. 24. & super dicta verba Psalmi trigesimi tertii, quæ de bonis spiritualibus intelligit, vel de bono temporali ad vitam necessario. Eodem modo ultimam promissionem de vita longæva secundum quandam congruentiam, & sub eadem conditione intelligit. Divus Thomas 2. 2. quæstione 114. articulo 5. ad quartum, & lect. 2. in 1. Timoth. quarto. Ubi videndus est Salmer. disput. 13.

Ad conf. ex ratione in eod. nu. 30.

34 Superest, ut ad rationes dubitandi respondeamus. Petitur autem in prima earum, an possit justus de condigno mereri physicam conservationem gratiæ suę in perpetuum. Quod dubium virtute attingit Caieta-

Ad arg. 1. in nu. 3. quid respondeat Cajet. ex D. Tho.

jetanus in dicto articulo nono, & in partem negantem inclinat, & juxta illam rationem Divi Thomæ interpretatur, & in virtute ad hoc probandum illam inducit. Nam in hunc modum argumentatur. Conservatio gratię est principiū omnis meriti de condigno sed principium meriti non cadit sub meritum: ergo illa gratię conservatio potest sub meritum de condigno cadere. Majorem probat hoc modo: conservatio gratię nihil aliud est, quam productio gratię continuata, seu non interrupta nullum habens terminum novum: sed productio gratię est principium omnis meriti de condigno: ergo & conservatio est principium omnis ejusmodi meriti: ergo non magis potest conservatio gratię cadere sub meritum de condigno, quam ejusdem productio. Et confirmatur, quia gratia, ut conservata, non est terminus sui ipsius ut productæ, sed est, una, & eadem, quia gratia non terminat aliter conservationem sui, sed eodem modo modo se habens: ergo ut conservata, non potest cadere sub meritum de condigno ab illa procedens, quia id, quod cadit sub meritum de condigno, debet esse terminus respectu gratię, quæ est talis meriti principium. At enim si hic discursus, & sensus rationis D. Thomæ legitimus est, etiam probat, non posse perseverantiam patrię cadere sub meritum de condigno, quia etiam illa perseverantia nihil aliud erit, quam conservatio gratiæ: quæ conservatio, etiam ut in patria perseverat, non est nisi productio continuata.

Vera responsio inprimis quoad conservationem gratiæ absolute

35 Dico ergo dupliciter intelligi posse mereri conservationem gratię perpetuam, quam physicam claritatis gratia appellamus: uno modo absolute, & absque subintellecta conditione, alio modo sub conditione, si homo non posuerit obicem, seu quantum est ex parte Dei. Priori modo dico, non posse justum mereri perpetuam conservationem gratiæ pro statu vię, licet possit illam mereri pro statu patriæ. Prior pars probatur ex dictis, quia ad merendam conservationem gratiæ illo modo, id est, absolute, necesse est mereri de condigno, ut pro toto statu viæ non apponatur impedimentum conservationi gratię: sed hoc non cadit sub tale meritum: ergo. Probatur minor, quia illud esset mereri de condigno perseverantiæ donum, quod fieri non potest, ut ostensum est. Posterior pars sumitur ex D. Thoma dicente, mereri justum de condigno perseverantiam patriæ: nam ad perseverantiam requiritur per se primo physica gratiæ conservatio: ergo hanc pro statu patriæ justi merentur. Dicuntur autem illam mereri absolute, quia merentur visionem beatam, cum qua impossibile est ponere obicem conservationi gratiæ, & ita merentur justi pervenire ad statum, in quo non possint ponere obicem conservationi gratiæ: & ita merentur perseverantiam patriæ, & cum illa conservationem gratię absolute perpetuam. Quomodo autem contra hoc non obstet Cajetani discursus, statim dicam.

Deinde quo ad conservationem sub conditione Proxima responsio in primis repugnantiam non continet

36 At vero de posteriori modo merendi de condigno conservationem physicam gratię sub conditione, si homo non ponat obicem, seu quantum est ex parte Dei, dico posse hoc modo conservationem gratię cadere sub meritum de condigno hominis justi, & de facto ita cadere, vel immediate, vel saltem mediate, seu ratione augmenti, vel visionis beatæ. Declaratur, & probatur inprimis, quia ex hoc merito nulla sequitur repugnantia, quia illo non obstante, potest homo permitti cadere in peccatum, ut per se patet. Deinde huic merito non obstat identitas physica productionis, & conservationis, quam expendit Cajetanus, quia illa identitate non obstante, sunt duo beneficia divina, moraliter valde distincta, & ideo licet unum non cadat sub meritum, potest cadere aliud. Item etiam physice loquendo licet illa duo sint realiter, & absolute idem, tamen formaliter, & secundum respectivam considerationem distinguuntur: nam conservatio coexistit multo tempori, cui non coexistit productio, & habet virtualiter durationem quandam quasi successivam, quam non habet productio. Quod autem hæc distinctio sufficiat ad meritum conservationis, sine merito productionis, probatur exemplis, nam productio non debetur rei antequam producatur, quia nihil est: conservatio autem debetur rei, seu gratiæ jam productę, debito utique connaturalitatis, ratione cujus Deus ex lege ordinaria nulli rei negat influxum necessarium ut conservetur, nisi aliunde corrumpatur, quod de gratia superius diximus. Deinde illa distinctio sufficit, ut perseverantia, seu continuatio ejusdem actus sine ulla mutatione augeat meritum ipsiusmet actus: ut supra visum est: ergo sufficiet, ut gratia, ut conservata, possit esse terminus, seu præmium alicujus meriti. Præterea qui est in gratia, per orationem sequentem potest conservationem ejusdem gratiæ impetrare, licet illam non impetraverit, ut est evidens, quia potest pro conservatione orare, licet productionem non petierit, ut in parvulo baptizato, & postea adulto manifestum est. Et eadem ratione si gratias agat pro beneficio baptismi suscepto, per illum actum mereri poterit conservationem gratiæ saltem de congruo, ut est per se notum, cum tamen etiam in impetratione, & merito congruo fieri non possit, ut principium impetrationis, aut meriti cadat sub eandem impetrationem: ergo eadem ratione est inter illa duo, productionem, scilicet, & conservationem sufficiens distinctio moralis, ut una possit esse principium meriti, & alia terminus.

Deinde de facto verum esse ostendit.

37 Supposita vero non repugnantia, probatur intercedere posse tale meritum respectu conservationis gratię semel productę. Nam gratię jam productę debetur conservatio ex parte Dei debito connaturalitatis fundato in ipsa gratia, ut jam producta: ergo eadem ratione potest eadem conservatio, eadem suppositione facta, dari debito justitiæ ratione alicujus actus ab eadem gratia producti, vel informati: ergo ita de facto concedendum est. Probatur consequentia, quia illud præmium est maxime proportionatum tali merito, & fundatum non solum in promissione, sed etiam veluti in naturali lege, & intrinseca conditione ipsius gratiæ, quę suam conservationem maxime intendit, sicut & res cęteræ: ergo nihil deest ad verum meritum de condigno. Dixi autem: *Vel immediate, vel saltem mediate, & cætera*, quia duobus modis potest hoc meritum intelligi. Unus est, si homo justus per suum primum actum meritorium de condigno intelligatur etiam primum omnium mereri conservationem gratię infusę ex parte Dei perpetuam, idque immediate, & per se, sive per illum actum aliquid aliud mereatur, sive non. Et hic modus nec repugnantiam involvit, nec magna probabilitate caret. Alter modus est, quia homo justus meretur de condigno gloriam, ut dicemus, & consequenter etiam meretur perpetuitatem glorię, saltem sub illa conditione, si in gratia decesserit, quę illi æquivalet, si obicem non posuerit: non potest autem gloria esse perpetua, nisi gratia perpetuo conservetur: ergo necesse est, ut saltem mediate, & ratione gloriæ mereatur homo conservationem perpetuam sub eadem conditione. Simile est de gratię augmento: nam justus meretur de condigno augmentum gratię, & consequenter meretur illud ut perpetuo duraturum, & conservandum, quantum est ex parte Dei, nisi ipsemet peccando obicem conservationi apponat. Non potest autem conservari augmentum, nisi gratia ipsa conservetur: ergo consequenter meretur totius gratię conservationem sub eadem conditione. His ergo modis potest conservatio gratię sub meritum de condigno cadere.

Ad Cajetanum in n. 34 allatum.

38 Ratio autem in contrarium ex Cajetano sumpta ex dictis soluta relinquitur. Nec ratio D. Tho. ita explicanda est, sed alio modo, quem jam tradidimus. Alia vero duo argumenta in principio posita ex dictis manent expedita. Nam in secundo argumento falsum est antecedens, quod assumitur, ita enim ostensum est, in actu meritorio non esse proportionem, aut rationem illam merendi de condigno auxilia congrua, efficacia ad actus futuros. In tertio vero argumento negari potest prima propositio assumpta. Quia potissima ratio, ob quam negamus meritum de

Ad 2. arg. principale jam memoratum n. 1.

Ad 3.

de condigno doni perseverantiæ, non est propter vitandum inconveniens illud de certitudine, & securitate perseverantiæ, nam illud fortasse in rigore non sequitur, sed est propter alias rationes directe ostensivas, & propter alia incommoda vitanda propter communem auctoritatem, ut explicuimus. Deinde addi potest, licet non sequatur absoluta certitudo perseverandi in gratia, sequitur saltem hypothetica, nimirum, quod si justus habuit aliquos actus meritorios de condigno, potest esse securus, & certus se perseveraturum, & consequenter sequitur tanta morali certitudine posse esse de sua perseverantia securum, quanta credit, se aliquando fuisse justificatum, & aliquid de condigno apud Deum meruisse: hæc autem satis absurda sunt.

CAPUT XXVII.

Utrum homo possit de condigno mereri reparationem post lapsum?

Propositio q. ejusque expositio

1 TRactatur hæc quæstio a D. Thoma dicta q. 114. ar. 7. facileque ex dictis in cap. præcedenti expediri potest. Perinde enim est quærere, an justus possit de condigno reparationem post lapsum mereri, ac quærere, an possit mereri, ut si peccaverit, efficaciter convertatur a Deo ad pœnitentiam, ut iterum justificetur. Ex dictis autem evidenter sequitur, non posse dari tale meritum. Primo, quia magis est resuscitare mortuum, quam conservare viventem, ergo si injustus non potest absolute primum mereri, minus poterit mereri secundum. Secundo, quia in discursu præcedenti ostensum est, non posse justum mereri vocationem ad observanda in futurum præcepta, & vitanda peccata, nec omnia, nec aliqua: ergo multo minus poterit mereri, ut detur sibi postea vocatio efficax ad contritionem. Tertio, quia vel hoc meritum debet fundari in actibus, quos justus facit, dum justus est: vel in actibus, quos post lapsum operatur. Hoc posterius facile reiicitur, quia illi actus jam non sunt ab homine grato, & ideo non possunt esse meritorii de condigno. Nec n. sufficit fuisse gratum, quia dignitas, quæ jam non est non potest actus dignificare. Præsertim cum obstet præsens peccatum: Neque etiam dici potest primum, quia priora merita per subsequens peccatum mortificantur, quam mortificationem D. Thom. vocavit interruptionem divinæ motionis, per quod cessant dubitationes Cajetani. Neque potest justus mereri, ut non mortificetur, licet peccet, quia hoc necessario sequitur ex ipsa malitia, & demerito. Quia (ut supra dixi) repugnat, eum, qui est in peccato mortali habere jus justitiæ coram Deo, ut supra dictum est: ergo postquam labitur in peccatum, non potest retinere jus justitiæ ad resurgendum, sed omnes justitiæ ejus non recordabuntur amplius, ut dicitur Ezechiel. 18. sub qua universali etiam hoc particulare comprehenditur. At tandem hoc confirmant omnia Scripturæ, Conciliorum, & Patrum testimonia, quæ remissionem peccati mortalis dicunt fieri gratis, & ex misericordia, nam indifferenter loquuntur, sive nulla, sive pauca, sive multa merita præcesserint.

Resolutio facta cōmunis est

2 Est ergo certissima hæc resolutio, & ideo etiam est communis D. Thom. dicto ar. 7. & ibi omnium, & Alens. 3. p. qu. 61. memb. 5. ar. 2. §. 2. Gab. in 2. d. 17. q. unic. ar. 3. dub. 3. & ibi Dionys. Cister. q. unic. ar. 1. concl. 5. Qui optime id confirmat; tum quia justus non potest de condigno mereri, ut si peccaverit, vivat aliquo tempore post lapsum; tum etiam, quia eo ipso, quod justus peccat mortaliter, fit indignus vita æterna, & absolute dignus pœna æterna: ergo ex toto rigore justitiæ potest statim hac pœna puniri, & nullo modo disponi iterum ad vitam æternam. Nam cum indignus sit illa, etiam est indignus omni præparatione ad illam, qualis per justificationem fit. Et hoc etiam supponunt omnes Auctores, qui in hoc casu etiam meritum de congruo negant: imo etiam qui illud admittunt, supponunt non posse esse de condigno, utrosque vero referemus in fine hujus materiæ, tractantes de merito congrui, ubi difficultates utrique merito communes expediemus.

3 Potest vero hic obiici illud Pauli ad Hebræos 6. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministratis sanctis, & ministrastis.* Quæ verba ad comprobanda justorum merita allegat Conc. Trid., & in eis loquitur Paulus ad fideles, qui prius justi fuerant, & bona opera ex charitate fecerant, & postea lapsi fuerant, & de illismet operibus ait, non fore injustum Deum, ut talium obsequiorum obliviscatur. Ergo esset injustus Deus, nisi intuitu talium meritorum homines sic lapsos in gratiam suam revocaret: ergo illi hoc meruerunt de condigno. Et confirmatur ratione, quia opus bonum hominis justi etiam post lapsum manet meritorium vitæ æternæ: ergo etiam potest manere meritorium reparationis post lapsum. Consequentia probatur, quia plus videtur esse meritum vitæ æternæ durare cum peccato, quam meritum reparationis post lapsum. Objectio

Solutio quorundam

4 Ad verba Pauli respondent aliqui, loqui Paulum ad Hebræos fideles, & justos, qui licet remisse, & imperfecte viverent, nondum tamen justitia exciderent, sed in gratia, & bonis operibus perseverabant, ut verbum illud de præsenti: *Et ministratis*, indicat. Quam expositionem attigit Cajetan. & late defendit Ribera, & multum indicat Chrysostom. oration. 10. quem Theophylact. imitatur, expendens illa verba: *Confidimus autem de vobis, &c.* quæ expositio probabilis est, & illa supposita, cessat objectio. Nihilominus tamen admittimus, loqui Paulum cum his, qui post statum justitiæ, & bona opera in ipso facta lapsi in peccato fuerant. Id enim, & contextui magis consentaneum est, & a Conc. Trid. supra non leviter insinuatur, & docent Anselm. D. Thom., & Glossæ ibi. Hoc ergo posito, advertere oportet, duo genera operum Paulum ibi commemorare, scilicet præterita, & præsentia, ut ostendunt illa verba: *ministratis, & ministrastis*, & de præteritis etiam operibus dixerat: *Operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius.* Omisso autem pro nunc verbo præsentis temporis, *ministrastis*, quod postea agentes de merito congruo expendemus: circa alia verba de præteritis operibus, uno verbo respondeo, priora verba: *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis*, habere imbibitam conditionem, *si resipiscatis, & pœnitentiam egeritis*, ut recte attigit Gratian. de Pœnitent. distin. 2. post cap. *Non est tam. 29.* §. *Operis*, inquiens: *Quasi diceret. Olim multa operati estis, pro quibus si peniteatis de malis, bene faciet vobis Deus.* Quæ verba ex Anselm. in illum locum sumpta videntur, nam in illo etiam leguntur, & in Glossa. Hoc autem posito respondet D. Thom. ibi lectione tertia, loqui Paulum de justitia late, ut invenitur in merito de congruo, ut ipse ibi admittit in operibus præteritis factis in statu justitiæ ad resipiscendum postea de peccatis commissis. Sed de hoc merito postea videbimus, nam illi loco quoad hanc partem non recte adaptatur. Respondemus ergo, Paulum non dicere, fore injustum Deum, si justum post bona opera lapsum a peccato non revocat, sed fere injustum, ut obliviscatur operum hominis lapsi, ut licet convertatur, & pœnitentiam agat, illa præterita opera non remuneret. Ac proinde vult Paulus ad justitiam Dei pertinere remunerare illa merita, si homo a peccato resipiscat, quamvis ipsam resipiscentiam, & pœnitentiam tantum ex misericordia consequatur. Hæc enim duo repugnantia non sunt, nam priora merita non fuerunt extincta, sed mortificata, & impedita per superveniens peccatum. Et quamvis illa non mereantur hujus impedimenti ablationem, sed ex nova Dei misericordia tollendum sit: nihilominus illo gratis ablato, statim priora merita suam vim recuperant, & justitiam exercent, quia sub hac tantum conditione suum præmium meruerunt, videlicet, si homo in gratia decesserit, quæ impletur, etiamsi homo ex misericordia, & non ex justitia resurgat, ut latius in speciali disp. de Reviviscentia meritor. tractavi. Legitima Solutio

5 Sed

Instantia solvitur

5 Sed tunc instat altera objectio, ad quam facile respondetur, opus factum ab homine in statu justitiæ, principio fuisse meritorium vitæ æternæ, & ideo idem meritum potest in ipso secundum se spectato permanere, etiam si peccatum superveniat: non sic autem meruisse a principio reparationem post lapsum, & ideo nihil est meriti, quod in eo maneat respectu ejusdem reparationis, post quam peccatum committitur. Deinde a priori est optima differentia, quam tetigit Cajetanus in dicto artic. 7. nam justus meretur vitam æternam sibi justo reddendam, nam si non sit justus saltem eo tempore, quo recepturus est præmium, non recipiet præmium ex vi talis meriti. Quia non potest quis mereri de condigno, ut detur sibi præmium, etiam si in illo statu indignus sit. Et ideo licet D. Tho. in dicto ar. 7. dicat, justum non mereri præmium vitæ æternæ, sub conditione si perseveret, sed absolute: nihilominus non est ita absolutum meritum, quin includat conditionem, si in gratia decesserit, ut Concilium Triden. supra dixit, quæ conditio minor est, quam illa si perseveret, quia potest quis non perseverare, sed gratiam amittere post multa merita, & nihilominus postea gratiam amissam recuperare, & in ea decedere, quod necessarium est, ut præmium vitæ æternæ consequatur, quia alias erit indignus tali præmio. At vero si quis mereretur reparationem post lapsum, mereretur aliquod præmium sibi indigno reddendum, quod justitiæ, & merito de condigno repugnat, & ideo in operibus justi non præcedit tale meritum. Assumptum clarum est ex dictis, quia mereretur de condigno, ut sic in peccato mortali existenti, ac subinde indigno daretur vocatio efficax ad resipiscendum. Et ideo non est similis ratio in merito vitæ æternæ, & resipiscentiæ post lapsum.

CAPUT XXVIII.

An justi primam gloriam, seu totam gloriam a primo gradu de condigno mereantur?

Gloria cadit sub merito de condigno

1 CUm gratia, ejusque opera ad æternam vitam principaliter ordinentur, non solum in præsenti, sed in illa præcipue, præmium meritorum habere debet, & ideo explicatis hujus vitæ præmiis, de recipiendis post hanc vitam dicendum superest. Inter illa autem præcipuum est essentialis beatitudo, quam nunc nomine gloriæ intelligimus. De qua simpliciter loquendo: certum est, cadere sub verum justitiæ meritum justorum, quod a Theologis de condigno appellatur. Nam quod tale sit justorum meritum, supra cap. 1. ostensum est. Et testimonia ibi ex Scriptura, & Patribus adducta simul probant, ultimam illius meriti mercedem esse vitam juxta illud ad Gal. 6. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam*, & illud Jacob 1. *Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ* (utique æternæ) *quam repromisit Deus diligentibus se*. Unde intelligimus, ipsam vitam æternam esse illam coronam justitiæ, quam Paulus dicebat, sibi, & omnibus diligentibus ad adventum Domini esse repositam, 2. ad Timot. 4. eadem autem vita æterna est gloria, quæ Matth. 20. denarium diurnum, & merces operariorum appellatur. Quam igitur certum est, meritum præcipuum justorum esse de condigno, tam est certum, illos mereri de condigno gloriam. Et ita docet Concil. Triden. sess. 6. cap. 16. & can. 32. Et rationes in eodem ca. 1. factæ idem probant. Neque huic merito obstat, quod vita æterna gratia vocatur ad Rom. 6. non enim dicitur gratia, quia non sit ex merito, sed quia meritum illud fundatur in gratia, ut in eodem cap. 1. ex Augustino late dixi, & in cap. sequenti alias rationes addam.

Divisio gloriæ notatur pro resolutione quæstionis

2 Ut autem distinctius, & Theologico more veritatem hanc explicemus, distinguere oportet gloriam in essentialem, quæ est visio, & accidentalem, & suo ordine de illis dicendum est. Præterea essentialis gloria in primam, & secundam per proportionem ad gratiam distinguenda est. Vocatur autem prima gloria non quidem aliquis certus, vel minimus gradus gloriæ, quia non oportet primam gloriam esse æqualem in omnibus beatis, sicut nec primam gratiam, nam gloria gratiæ respondet. At gratia prima vocatur, quæ in prima justificatione, seu transitu ab statu peccati ad statum gratiæ infunditur, sive magna, sive parva sit, juxta mentem Conc. Trid. sess. 6. cap. 7. Ita ergo illa vocatur prima gloria, ad quam ex vi primæ gratiæ homo acceptatur: gloria autem secunda dici poterit quodlibet gloriæ augmentum, quod etiam augmento gratiæ respondet. In hoc ergo sensu de sola prima gloria in præsenti cap. tractamus. Solumque versatur quæstio de adultis, nam infantes nec capaces sunt meriti, nec in eis per se loquendo, distinctio primæ, & secundæ gratiæ, vel gloriæ locum habet. In adultis vero ratio dubitandi circa propositam quæstionem ex proxime dictis oritur. Nam prima gloria respondet primæ gratiæ, sed prima gratia non cadit sub meritum de condigno, ergo nec prima gloria. Probatur consequentia, quia ex vi ipsius primæ gratiæ acceptatur homo ad primam gloriam: ergo eo ipso, quod gratis efficitur gratia: gratis etiam acceptatur ad gloriam: repugnat autem fieri ex merito de condigno, quod gratis fit. In contrarium est, quia adulti non sunt ad beatitudinem admittendi, nisi juxta opera sua, ut sæpe Scriptura loquitur, & specialiter in sententia finalis judicis declaratur Matth. 25. ergo nullam gloriam, sive primam, sive secundam homines consequentur, nisi ex meritis: ut primam gloriam obtinere possint, ergo necesse est, ut illam de condigno mereantur.

Ratio dubii pro utraque parte adducitur

Opinio 1.

3 In hoc puncto variæ sunt sententiæ: prima generaliter negat hominem mereri de condigno primam gloriam, sed ad illam, sicut ad primam gratiam gratis semper acceptari, & postea etiam gratis conferri respectu recipientis, licet respectu Christi ex meritis ejus conferatur. Hanc sententiam defendit Vega Opusc. de Justificat. qu. 6. ad 9. quem sequitur Petrus Lorca 1. 2. qu. 114. ar. 5. disp. 49. de Grat. in dubio incidente. Allegatur etiam Paludan. in 4. d. 14. qu. 3. sed nihil dicit. Item allegatur ibi Gab. qu. 1. ar. 2. & Greg. in 1. d. 17. qu. 1. ar. 2. Sed nihil etiam dicunt, & potius ex principiis eorum contrarium colligi posset, ut dicam. Denique allegatur Ruard. ar. 9. contra Lutherum, qui in §. *Ad primam*, aliquid insinuat. Objecerat enim de primo latrone, quod nulla prorsus merita haberet, & nihilominus beatitudinem speraverit ex sola gratia, & misericordia Dei. Idemque proponit de peccatoribus, quos in fine primum pœnitet suorum peccatorum. In responsione autem utrumque admittere videtur: ait enim non esse necessarium, ut expectatio beatitudinis semper sit ex meritis, sed quando operandi tempus, & opportunitas adest, non autem quando deest. Sit ergo hoc primum pro hac sententia argumentum. Quia peccator non potest expectare beatitudinem ex meritis in eodem instanti, in quo convertitur, & justificatur: ergo nec post illam de condigno mereri. Probatur consequentia, quia si posset habere tale meritum, posset etiam ponere spem in illo in suo gradu. Antecedens vero patet, quia expectatio ex merito debet supponere meritum, sed in illo instanti non potest supponi meritum de condigno, quia toto tempore præcedenti homo fuit in peccato, ergo. Secundum argumentum esse potest, quia homo non meretur primam gratiam, ut supponitur: ergo neque primam gloriam. Consequentia probatur, quia gratia est acceptatio ad gloriam: ergo qui gratis gratiam accipit, gratis acceptatur ad gloriam: ergo non potest simul acceptari ex meritis, nam illa duo repugnant, teste Paulo.

Ejus 1. arg.

Secundũ.

4 Tertio, ac præcipue argumentor, quia homo non potest mereri primam gloriam per opera antecedentia justificationem duratione, ut per se notum est, quia illa non sunt hominis grati, nec per opera facta post instans justificationis, quia illa jam merentur de condigno augmentum gratiæ, & consequenter augmentum gloriæ: non potest autem simul primam gloriam, & augmentum ejus mereri; tum quia augmentum supponit rem augendam; tum etiam quia esset præmium ultra proportionem, & capacitatem

3 Argumentum & præcipuum

actus. Nec denique potest hoc meritum esse in eodem instanti justificationis, quod sic ostendo. Quia tribus modis posset id intelligi, primo per actus, quibus homo disponitur ad remissionem peccati, ut ordine naturæ antecedunt infusionem gratiæ: secundo per eosdem actus, ut permanent cum gratia, & ab illa informantur in posteriori naturæ: tertio per aliquem actum in eodem instanti a gratia habituali elicitum: nihil autem istorum dici potest: ergo. Minor quoad primam partem certissima est, quia ille actus ut sic, non est meritorius primæ gratiæ: ergo nec primæ gloriæ. Probatur consequentia; tum quia est eadem ratio, scilicet, quod ille actus, ut sic, non est hominis grati, nec peccatum remissum supponit; tum etiam quia actus non est meritorius gloriæ, nisi vel gratiam supponat, vel illam mereatur, sicut nullus potest desiderare finem efficaciter, nisi vel media desideret, vel jam habeat.

5 Secunda pars ejusdem minoris probatur primo, quia ut actus sit meritorius de condigno gloriæ, debet esse elicitus ab homine jam grato, & consequenter ab habituali gratia: sed ille actus etiam in secundo instanti naturæ non est elicitus a gratia, licet concomitanter sit cum illa: ergo id non satis est, ut ille actus fiat meritorius de condigno. Major videtur inprimis esse D. Tho. dicta qu. 114. ar. 2. dicentis naturam humanam non esse sufficiens principium actus meritorii sine dono gratiæ. Et 1. p. qu. 62. ar. 2. ad 3. ubi dicit, ad conversionem in Deum per amorem meritorium necessariam esse gratiam habitualem, quę est merendi principium. Et ibidem distinguit hanc conversionem in Deum ab illa, qua se aliquis præparat ad gratiam habendam. Unde sentit, hanc non esse meritoriam. Deinde probatur secundo, quia actus hominis non est meritorius de condigno ex perfectione extrinsecus recepta, sed ex ea, quam habet, prout ab homine fit: at vero ultima dispositio ad gratiam prout ab homine fit, non est melior in secundo instanti naturæ, quam in primo, quia homo non plus, neque aliter illi cooperatur. Si quæ vero perfectio illi additur per introductionem habitualis gratiæ, a solo Deo fit: ipso homine tantum passive se habente quoad eam partem. Unde illa etiam perfectio, respectu actus dispositionis non est circumstantia ejusdem actus, ut actio est, sed tantum, ut quid receptum in homine, qui nova perfectione informatur, quæ per extrinsecam rationem, seu denominationem redundat in talem actum: ergo id non satis est, ut ille actus fiat inde magis, aut aliter meritorius. Tertio probatur, quia si actus ille cresceret in valore merendi per informationem gratiæ, potius mereretur augmentum gratiæ quam glorię; tum quia Conc. Triden. universe dixit, justos per sua opera mereri augmentum gratiæ; tum quia si opus habet novum valorem secundum illum proportionatur gratiæ, & alioqui merita immediatius ad gratiam, quam ad gloriam referuntur, & cum illa habent propinquiorem proportionem; tum denique, quia homo ille jam habet jus ad primam gloriam per primam gratiam: ergo si potest denuo mereri de condigno, potius intendit ultra tendere, & novum jus ad novum præmium acquirere, quam idem quod habebat, novo titulo confirmare, quia sic non solum in gratia, sed etiam in gloria crescet. Quarto idem probatur, quia quando justus meretur augmentum gratiæ, quod statim illi datur, per illud augmentum non sit opus ejus magis meritorium, quia alias procederetur in infinitum, ut supra visum est: ergo nec dispositio, per quam quis justificatur, fit magis meritoria per supervenientem gratiam, quam antea erat, quia est eadem proportio.

6 Tertia denique pars in principio posita de novo actu elicito in eodem instanti per gratiam habitualem probatur, quia esto possit dari in illo instanti tale meritum de condigno, illud non esset meritum primæ gloriæ. Probatur, quia esset meritum augmenti gratiæ, ut supra probatum est: ergo esset etiam meritum augmenti gloriæ, quia hoc semper respondet augmento gratiæ: ergo non poterit simul esse primæ glorię, ut jam etiam tactum est. Confirmatur, ac declaratur, quia si talis actus meritorius de condigno, qui ponitur fieri in eodem primo instanti, fieret post aliquod tempus, mereretur de condigno augmentum gloriæ, ut cap. seq. dicemus, & consequenter: ergo idem meretur, licet in eodem instanti cum eadem emanatione a gratia jam recepta fiat. Probatur consequentia, quia est actus ejusdem rationis, & valoris, & sola temporis distantia nullam varietatem in eo facere potest.

7 Nihilominus est secunda sententia affirmans, justum suis bonis operibus primam gloriam de condigno mereri. Hæc est sententia D. Thomæ 1. 2. qu. 112. ar. 2. ad 1. & idem sentit 1. p. qu. 62. ar. 4. & qu. 63. ar. 5. ad 2. & 3. quatenus ait, Angelos creatos in gratia in eodem primo instanti meruisse beatitudinem, licet neget primam gratiam meruisse, ut habet ar. 2. ad 3. Sequuntur hanc sententiam Thomistæ omnes, Conrad. Cajetan. & Medin. in illum articulum, Soto in 4. d. 14. qu. 2. ar. 2. & d. 16. qu. 2. ar. 1. & lib. 2. de Nat. & grat. cap. 18. in fine. Cano. Relect. de Pęnit. p. 1. in fine, licet immerito dicat esse quæstionem de nomine, ut videbimus. Sequuntur etiam Valent. tom. 2. dispu. 8. qu. 6. punct. 4. § 3. ad 1. nam licet sub disjunctione loquatur, hanc partem absolute firmat. Et eodem modo procedit Vazq. disp. 219. cap. 2. Tenet etiam Bellarminus lib. 5. de Justif. cap. 20. Mendoza quodlib. 2. scholastico, & pro eadem sententia allegari potest Antonin. 4. par. tit. 9. cap. 4. §. 1. ait enim dispositionem ad gratiam esse meritoriam, non gratiæ, quæ jam habetur: *sed gratiæ* (ait) *quæ non habetur, id est, augmentationis ejus*, hæc enim verba ne improbabilia sint, non possunt intelligi de augmento intensionis post instans justificationis conferendo ex vi meriti de condigno ejusdem ultimæ dispositionis prout habitæ in ipso instanti justificationis, hoc enim nullam verisimilitudinem habet, ut ex dictis est evidens, quia in illo instanti datur tota gratia tali dispositioni proportionata, ut etiam ex dicendis amplius patebit. Per augmentationem ergo futuram gratiæ videtur Antonius intellexisse consummationem ejus in statu gloriæ per beatitudinem essentialem. Item potest allegari Gabr. in 4. q. 1. ar. 2. post conclus. 5. versic. *Sic ergo*, circa finem, ait enim, actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, ut est prior natura, quam gratia, non esse meritorium de condigno, *sed ut continuatus* (ait) *est meritorius, quia charitas, & gratia continuationem præveniunt*. Quæ verba possunt intelligi de continuatione durationis realis, & sic non juvant, ut infra dicam, intellecta vero de continuatione secundum instantia naturæ satis juvant, videturque probabile, juxta priora verba, quæ sunt de instantibus naturæ. Denique Gregorius supra, & alii, qui ponunt condignitatem meriti in acceptatione divina, satis consequenter dicere possunt vel debent, licet Deus gratis acceptet illam dispositionem ad gratiam, eandem jam informatam gratia acceptare ad gloriam, tanquam illa condignam. Opinio 2.

8 Probat hanc sententiam Bellarminus ex Scriptura, in qua non tantum augmentum gloriæ, sed ipsa gloria secundum totum suum esse, & (ut ita dicam) secundum substantiam suam, tanquam merces meritorum promittitur, & ideo corona justitiæ, & denarius diurnus vocatur, ut patet Matth. 9. & 20. 2. ad Timot. 4. Jacob. 1. estque optimum testimonium Pauli ad Colos. 3. *Scientes, quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis, Domino Christo servite*. Nam gloria est hæreditas secundum se tota, & ita prima gloria sine dubio jure hæreditatis confertur, ait autem Paulus eandem hæreditatem dari in retributionem, Suadetur ex Scrip.

ergo

ergo etiam prima gloria est præmium, sicut hæreditas. Et ita possunt induci multa testimonia, in quibus vita ipsa æterna, ut merces promittitur, quæ supra cap.2.allegata sunt. Idemque fere est de testimoniis Sanctorum ibi allegatis, quæ omnia licet non omnino cogant, satis probabilia sunt. Quale est illud Augustin.lib.de Lib.arb. c.6. *Cui redderet coronam justus judex, si non donasset misericors Pater?* & aliis similibus, in quibus significat, supposita gratia, totam gloriam esse coronam justitiæ. Et notari potest verbum in lib. August. attributo de Vera, & falsa pœn. c.ult. *Pœnitentia omnibus utilis est, nec spem auferens, nec temeritatem concedens: sed digne, & vere suscepta promittit non solum indulgentiam, sed etiam præmium*. Indulgentiam utique per gratiam, quæ illi ut dispositioni respondet, præmium autem per gloriam, quæ illi per gratiam formatæ debetur.

Patres.

Item ex Trident.

9 Et hæc omnia, quæ per se valde probabilia sunt, multum confirmantur auctoritate, & quasi interpretatione Conc.Trid.sess.6. nam c.16. absolute tradit, iustis proponendam esse vitam æternam, & tanquam gratiam filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex Dei promissione bonis operibus reddendam. Quæ verba eodem modo, quo supra expendimus verba Pauli ad Colossen. 3. ponderari possunt. Sed, quod caput est, in can. 32. definit: *Justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum*. Qui modus aliter loquendi de gratia, quam de gloria, profecto magnæ considerationis est. Non enim dixit, mereri gratiam, & augmentum gratiæ, ne primam gratiam sub meritum cadere docere videretur. De gloria autem non fuit contentus dicere mereri justos augmentum gloriæ, ne primam gloriam excludere videretur, ergo hoc significavit, cum dixit, mereri justos vitam æternam, & augmentum gloriæ. Quid enim aliud movere Concilium potuit ad mutandum modum illum loquendi in merito gratiæ, & gloriæ. Aut quid aliud distinctum ab augmento gloriæ potuit per vitam æternam significare, nisi primam gloriam. At enim dicet aliquis, Concilium non dixisse, mereri primam gloriam, sed absolute vitam æternam, id est, gloriam, quæ abstrahit a prima, & secunda, addidisse autem augmentum gloriæ, ne aliquis putaret, omnes mereri eandem, seu æqualem gloriam, ut hæretici etiam fingunt. Sed hoc non enervat vim testimonii, tum quia dicendo vitam æternam, totam includit, & cum addit, & *augmentum gloriæ*, satis declarat, per vitam æternam intellexisse ipsam substantiam gloriæ ab initio eius, quod idem importat, ac prima gloria, ut supra declaravi. Nec Concilium ibi agebat contra hæreticos negantes varios gradus æternæ gloriæ, sed contra negantes merita, & ideo distincte explicat essentialia præmia meritorum. Quod si ad illum tantum errorem repellendum addit augmentum gloriæ, melius illum refutasset, dicendo solum mereri iustos augmentum gloriæ, sicut explicat satis, dari in justis varios gratiæ gradus, licet solum dixerit, iustos de condigno augmentum gratiæ mereri. Re vera testimonium est valde urgens.

Suadetur deinde ratione a posteriori, quæ hinc inde impugnatur, & usque ad n.12. Alv. l. 7. de Auxil. disp. 66. n 5.

10 Ratione a posteriori, seu ab inconvenienti probant aliqui conclusionem, quia sequitur, aliquos homines adultos, & capaces meritorum accipere beatitudinem sine meritis, ut patet, si ponamus, aliquem iustificatum mori immediate post suam iustificationem. Consequens autem, ait quidam, plus est, quam falsum, quia Conc.Trid. definit, justificatum mereri gloriam per sua bona opera. Alii vero saltem putant esse falsum propter generales regulas Scripturæ. 1.Corinth.4.& alibi, quod unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem, vel quod unusquisque referet, prout gessit in corpore, & quod judicandi sunt ex operibus. Nam hæ regulæ, cum generales sint, sicut ad solos adultos pertinent, ita omnes sine exceptione comprehendunt. Et in hoc argumento magnam vim faciunt Cano, & alii noviores. Sed instari potest, quia multi adulti possunt salvari sine ullo merito de condigno propriæ gloriæ, ut contingere potest in his, qui per sacramentum cum sola attritione iustificantur, & statim sine ullo novo opere meritorio moriuntur. Dices, illos etiam mereri gloriam per actum attritionis in instanti justificationis. Sed quid de his, qui in eo instanti nullum actum habent, vel quia proxime ante absolutionem, vel baptismum fuerunt attriti, & in instanti, in quo sacramentum dat effectum suum, sunt distracti, vel dormientes, vel ita ægritudine oppressi, ut extra mentem sint, & statim post receptum sacramentum moriuntur. Respondent, illos justificari per sacramentum, argumentum autem procedere de his, qui extra sacramentum iustificantur.

11 Sed contra quia nulla ratio diversitatis, vel maioris incommodi inter adultos, hoc, vel illo modo iustificatos assignari potest, nam utriusque potest repentina mors subvenire, ut post iustificationem opera bona non habeant. Respondet Mendoça, eum, qui per Sacramentum iustificatur, recipere gloriam propter merita Christi sola, quando non habet propria. At vero (inquit) de illo, qui per contritionem sine actuali sacramento iustificatur, si per contritionem non meretur gloriam, non ita facile dici potest, virtute cuius meriti gloriam recipiat. Sed miror, doctum virum in hoc difficultatem sensisse. Quis enim dubitet, non minus recipere gloriam in virtute meritorum Christi, qui justificatur per contritionem sine sacramento, quam eum, qui per sacramentum salvatur. Nam licet media, seu instrumenta sint diversa, in utroque fit applicatio meritorum Christi, *neque enim est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, sive cum sacramento, sive absque illo salvemur. Unde prima gratia, quæ datur homini, quando per solam contritionem justificatur, sive nunc, in voto sacramenti, sive ante legem gratiæ, absque tali voto, gratia illa, quæ homini ex parte ipsius gratis datur, ex parte Christi propter merita ejus datur, ergo & gloria datur propter merita Christi, sive intercedat recipientis meritum, sive nullum existat. Unde Vega illud consequens adductæ rationis a posteriori, facile admittit, nec putat inconveniens alicujus momenti continere. Sed nihilominus potest discrimen constitui inter iustificatos per sacramentum, vel sine illo, quod priores possunt nullum actum bonum habere in instanti, in quo justificantur, quia ut sacramentum ex opere operato det gratiam, sufficere potest dispositio præcedens, at vero extra sacramentum nemo justificatur sine actu, quem in ipsomet instanti justificationis eliciat, quia cum tali actu simul fit iustificatio, & ita quoad iustificatos extra sacramentum non caret sua vi testimonium Concilii Tridentini, quia de omnibus iustificatis bene operantibus loquitur, ut infra ponderabimus.

Mendoça respondit

12 Unde potest aliter responderi, negando sequelam, quia sive res physice, sive moraliter consideretur, non potest primum justificationis instans esse ultimum vitæ hominis. Quia justificatio per contritionem in instanti fit, juxta communem doctrinam, & ordinarium procedendi modum, instans autem non est ultimum esse hominis, ut etiam Philosophia docet, ergo nemo justificatur in fine vitæ, qui non aliquo tempore post instans justificationis vivat, quia moriturus est per primum sui non esse, & inter instans iustificationis, & primum non esse hominis aliquod tempus intercedere necesse est, quod semper erit determinatum, licet possit esse brevissimum, & quocumque signato possit esse brevius. In illo autem tempore moraliter loquendo, aut permanebit homo in eodem actu contritionis, quia moraliter loquendo, non durat per solum instans, vel etiam habebit alios actus petitionis, veniæ, aut desiderii salutis æternæ, aut similes, & utroque modo merebitur gloriam, si non primam, saltem augmentum eius, quod satis erit, ut iuxta sua opera coniuncta meritis Christi iudicetur, & præmium accipiat. Verumtamen cum absolute loquendo, non sit impossibilis: sed contingens casus, qui in argumento supponitur, non caret argumentum probabilitate, si vera est, & universalis regula, quod omnis iustificatus extra sacramentum habet aliqua merita, de quibus iudicetur, & retributionem accipiat.

13 Præ-

Ratio altera etiam a posteriori.

13 Præter hoc vero sequitur aliud inconveniens, quod maiori videtur consideratione dignum. Nam sequitur ex illa sententia, nullum hominem, vel angelum consequi totam gloriam ut coronam iustitiæ, seu ex meritis, sed omnibus dari substantiam gloriæ (ut sic dicam) gratis, & tantum solam aliquam accessionem dari aliquibus ex meritis. Sequela probatur, nam in omnibus, qui salvantur, præcessit aliqua iustificatio prima, vel ergo iustificati sunt sine propria dispositione, & sic non potuerunt gloriam correspondentem gratiæ mereri: si vero per propriam dispositionem iustificati sunt, per illam, & in eo instanti existentem dicuntur non meruisse primam gloriam, sicut nec primam gratiam. Sed post illud instans illam mereri non potuerunt, quia si nova merita habuerunt, per illa gratiæ augmentum, ac subinde non primam gloriam meruerunt, ergo nullus est, qui totam gloriam ex merito consequatur. Et licet Vega facile etiam hoc illatum admittat, mihi tamen certe videtur parum consentaneum Concilio Trid. Quamvis enim Concilium non dicat, omnes adultos mereri gloriam, & augmentum gloriæ, saltem dicit, omnes adultos iustificatos, & post iustificationem bene operantes mereri gloriam, & augmentum gloriæ, ac subinde totam gloriam, ut explicavi. Unde clare supponit, posse esse aliquos iustos ita bene operantes, ut totam gloriam mereantur, & ex merito consequantur, si in gratia decesserint, ergo non est tam facile admittendum, esse impossibile omnibus iustis, attento modo quo secundum legem ordinariam iustificantur, totam gloriam de condigno mereri. Minus autem probabile est, quod Ruardus dicit de facto, vel bonum latronem, vel alium quemlibet in ultimo vitæ momento iustificatum, consequi totam gloriam sine ullis meritis. Nam bonus latro, cum Christum confessus est, alteri latroni respondendo, iam erat per internam fidem vivam iustificatus, ideoque per illam confessionem multum de condigno promeruit. De cæteris autem iustificatis in fine vitæ iam declaratum est, quomodo non tam subito, ac celeriter post instans iustificationis moriantur, quin aliquam vel brevissimam temporis moram habeant, in qua & mereri possint, & moraliter loquendo, saltem in actu contritionis perseverando, aliquid gloriæ mereantur.

Ratio a priori inquiritur, & in primis statuitur de sola ultima dispositione ad gratiam posse sententiam verificari.

14 Sed principaliter probanda est assertio a priori, declarando, per quem actum, aut quomodo possit iustificatus primam gloriam mereri. Et primum in discursu prioris sententiæ in num. 4. primum membrum admittimus, scilicet, non mereri illam per actus præcedentes iustificationem tempore, seu reali duratione, ut recte ibi probatum est. Intelligendum autem hoc est de illis actibus, ut antecedentes sunt, nam si durent usque ad instans iustificationis inclusive, ex tunc aliud erit dicendum, ut explicabimus. Deinde admittimus etiam alterum membrum eiusdem discursus, nimirum, non mereri iustum primam gloriam per actus subsequentes iustificationem, quod etiam ibi recte probatum est. Et probatio cogit, ut intelligatur non solum de actibus, qui fieri incipiunt in alio instanti, vel tempore post instans iustificationis, sed etiam si in eodem instanti incipiant, dummodo iustificationem consummatam supponant, & a gratia habituali iam infusa procedant, ut in num. 6. arguebatur: nam illi iam sunt meritorii augmenti gratiæ, & gloriæ, & consequenter non primæ gloriæ, ut ostensum est. Superest ergo, ut hoc meritum primæ gloriæ in sua ultima dispositione ad gratiam possit constitui, quomodo autem id possit intelligi, ac subsistere, variis modis, iuxta varias sententias de emanatione contritionis, seu primæ dilectionis Dei super omnia, explicatur. Sunt enim, ut vidimus l. 8. a cap. 12. duæ celebres opiniones de ultima dispositione ad gratiam, una affirmans procedere ab illa effective, alia negans, iuxta quas diverso modo est fundanda assertio, imo in utraque illarum opinionum sunt in præsenti varii modi tam defendendi, quam probandi assertionem.

Inter eos, qui dicunt ult. dispositionem procedere a gratia habituali, quam rationem afferat Vazquez quod mereatur 1. gloriam.

15 Primo enim ex his auctoribus, qui docent, contritionem procedere ab habituali gratia effective, Vazqu. 1.2. disp. 211. c. 3. consequenter docet, contritionem non esse dispositionem præparantem hominem ad infusionem primæ gratiæ, neque esse in eo genere causam ejus, ita ut non sit verum dicere, quia homo conteritur, ideo illi gratia infunditur, vel quia magis amat, seu perfectius convertitur, ideo perfectior gratia illi infunditur, sed solum sit contritio finis proximus infusionis gratiæ, ita ut vere dicatur, homini infunditur gratia, ut conteratur, & major gratia, ut perfectius conteratur. Hanc ergo doctrinam repetit in disp. 219. c. 2. num. 15. & ex illa reddit rationem præsentis assertionis. Quia primus actus dilectionis, & contritionis est de se actus valde proportionatus primæ gloriæ promerendæ, & alioqui procedit a persona jam grata per habitum infusum, qui in illa præsupponitur, & a quo actus illo formatus procedit, neque aliter in ullo signo naturæ existit, ergo nihil illi deest, quominus sit meritorius de condigno, & non primæ gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ.

Impugnatur.

16 Sed hæc ratio maxime nobis displicet in fundamento suo: putamus enim, negari nullo modo posse, quia contritio, seu peccatoris perfecta conversio sit vera dispositio ad gratiam, & causa ejus in illo genere, ita ut verissime dicatur, Deum infundere gratiam peccatori intuitu contritionis in illo præexistentis ordine naturæ, atque adeo quia contritus est. Neque tutum esse credimus, hoc negare, quia in Scriptura, & Patribus maxime fundatum est, ex illis fere expresse id docet Concilium Trident. ut in lib. 8. late tractavimus. Deinde posito illo fundamento, non satisfacit ratio quoad ultimam consequentiam. Nam licet ex illo principio recte inferatur, illum actum esse meritorium de condigno, non tamen recte, aut efficaciter ulterius infertur, esse meritorium primæ gloriæ respondentis primæ gratiæ, a qua dicitur talis actus procedere: videtur enim magis consequenter in illa sententia concludi, quod sit meritorius augmenti gratiæ, & consequenter gloriæ. Probatur assumptum, quia juxta illam sententiam prima gratia supponitur data homini absolute, & simpliciter, & nullo modo ratione contritionis ut factæ, sed tantum ut finis, propter quem proxime datur; ergo actus ille est quidam bonus, ac liber usus gratiæ iam receptæ, & possessæ, ergo per illum meretur homo ulteriorem gratiam, & gloriam, & non est, cur mereatur id, quod jam habet vel in re, vel in jure hæreditario, & certissimo. Quamvis enim absolute non repugnet, eandem gloriam esse hæreditatem, & præmium meriti, nihilominus quando homo potest per actus suos novum præmium obtinere, non est cur dicamus, mereri idem novo titulo, & non potius ulterius ad nova præmia acceptari.

Impugnatur amplius exemplo.

17 Explicatur, & confirmatur exemplo supra posito, nam si quis in eodem instanti iustificationis post consummatam iustificationem per primum Dei amorem, & infusionem gratiæ, ac remissionem peccati efficiat novum actum vel humilitatis, vel gratiarum actionis, ut in Angelo potest facile intelligi, & in homine non est impossibile, tunc per illum actum procedentem a gratia non meretur primam gloriam, ad quam per gratiam acceptus jam erat, licet in eodem instanti, sed meretur novum gradum gratiæ, ut probavi, & consequenter gloriæ, sed juxta dictam sententiam ita se habet, qui in instanti omnino prævenitur per habitualem gratiam, & ex illa elicit primum dilectionis actum, nam ille tam supponitur justus ad primum actum, quam ad secundum, & utrumque elicit ex habitu, ergo æque tendit in ulteriorem gradum gratiæ per primum actum, sicut per secundum.

Exemplū alterum.

Possumusque alio exemplo uti: si ponamus hominem antea attritum baptizari, & in instanti, in quo consummatur baptismus, & justificatur, jam non habere actum attritionis, & potius in eodem instanti per gratiam baptismalem ad novum propositum bene vivendi excitari. Ille profecto per talem actum non merebitur primam gloriam, sed novum augmentum gratiæ, & gloriæ, quia ille actus omnino est posterior iustificatione, & non aliter est meritorius, quam si posterius tempore in alio instanti fieret, ergo perinde est de contritione iudicandum, si nullo modo est causa

sa primæ justitiæ, nisi finalis, & ab illa iam omnino præsupposita procedit. Denique declarari potest exemplo meriti de congruo per actum procedentem ab auxilio. Nam quia illud auxilium v.g. primum, a quo primus actus meritorius de congruo procedit, ad talem actum omnino supponitur, & solum datur, ut ille fiat, & non quia ille fit, ideo actus ille est meritorius novi auxilii, quod interdum posset dari in eodem instanti temporis, & posterius natura, estque tamquam augmentum gratiæ, eo modo, quo in auxiliis gratiæ potest esse augmentum, & quo August. dixit, gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici. Ergo pari modo, si habitus gratiæ æque supponitur ad actum contritionis, tanquam auxilium necessarium ad illum efficiendum, contritio, quæ per illum libere fit, erit meritoria illius augmenti, cujus illa gratia capax est, & non primæ gloriæ, seu augmenti eius, & ita censeo in illa sententia magis consequenter dici, tamen quia fundamentum ruinosum est, tota machina ruit.

3. exemplum.

Quam rationem afferant Thomistæ.

18 Secundo igitur alii auctores, præsertim Thomistæ, licet omnino defendant, illum actum effective fieri ab habitu gratiæ, & nihilominus negare non audent, quin sit dispositio præparans peccatorem ad gratiam recipiendam, & vera causa in eo genere dispositionis, seu materialis causæ infusionis primæ gratiæ, & ideo communiter utuntur illa distinctione, quod in genere causæ materialis præcedit gratiam, licet in genere efficientis ab illa procedat, & sit posterior. Hanc ergo distinctionem præsenti rationi applicant, quia licet ille actus quatenus antecedit, ut dispositio, non sit meritorius de condigno, tamen eum in re ipsa procedat effective a gratia, ac proinde ab homine grato, in posteriori signo erit meritorius de condigno, non autem primæ gratiæ, quia illam supponit & ab illa habet rationem meriti tanquam a suo principio, neque etiam augmenti primæ gratiæ, quia jam prima gratia data est intuitu illius, & proportionata illi, ergo primæ gloriæ. Quam rationem magis explicans Soto in 4.d.16.q.1.art.6.& q. 2. art. 1. dicit, contritionem posse considerari, vel ut est prius natura a libero arbitrio, quam a gratia, vel ut a gratia efficitur, & est natura posterior. Et priori modo dicit, non esse meritoriam, sed tantum esse dispositionem materialem ad primam gratiam, at vero posteriori modo spectatam esse meritoriam primæ gloriæ ratione jam facta.

Confutatur proxima ratio, quod vel contineat errorem.

19 Verumtamen distinctio hæc sic declarata multa indiget consideratione, quia vel errorem involvit, vel non potest subsistere. Cum enim in priori membro Soto considerat contritionem ut procedentem a lib.arb. vel præcise loquitur de lib. arb. excludendo omnem gratiæ influxum, & cooperationem, vel loquitur de lib.arb. ut cooperante gratiæ: prior consideratio involuit errorem, & metaphysicum, & theologicum, posterior vero ipsam partitionem destruit, ergo. Prior pars minoris probatur primo, quia non potest talis actus concipi, ut prius in aliquo signo naturæ elicitus a solo libero arbitrio, quam ab aliquo principio gratiæ, sive illud sit actuale auxilium, sive aliquis gratiæ habitus. Quia lib.arb.præcise sumptum non est sufficiens principium contritionis, ut ex fide constat, non potest autem actio esse ab uno principio insufficiente, & quasi partiali prius natura, quam ab alio conprincipio, quod integrum principium complet. Quod maxime verum est in præsenti, quia lib.arb.comparatione gratiæ est minus principale principium, quod agere non potest, nisi a gratia motum, & quasi instrumentum eius. Et confirmatur, quia non potest intelligi lib.arb. ut eliciens contritionem, prius natura, quam intelligatur Deus, ut cooperans illi, tum ut causa prima ordinis supernaturalis cooperans per concursum pertinentem ad ordinem gratiæ, & ut dans principium proximum gratiæ, vel supplens illud, ergo illa consideratio contritionis est impossibilis. Et præterea illa admissa, contritio sic concepta non solum meritoria non esset, verum etiam nec dispositio ad gratiam, quia lib arb.præcise spectatum non potest se ad gratiam disponere secundum fidem, ut contra Pelagium, & reliquias ejus satis in l. 3.& 8.probatum est.

Vel se ipsam destruat.

20 Probatur jam altera pars minoris, quia si in primo membro distinctionis est sermo de actu ita procedente a lib.arb. ut etiam a gratia simul procedat, instatur alio dilemmate. Nam vel est sermo de lib. arb. ut operante cum solo auxilio actuali gratiæ, vel ut cooperante cum habituali gratia. Prius membrum est contra ipsum Sotum, qui putat, actum contritionis non elici, ut a principio proximo a voluntate cum solo actuali auxilio, sed ab habituali gratia. Nam hinc fit, ut contritio non possit esse prius natura a lib. arb. illo modo considerato, quia quod in re non est, nec prius natura est, nec sub ea ratione concipi potest. Posterius autem membrum destruit primam distinctionem ipsius Soti. Quia non potest esse contritio prius natura a lib.arb. quam a gratia illa, cui ipsum lib.arb. cooperatur, ut jam ostensum est; ergo si illa gratia est habitualis, non prius est contritio a libero arbitrio, quam a gratia habituali, & consequenter nec potest contritio prius natura esse, vel fieri, quam gratia habitualis sit, quia non potest gratia habitualis prius natura facere, quam esse. Atque hinc infertur in universum, contra hanc opinionem, illam duplicem considerationem esse impossibilem, ut supra lib.8. latius dixi, & illa posita non minus esse meritorium illum actum in uno signo naturæ, quam in alio. Probatur hæc illatio, quia in utroque instanti naturæ ab eodem principio gratiæ habitualis procedit, quia in quocumque signo naturæ dispositio illa consideretur, debet necessario concipi, ut procedens ab aliqua gratia, ergo necessario concipienda est, ut procedens a gratia habituali, quia non aliter procedit, ut supponitur, quia si vere concipiatur, ita concipienda est, sicut in re fit, ergo in quocumque signo naturæ existat, meritoria erit de condigno. Item ille actus non minus est formatus per gratiam in primo signo, quam in quocumque alio, ergo non est minus meritorius. Antecedens patet, quia repugnat actum per gratiam habitualem factum esse, vel concipi informem, cum per ipsum gratiæ habitualis influxum formetur, in illa autem sententia, ut dixi, non potest ille actus concipi, ut in re ipsa factus ab homine, nisi ut procedens ab habituali gratia. Nam si fieret a voluntate cum solo alio auxilio actuali, tunc non posset fieri rursus ab habituali gratia, quia non potest fieri simul a duplici principio proximo totali in suo ordine, nec duplici actione, quorum altera prior natura, alia posterior natura fit. Hæc ergo sententia in illo fundamento procedens explicare certe non potest, quomodo contritio sub una ratione sit meritoria de condigno, & non sub alia, & consequenter vix potest explicare, cur non sit meritoria non tantum gloriæ, sed gratiæ, ut posterius natura ratione talis actus inditæ, quia si infunditur ratione talis actus, & ille iam est formatus, & meritorius de condigno, infundetur propter meritum eius. Quod si dicas, hoc repugnare, quia supponitur gratia esse principium talis actus, fateor repugnantiam, dico tamen, hanc sequi ex illa sententia, si illa dispositio supponatur procedere ab habituali gratia. Nisi dicatur, bis procedere, & a duplici principio sufficiente, & totali in suo ordine, scilicet prius ab aliquo auxilio, quod cum sola voluntate sufficit ad eliciendum talem actum, & iterum ab eadem voluntatem cum habitu, quod non minus repugnans, & vanum est.

Inter eos, qui ultimam dispositionē ab habitu gratię nō

21 Alter ergo sustinenda est assertio, eiusque ratio reddenda, supponendo aliam sententiam, quam verissimam credimus, de efficiente principio illius primi actus, qui est dispositio ad primam gratiam habitualem, nimirum proximum principium gratuitum ejus non esse ipsammet primam gratiam, seu habitum ejus, sed esse actuale auxilium, per quod Deus supplet efficientiam habitus. Et hoc principio posito duobus item modis potest assertio defendi, & ratio ejus reddi. Prior est, si dicamus, illum primum actum esse meritorium primæ gloriæ, non tamen pro illomet instanti temporis, sed prout durat in tempore immediate sequenti post illud instans. Ratio prioris

partis

partis est, quæ in principio capitis est posita, quia pro illo instanti actus non est ab habitu gratiæ, quod requiritur ad meritum de condigno, & licet in illomet instanti aliquo modo formetur, est tantum quasi passive, & concomitanter, quod non satis est ad meritum de condigno. Ratio vero posterioris partis est, quia in tempore immediate post instans jam ille actus conservatur per habitum gratiæ, etiam physice, vel saltem moraliter, & est ab homine jam grato quoad continuationem, seu cōservationem, ergo id satis est, ut ille actus incipiat esse meritorius de condigno, intrinsece quidem ipso tempore, extrinsece vero, & quasi per ultimum non esse talis meriti in primo instanti, ergo sic erit meritorius primæ gloriæ de condigno. Quod si instes, quia potest contingere, quod ille actus non continuetur post illud instans, respondendum erit consequenter ad hanc sententiam, ex illa hypothesi talem hominem non habiturum gloriam ex merito proprio, sed ut hæreditatem ad quam admittitur ex merito Christi. Neque illud esset inconveniens, ut supra dixi. Quia vero casus moraliter, & humano modo non contingit, ideo modum illum merendi primam gloriam satis esse, ut absolute, & simpliciter dicere possumus, justos mereri primam gloriam, per actum, quo se perfecte ad gratiam disponunt. Et hunc modum insinuat Bellarm. dicto cap. 20. cum in fine illius ita concludit: *Quod si concedatur, rem eandem multis titulis posse deberi, sine dubio ultima dispositio post infusionem gratiæ continuata, meritoria erit vitæ æternæ.* Idem Gabr. in 4. ubi supra, nam de actu dilectionis, qui est dispositio ad gratiam, sic inquit: *Ut præcedens non est proprie meritorius de condigno, quia non est a charitate elicitus, sed ut continuatus est meritorius, quia gratia, & charitas continuationem præveniunt.* Et infra expresse negat, actum illum esse meritorium in primo instanti, sed in sequentibus.

Impugnatur tamē primo illorum ratio Impugnatur. 1.

22 Nihilominus hic modus nobis non satisfacit. Primo quia non defendit universaliter assertionem, & (ut ita dicam) per se ex vi perfectæ dispositionis ad gratiam, seu est quasi accidentarium, & in rigore contingens, quod per se loquendo, posset deficere. Secundo, ac præcipue, quia licet verum sit, illum ut continuatum habere novum meritum de condigno, tamen illud est meritum augmenti gratiæ, ut superioribus probavi, ergo consequenter est meritum augmenti gloriæ, ergo non est meritum primæ gloriæ, quia non potest utrumq; cadere sub idem meritum, servata debita æqualitate. Tertio quia si actus ille solum est meritorius primæ gloriæ ratione continuationis, non potest mereri de condigno totam gloriam correspondentem primæ gratiæ infusæ ejusdem actus, ut in primo instanti fuit dispositio ad illam, ergo non est meritorius de condigno primæ gloriæ. Probatur consequentia, quia prima gloria est tota illa, ad quam ratione primæ gratiæ homo ille acceptatur. Unde sicut prima gratia non dicit aliquam minimam gratiam, nec eundem gradum gratiæ in omnibus, sed totam illam, quæ primo infunditur, juxta dispositionem recipientis: ita prima gloria est tota illa, quæ primæ gratiæ debetur. Hanc ergo gloriam non potest mereri actus ille ratione solius continuationis. Quod probatur, quia illa continuatio, quæ immediate sequitur post instans justificationis, non est definita, sed potest esse maior, vel minor, & quocunque instanti signato post primum, antea fuit, & consequenter etiam eius meritum non est definitum, donec certa duratio inter duo instantia signata determinetur, ergo non potest immediate post instans justificationis esse definitum meritum tantæ gloriæ, quanta respondet primæ gratiæ, sed successive fieret, & cresceret, donec tanto tempore duraret, quantum esset necessarium, ut perveniret ad illum gradum. Unde revolvimur in rationem jam factam, quia per totam illam durationem augebitur gratia, & gloria cum adæquatione ad meritum additum per continuationem, ergo illudmet non potest esse meritum primæ gloriæ.

Tertio.

23 Eo vel maxime (estque quarta ratio) quod meritum solius continuationis parum est, ut dixi supra; respectu ipsius actus, prout in principio fit quoad substantiam, & existentiam suam, ergo non potest esse sufficiens ad merendum de condigno totam primam gloriam, præsertim immediate post instans justificationis, sed oporteret continuationem esse multi temporis, & in illo non augeri gratiam, neque gloriam quod absurdum est. Potestque quinto explicari, & confirmari, quia si ponamus, quod impossibile non est, voluntatem desistere ab actu, quo se disposuit ad gratiam immediate post instans iustificationis, & in eodem tempore elicere novum actum meritorium, certe per illum non mereretur primam gloriam, sed augmentum gratiæ, & gloriæ, ut videtur per se notum, ergo eadem ratione contritio, ut continuata post primum instans justificationis, cum gratiæ augmentum, & consequenter gloriæ mereatur, primam simul gloriam mereri non potest. Dices fortasse, cum totus actus post primum instans perseverat, non mereri tantam gloriam, ratione solius continuationis, sed etiam ratione suæ entitatis, seu secundum se totum. Sed hoc non satisfacit, quia ille actus nunquam procedit a gratia habituali secundum entitatem, seu productionem suam, sed solum secundum continuationem, seu conservationem, ergo si ad meritum de condigno necessarium est, ut actus procedat a gratia habituali, quam supponat, nunquam potest esse meritorius de condigno gloriæ, nisi ratione solius continuationis, prout aliquam circumstantiam meriti addit actui jam producto. Vel certe e contrario si actus ille immediate post instans justificationis potest esse meritorius de condigno ratione gratiæ supervenientis ipsi, & informantis illum, licet ab illa non prodierit, profecto idem meritum gloriæ habere potest, & debet in primo instanti justificationis præcise spectato, etiamsi actus amplius non duret.

Quarto.

Quinto.

Evasio non satisfaciens.

24 Est ergo vera, & communis explicatio hujus meriti secundum communem sententiam. Quæ in illo actu duo instantia naturæ distinguit. Primum, in quo elicitur a libero arbitrio moto a Spiritu Sancto per solum speciale auxilium: secundum, in quo gratia ratione talis dispositionis infunditur, per quam persona sanctificatur, & consequenter omnes ejus boni actus, qui in eodem instanti moraliter consanctificantur, & formantur. Contritio ergo priori modo spectata non meretur de condigno primam gloriam, tum quia ut sic non est a gratia habituali, nec per illam adhuc formatur, tum etiam quia non supponit primam gratiam, neque illam de condigno meretur, ergo nec meretur primam gloriam. Dicunt, aliqui, ipsam contritionem, vel actum dilectionis Dei per se facere hominem dignum prima gloria, etiam si a gratia non procedat, nec illa informetur, & ita mereri illam de condigno, vel independenter a gratia habituali sanctificante, vel merendo etiam illam de condigno. Sed hæc doctrina satis est in superioribus refutata, nititur enim in fundamento valde falso, quod solus actus formaliter expellat peccatum, & hominem sanctificet, & filium Dei adoptivum intrinsece constituat. Respondetur ergo negando assumptum, quia in l. 7. satis improbatum est.

Explicatur jam vera ratio de merito primæ gloriæ, quod non sit contritio prius natura, quam formetur a gratia.

25 Altero vero modo spectata contritio, ut jam formata per gratiam in posteriori signo naturæ, esse potest meritoria primæ gloriæ. Ad quod suadendum induci possunt verba Concilii Trident. dicto cap. 16. *Cum ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat; quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine qua Deo grata, & meritoria esse non possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, & vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur.* Hæc enim omnia integre, ac omnino in iustificatis, & contritione eorum a primo instanti intrinseca iustificationis inveniun-

Sit autem in posteriori naturæ, cum jam formata intelligitur. Suadetur ex Trid.

niuntur: ergo nihil illis deest, quominus per ipsam contritionem vitam æternam (id est, primam gloriam ut supra exposui, & probavi) vere, ac de condigno promereantur. Minor probatur, quia in illo instanti vere est homo iustificatus, & Christus in eum virtutem influit tanquam vitis in palmitem. Ubi nomine virtutis non solum habitus, sed etiam auxilium, & omne donum gratiæ sanctificantis intelligitur, ut ex subjunctis verbis constat, & supra etiam probatum est. Hæc ergo virtus & antecedit bonum contritionis opus per auxilium efficax præveniens, & comitatur per auxilium adjuvans, seu concomitans, & subsequitur per gratiam sanctificantem, & formantem talem actum. Unde verissime dicitur in Deo factum, & Deo gratum, ergo nihil illi deest, juxta doctrinam Concilii, ut sit meritorium de condigno. Ergo est sic meritorium primæ gloriæ. Probatur hæc consequentia, tum quia nullum præmium magis proprium illius meriti, & operis assignari potest, cum non possit esse meritum gratiæ, quæ supponitur ut principium ejus, saltem constituens illud in esse meritorii de condigno, ad primam autem gloriam non comparetur ut ad principium, sed ut ad terminum; unde illam non supponit, imo nec acceptationem ad illam, ut statim dicam: tum etiam ex verbis Concilii, quod ibi specialiter vitam æternam expressit; & fortasse non sine mysterio. Expendi etiam potest, quod in canon. 32. absolute definit Concilium: *Hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut sint etiam merita ipsius justificati.*

Suadetur deinde ratione. 26 Ratio autem assertionis est, quia non est de ratione operis meritorii de condigno, ut ad illud antecedat gratia habitualis tempore, vel natura in genere causæ efficientis, quia sufficiens principium efficiens talis operis esse potest motio divina, quæ quidem cum sit ab ipso Spiritu Sancto movente, licet nondum inhabitante, ex parte principii efficientis est sufficiens ad meritum, si aliunde cæteræ conditiones concurrant, sed in eo actu concurrunt cæteræ conditiones, nam in eodem instanti est actus hominis justi, & est formatus per gratiam sanctificantem, de cæteris autem res est clara, ergo nihil ibi deest. Declaratur amplius vis hujus rationis, quia gratia habitualis ut sanctificans personam merentem, tribus modis potest cogitari, ut conditio necessaria ad meritum de condigno. Primo ut principium physice eliciens actum meritorium, & hoc titulo sine dubio non est necessaria, ut ostendit ratio facta, quod illa efficientia cum æquali bonitate, & sanctitate actus potest per auxilium suppleri. Unde multi putant gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ, nullam efficientiam physicam habere in actus meritorios, & nihilominus esse necessariam ad meritum. Alii non admittunt virtutes morales infusas, & nihilominus dicunt, actus ipsos morales ab homine grato factos esse meritorios de condigno, etiamsi a gratia habituali, vel habitibus ejus physice non fiant. Imo etiam admissis virtutibus moralibus per se infusis, actus eliciti ab acquisitis possunt esse meritorii, vel semper, si fint in homine justo, ut aliqui volunt, vel aliquando, si ex auxilio supernaturali aliquo modo fiant, ergo ex hac parte non est necessaria gratia habitualis ad hoc meritum, neque defectus talis efficientiæ obstabit, quominus contritio sit meritoria de condigno. Secundo potest gratia concurrere, ut dignificans moraliter personam operantem, antecedenter ad opus ipsum, ita ut ipsum opus in primo signo naturæ, in quo fit, intelligatur prodire a persona sancta, & digna. Et hoc modo potest quidem gratia conducere ad meritum, vel ad majorem valorem, & æstimationem ejus, non tamen est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem, quia actus non habet principalem suum valorem a persona proxime operante, sed a Spiritu Sancto movente per auxilium, & dante actui bonitatem illius valoris, & meriti capacem. Tertio requiritur gratia, ut tollens obstaculum peccati, & constituens personam capacem justitiæ apud Deum, ita ut illum sibi obligare, & debitorem suum efficere valeat. Et hoc titulo est gratia simpliciter necessaria ad meritum de condigno. Quod recte distinxit Cajet. dicta q. 114. ar. 7. dicens, gratiam dupliciter requiri ad meritum de condigno, scilicet, ut constituens hominem in statu remunerabili, vel ut principium actus meritorii. Et primum quidem est simpliciter necessarium, quia si quis sit indignus remuneratione, non potest esse capax meriti de condigno talis remunerationis. Ac propterea non potest quis sibi mereri de condigno reparationem post lapsum, quia tale meritum diceret ordinem ad statum, in quo quis sit indignus præmio, ut supra dictum est. Secundum autem intellectum de principio physico non est necessarium, ut dixi, intellectum vero de morali, licet ordinarie sit antecedenter necessarium quoad merita, quibus aliquod gratiæ augmentum, vel aliquod donum gratiæ de justitia sit merenti debitum, non tamen est simpliciter necessarium, ut gratia præcedat per modum principii active influentis, sed sufficit, ut adsit gratia in instanti ipsius meriti, & dignificet actum, sanctificando personam, & constituendo illam in statu remunerabili. Cum ergo ita adsit gratia contritioni in primo eius instanti, & ex parte principii suppleatur per auxilium quidquid necessarium est ad tale meritum, nihil deesse credendum est contritioni sic formatæ, quominus primæ gloriæ de condigno meritoria sit. Quod solutione argumentorum magis confirmabitur.

Declaratur expendendo triplicem modum necessitatis gratiæ ad merendum. Primus modus. Secundus. Tertius.

27 Ad primum de expectatione primæ gloriæ ex merito respondetur, peccatorem priusquam iustificetur, non posse absolute sperare gloriam ex merito, cum illud non habeat, post iustificationem vero posse illam sperare ex merito in ipsa justificatione habito. Unde non solum potest hanc spem habere post iustificationem, sed in ipsomet instanti justificationis, si ordine saltem naturæ post consummatam iustificationem statim huiusmodi spem concipiat. Et præterea etiam ante iustificationem potest peccator quasi sub conditione sperare gloriam ex merito ipsiusmet pœnitentiæ, si per illam ad iustificationem pervenerit, seu potest sperare, se acturum talem pœnitentiam, qua & iustitiam ex misericordia, & gloriam ex merito consequatur. Nihil enim horum per se repugnat, neque in argumento impugnatur. Ad 1. arg. num. 5.

28 Ad secundum de æquiparatione gratiæ, & gloriæ negatur consequentia, quia licet nemo acceptetur ad gloriam, nisi per gratiam, & ideo nemo mereatur gloriam sine gratia, non est tamen necessarium, ut simul gratiam mereatur, nisi tunc solum, quando gratia non supponitur. Si vero gratia supponitur gratis infusa, potest quis mereri gloriam, licet non mereatur gratiam. Unde ad replicam, quia si gratia esset gratis infusa, etiam acceptatio ad gloriam gratis facta supponitur, cum per ipsam gratiam fiat, & ideo repugnat fieri ex merito. Respondetur in primis distingui posse acceptationem ad gloriam ab ipsa gloria, vel redditione eius. Nam ex parte gloriæ non repugnat simul duplici titulo dari, scilicet, ut hæreditas filiationi adoptivæ debita, & ut corona merito respondens, tum quia Christus habuit gratiam corporis utroque titulo, magisque rigoroso; tum etiam quia inter illos duos titulos non est repugnantia, & unus addit perfectionem alteri. Ex parte vero acceptationis distingui potest duplex acceptatio, juxta duplex fundamentum eius, una ratione gratiæ, altera ratione operis meritorii, & ita facile intelligitur, unam esse gratuitam, & aliam remunerativam: quia cum sint distinctæ secundum rationem formalem, possunt diverso modo fieri. Et licet illi duo modi sint repugnantes, respectu eiusdem acceptationis, non tamen repugnat illas duas acceptationes cum diversis respectibus in eandem gloriam cadere: quæ absolute loquendo, non potest dici dari gratis, sed simul ut corona, & ut hæreditas, ut Concilium dixit. Quod si quis nolit duas ibi acceptiones distinguere, sed unam simul factam duplici titulo etiam secundum ordinem naturæ, facile potest id etiam intelligi. Nam Deus cum infundit gratiam, supponit in homine contritionem de se informem, & ita simul, & quasi unico voluntatis actu acceptat hominem ad gloriam, tum propter gratiam, quam gratis infundit, tum propter contritionem, quam ut actum bonum hominis jam iustificati intuetur, & ideo simul acceptat talem hominem ad gloriam, ut filium hæredi- Ad 2.

ditatem paternam bene merentem. Et ideo talis etiam acceptatio ad gloriam non fit omnino gratis, sed fit gratis respectu hominis secundum se spectati, fit autem ex debito iuris hæreditarii, respectu gratiæ, & ex debito meritorio, & de justitia respectu actus contritionis formatæ per gratiam.

Ad 3 in n. 4. 29 Ad tertium concedimus membra illa de duratione antecedente, vel consequente iustificationem, quia hoc meritum non fit per actus duratione præcedentes, vel sequentes iustificationem, sed per actum concomitantem illam. Et ad primam probationem in contrarium, negatur major, scilicet, ad meritum de condigno esse necessarium, ut habitualis gratia, tanquam principium actus meritorii supponatur, quia ut ostendimus, potest hæc ratio principii per auxilium speciale suppleri, & ita potest meritum de condigno per habitualem gratiam supervenientem ordine naturæ, & informantem compleri, ut recte sensit Bonavent. in 4. d. 17. quæst. 1. artic. 2. ad 1. & indicat Caietan. 1. 2. quæst. 21. art. 3. quatenus ait, si ex parte actus sit aptitudo ad meritum vitæ æternæ, ex parte personæ solum requiri, ut sit in statu gratiæ. D. Thomas autem ibi allegatus, cum dicit, gratiam esse merendi principium abstracte loquitur de gratia, ut adjuvat naturam ad bene, & pie operandum, quod per auxilium, & per habitum fieri potest, ut patet ex dicta quæst. 114. artic. 2. in ratione prima, & ex solutionibus ad 1. & 2. Quia vero ibi loquitur de merito vitæ æternæ, quod non est, nisi de condigno, ideo ibi gratiam, etiam sanctificantem requirit, sed non dicit necessariam esse, ut principium ipsius actus, sed ut priorem ipso merito in ratione meriti de condigno, scilicet, ut sanctificet personam, reddatque illam capacem talis meriti. Et in eodem modo intelligendus est in altero loco primæ partis, non est enim sibi contrarius, sed formaliter loquitur. Nam cum dicit, ad conversionem in Deum, per quam aliquis se ad gratiam præparat, non esse necessarium habitum gratiæ, intelligit, non esse necessarium ad efficiendum talem actum in esse physico, & reali: cum vero ait, ad conversionem meritoriam beatitudinis esse necessarium habitum, loquitur de eadem conversione, ut meritoria est, nam debet formari per gratiam habitualem, & ea ratione dicitur esse merendi principium, quia constituit personam in statu merendi de condigno, quamvis aliter id faciat in prima conversione, quam in sequentibus, ut dictum est.

Ad 1. probationem in n. 5.

Ad 2. ib. Ad secundam vero probationem, quæ ibi adiungitur, respondetur, gratiam supervenientem actui, & ratione illius homini infusam, non augere quidem bonitatem ejus, nec meritum quoad proportionem, quam habet actus cum tali præmio, nihilominus tamen augere perfectionem meriti in virtute obligandi, & merendi de justitia, constituendo personam in statu capaci talis condignitatis ad præmium, & hoc necessarium non est, ut gratia habitualis antecedat actum quoad esse illius in genere principii efficientis, sed satis est, quod in genere causæ formalis antecedat actum ut meritorium de condigno, licet superveniat illi prius natura facto. Neque etiam oportet, ut homo novam cooperationem habeat ad hanc gratiæ dignitatem recipiendam: sufficit enim prior, quam habuit, se ad illam cum auxilio gratiæ disponendo, ut illa obtenta, dignitas etiam, & efficacia merendi gloriam eidem dispositioni accrescat.

Ad 3 probationem in eodem n. 5. aliorum responsio reiicitur. 30 In tertia probatione petitur, an ultima dispositio, mereri possit augmentum gratiæ, & cur non potius illud, quam primam gloriam mereatur. Quidam enim propter argumentum factum hoc probabile censent. Sed re vera verisimile non est, ut recte dixit Mendoça supra concl. 2. Et ratio propria est, quia prima gratia data est intuitu talis dispositionis, & proportionata illi, & ideo actus ille jam habuit circa illam primam gratiam totam causalitatem, quam habere potuit in genere dispositionis, vel etiam meriti de condigno, ut postea videbimus, ideoque non potest per solam gratiæ informationem fieri meritoria augmenti ejusdem gratiæ, quia hoc excedit proportionem ejus, quod est contra rationem meriti de condigno. Quod magis declaratur a posteriori, quia si homo per illam dispositionem ut formatam gratia mereretur augmentum gratiæ, mereretur etiam augmentum gloriæ, juxta dicenda in capite sequenti. At hoc est ultra condignitatem talis actus, quia ille actus de se non est proportionatus, nisi tantæ gloriæ, quanta correspondet cum proportione perfectioni talis actus, & gratiæ, a qua processit, vel per quam informatus est, ergo non est capax meriti ulterioris gloriæ. Denique si æqualis contritio esset secunda, id est, ab homine iam iustificato elicita, non responderent illi gradus gloriæ, nisi secundum proportionem ad tantam intentionem ejusdem contritionis, suppositis aliis conditionibus ad meritum gloriæ requisitis, ergo a fortiori æquali contritioni primæ non possunt plures gradus gloriæ respondere, sed tota illa gloria est prima respectu tantæ gratiæ, & correspondet illi contritioni ut elicitæ in primo instanti, ergo non potest illamet pro eodem instanti esse meritum augmenti gloriæ, & consequenter neque gratiæ, quia hæc duo semper coniuncta sunt in merito, ut dicemus in capite sequenti. Vera solutio.

31 Ad illam ergo tertiam probationem negatur sequela, & ad testimonium Concilii Tridentini primo loco inductum respondeo, cum Concilium dicit iustificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & gloriæ augmentum, non dicere, neque intelligere, iustos hæc omnia mereri per singula bona opera, sed indefinite per opera bona, per quædam merendo augmentum gratiæ, & gloriæ, per aliquod ipsam vitam æternam: quomodo autem sit unicuique operi suum præmium attribuendum, non declarat Concilium, sed Theologis secundum rectam rationem, & uniuscuiusque operis proportionem explicandum relinquit. Ad rationem respondetur, dupliciter posse intelligi, contritionem per informationem gratiæ crescere in virtute meriti, uno modo, quia crescit in ordine ad maius præmium, alio modo quia in ordine ad idem præmium recipit maiorem vim efficaciam, & perfectiorem modum merendi: & prius augmentum extensivum, secundum autem intensivum vocari potest. Prior ergo modus falsus est, quia illa dispositio ad gratiam non fit proportionata maiori gratiæ, & consequenter, neque maiori gloriæ, quam illi primæ gratiæ connaturaliter respondeat. Posterior ergo modus verus est, nam illa dispositio secundum se, & ut antecedit, solum dispositive, & secundum quandam congruitatem postulat tantam gratiam, eo autem ipso, quod gratia informatur, quasi fortificatur, & dignificatur, ut maiori vi, & obligatione gloriam exigat, quamvis non aliam, neque maiorem, quam tantæ gratiæ proportionatam, postulare possit. Unde licet contritio, per se spectata, & ut procedit ab auxilio immediate gratiam respiciat per modum dispositionis, nihilominus secundum alteram posteriorem rationem immediate respicit gloriam, & non gratiam, quia sub hac ratione iam supponit gratiam totam, a qua habet illam vim perfecte merendi. Et ideo non procedit altera confirmatio ibi addita, quod operans plus intendit crescere in gratia, & gloria, quam eandem gloriam, ad quam ius filiationis iam habet, novo titulo promereri. Est enim id verum, quando opus est proportionatum illi augmento, ut contingit in illo, qui sine proprio actu iustificatus est per sacramentum, & postea bene operatur, ille enim quamvis in sua iustificatione non meruerit primam gloriam, illam postea non meretur, sed augmentum gloriæ, quia prior iustitia nullo modo data fuit ratione actus postea subsequuti, & ille actus de se tendit ad ulteriorem gratiam: secus vero est, quando iustificatio fit per proprium contritionis, vel dilectionis actum, tunc enim actus ille immediate ordinatur, & quasi adæquatur gratiæ, quæ ratione ipsius datur, & ideo non tendit ad ulteriorem, sed immediate ad gloriam tali gratiæ correspondentem, ideoque solum ad illam primam gloriam promerendam proportionatus est. Ad confirm.

32 Ad tertiam, & ultimam probationem principalem sumptam ex comparatione inter primam gratiam, & augmentum eius, respondetur, probare optime, Ad 4. probationem in fine eius n. 5.

me, quod diximus, nimirum per gratiam supervenientem actui, cujus intuitu datur, non augeri meritum actus extensive, seu in ordine ad maius præmium alioqui recte procedit argumentum, quod si dispositio ad gratiam per supervenientem gratiam fieret meritoria majoris gratiæ, etiam actus meritorius augmenti gratiæ, per ipsammet, & in eodem instanti, & posterius natura auctam, fieret meritorius majoris præmii, & novi augmenti gratiæ, est enim eadem proportio: consequens autem est falsum, ut satis probat argumentum factum, & supra etiam dictum est. Non procedit autem argumentum contra meritum de condigno primæ gloriæ. Nec quoad hoc est similis ratio. Nam actus, per quem meretur justus augmentum gloriæ, a principio (ut sic dicam) seu primo signo naturæ, seu productionis suæ est meritorius de condigno augmenti gratiæ, quia iam supponit gratiam, a qua potest illam perfectionem meriti habere, & ideo gradus gratiæ per tale meritum additus nullam perfectionem eidem merito addere potest. At vero actus, quo prima gratia dispositive obtinetur, ut præcise procedit ab auxilio, non potest habere perfectam rationem meriti, quia non supponit personam capacem iuris iustitiæ apud Deum, & ideo per supervenientem gratiam potest in ea ratione perfici, quia per gratiam constituitur persona capax juris iustitiæ apud Deum.

Quæsitum 1. 33 *Sed quæri tandem in hoc puncto potest*, an qui iustificatur per Sacramentum cum sola attritione, quam actu habere supponitur, mereatur primam gloriam per illam attritionem ut gratia formatam? Videtur enim illam mereri, quia ille actus est bonus, & supernaturalis, & hominis iusti, ergo meritorius de condigno, & non gratiæ, quia illam supponit, ergo primæ gloriæ. Et ad idem videntur cum proportione posse applicari omnia dicta de contritione. Item Quæsitum 2. potest interrogari, an actus fidei, & spei, qui forte præcesserunt ante instans justificationis; durarent tamen intrinsece usque ad instans iustificationis, vel in eo simul inceperunt cum actu charitatis, ut in Angelis, an illi sint meritorii primæ gloriæ de condigno? Videntur enim non esse meritorii de condigno, quia omnino antecedunt tempore, vel saltem natura actum charitatis, & ita non ordinantur per illum in finem charitatis nec formaliter, nec virtute, ergo non potuerunt esse meritorii de condigno, sive gratiæ sive gloriæ.

Resolutio 1. quæsiti. 34 Ad prius quæsitum respondeo in primis, attritionem non mereri primam gloriam totam, quæ respondet primæ gratiæ, quæ ratione tantum Sacramenti datur. Probatur, quia talis actus imperfectus est, & de se improportionatus tantæ gloriæ. Addo deinde nihil illius gloriæ, quæ gratiæ sacramentali respondet, cadere sub meritum illius attritionis. Probatur, quia (ut infra ostendam) qui justificatur cum sola attritione per sacramentum non meretur etiam de congruo primam gloriam, quæ per sacramentum datur, ergo nec meretur de condigno primam gloriam illi gratiæ respondentem. Probatur consequentia, quia sicut illa gratia non datur ullo modo intuitu talis actus, sed præcise intuitu meritorum Christi, ita etiam tota illa gloria non datur ut corona justitiæ debita tali homini, sed propter sola merita Christi, tamen correspondens gratiæ, quæ pro- Instantia ex Conc. Trid. pter eadem merita data est. Dices, imo illam gratiam dari intuitu talis actus, nam de attritione dicit Concilium Tridentinum, quod impetrat gratiam in sacramento, ergo ille, a quo impetrat, confert gratiam intuitu, & ratione talis actus. Et in sess. 6. cap. 7. docet pro ratione dispositionis dari gratiam iustificantem. Quod verum est etiam in justificatione, quæ virtute sacramenti fit, etiam quoad gratiam illam, quæ ex opere operato datur, ut est communis opinio Theologorum, & in materia de Sacramentis a nobis traditum est: ergo etiam infunditur talis gratia intuitu illius actus attritionis tanquam dispositionis necessariæ, ergo hoc satis est, ut illa dispositio informata Dissolvitur. per gratiam mereatur gloriam illi respondentem. Respondeo attritionem illam dici impetrare gratiam, non per specialem modum orationis, nec per proprium meritum de congruo, ut infra ostendam, sed quia illa posita ex lege Dei datur gratia, hic autem modus impetrandi esse potest, etiamsi conditio ex lege Dei postulata nullo modo sit talis, ut ejus intuitu detur effectus, sed tantum intuitu promissionis Dei, & meriti Christi, propter quod facta est. Unde ad alteram partem dicitur, illam non esse dispositionem ex se proportionatam effectui, sed ex lege Dei requisitam magis ad removendum obicem peccati, saltem quoad rationem voluntarii, quam positive præparantem subjectum: cuius signum est, quia ubi peccatum non supponitur voluntarium propria voluntate personæ recipientis sacramentum, talis dispositio necessaria non est, & in aliis satis est, quod præcesserit, & virtute perseveret, quia hoc satis est ad removendum voluntarium circa peccatum. Et propterea non est talis illa dispositio, ut eius intuitu proprie loquendo, detur sacramenti effectus, id est, quod ratione illius infundatur gratia, nisi valde per accidens, & ex sola extrinseca Dei ordinatione, & ideo nec acceptatio ad talem gloriam sit ullo modo ratione talis dispositionis, ideoque illa non est meritoria de condigno talis gratiæ.

34 Nihilominus tamen censeo, illam attritionem formatam esse meritoriam alicuius gradus gloriæ, ultra totam gloriam correspondentem gratiæ sacramentali ut hæreditatem, & non ut coronam, & consequenter etiam mereri aliquem gradum gratiæ ultra totam sacramentalem. Prior pars probatur optime ratione dubitandi supra posita, quia ille est actus supernaturalis hominis iusti, & consequenter meritorius vitæ æternæ, vel augmentis eius iuxta generalem regulam Concilii Tridentini. Posterior vero pars sequitur ex priori, quia gloria non crescit, nisi aucta gratia, neque potest aliquis mereri gradum gloriæ, nisi vel habere supponatur, vel mereatur proportionatum gradum gratiæ, sed ibi non supponitur talis gradus gratiæ, ut constat, ergo cadit sub idem meritum. Unde fit, ut ille actus sit meritorius augmenti gratiæ, & consequenter secundæ gloriæ, & non primæ. Et hinc fit, ut maiorem gratiam recipiat, & ad maiorem gloriam acceptetur, qui habet actum attritionis præsentem, quando iustificatur per sacramentum, quam ille, qui prius habuit, & ab illo cessavit, quia ille meretur augmentum gratiæ, & gloriæ de condigno, quod alter non meretur. Et eadem ratione, qui meliorem attritionem elicit, maiorem fructum gratiæ, & gloriæ consequitur, quia habet actum meliorem, qui cæteris paribus magis est meritorius. Quod si quis velit dicere totam illam gratiam maiorem, & auctiorem simul natura infundi ex efficacia sacramenti in homine disposito, & ita nullum gradum gratiæ tribui ex merito de condigno, facile potest id defendere. Nihilominus tamen illo etiam dato, non censeo illum mereri de condigno totam gloriam respondentem illi gratiæ, sed ad summum illud augmentum gloriæ respondens illi augmento gratiæ, quod ratione talis dispositionis datum est, quia cum illo habet aliquam proportionem supposita gratuita collatione tantæ gloriæ, non tamen cum tota gloria, ut ratio supra facta probat. Absolvitur 1. quæsiti resolutio.

35 Ad aliud quæsitum respondeo, quoties homo in instanti iustificationis per plures actus supernaturales actu disponitur, melius disponi cæteris paribus, quia perfectio dispositionis non tantum ex intensione actus, sed etiam ex multitudine actuum consurgit. Unde fit, ut ratione talis dispositionis integræ maior illi gratia detur, quam si solum haberet unum, vel alium actum. Ut v.g. si unus disponitur per solum amorem super omnia, quia non occurrerit cogitatio doloris, vel propositi, alius vero duos, vel tres simul habeat, maiorem primam gratiam percipit, & ita etiam si habeat spei, & fidei actus, intuitu omnium simul datur intensior prima gratia. Quæ omnia consequuntur ad doctrinam Conc. Trid. quod unicuique infunditur gratia iuxta illius dispositionem. Ex quo ulterius concludimus, omnes illos actus esse meritorios primæ gloriæ, non quidem singulos totaliter, sed partialiter, seu cum proportione. Et in hoc sensu recte dixerunt aliqui Theologi, primum actum fidei, si in illo instanti duret, vel fiat, & ordine naturæ antecedat non solum gratiam, sed etiam actum charitatis, Quæsitum 2 diluitur

tis, fieri meritum primæ gloriæ, quia est proportionatus ad hoc emeritum, & non indiget alia relatione charitatis, sed sola informatione per gratiam, quæ in eodem instanti accedat, & ita nihil ibi deest ad hoc meritum de condigno, servata proportione jam dicta.

CAPUT XXIX.

An alia dona gloriæ sub meritum de condigno cadant?

Ex quatuor præmiis a Tr. recensitis explicatur tertium.

1 CONcilium Trident. sess. 6. capit. 32. ad explicandum præmium meriti de condigno iustorum quatuor enumeravit, augmentum gratiæ, vitam æternam, consecutionem ejusdem vitæ æternæ, & gloriæ augmētum. Ex quibus duo prima explicavimus hactenus. Circa tertium vero tractari poterat hoc loco gravis quæstio de reviviscentia meritorium, quæ per superveniens peccatum mortificata fuere. Sed quia disputatio illa in tractatu de Pœnitentia propriam sedem habet, & nos peculiarem de illa re disputationem inter alia opuscula edidimus, ideo ab illa controversia nunc abstinebimus. Solum ergo advertere oportet, vitam æternam, & vitæ æternæ consecutionem, non esse duo præmia distincta, quia mereri mercedem, & solutionem mercedis, non sunt duæ mercerdes, quia res ipsa non cadit sub meritum, nisi quatenus retribuenda est operanti, & e contrario meritum eo tendit, ut obtineatur præmium. Concilium vero illa duo distincte posuit, ut explicaret, quomodo vita æterna sub meritum de condigno cadat. Nam quia illud præmium non statim datur, neque omnes, qui illud merentur, illud consequuntur, explicare oportuit, quo modo meritum illud certissimum, & infallibile sit, ut pote in divina promissione fundatum. Ad hoc ergo declarandum addidit Concilium, mereri iustos vitam æternam, non statim, neque omnibus aliquando infallibiliter reddendam absoluta infallibilitate, sed conditione, *si in gratia decesserint.* Quia sub hac conditione, & non aliter propositum, & promissum est illud præmium. Notanter autem non dixit Concilium, *si a gratia non ceciderint*, vel *si non peccaverint*, sed *si in gratia decesserint*, quia post multa merita potest quis peccare, & gratiam amittere, & nihilominus in gratia decedere, quod satis erit, ut præmium vitæ æternæ, quod meruerat, consequatur. Et ideo in initio c. 16. docuerat: *Justificatis omnibus sive acceptatam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda esse Apostoli verba, &c.* Et in hac Concilii doctrina fundatur optime reviviscētia meritorium, quoad præmium essentiale vitæ æternæ, quia eo ipso, quod resurgit aliquis a peccato, in quod post bona merita ceciderat, & in statu iustitiæ moritur, impletur conditio, sub qua promissum est præmium, & ita illud infallibiliter consequitur, unde fit, ut priorem etiam gratiam recuperet, quando vero talis gratia amissa restituatur, & quomodo id intelligendum sit, in citato loco tractavi, & ideo circa tertiam illam partem verborum Concilii nihil amplius hic dicere necesse est.

Explicatur etiam quartum.

2 Sub quarto ergo membro a Concilio posito comprehendi merito possunt omnia alia dona gloriæ quæ sub hoc meritum cadunt: nam omnia illa ad aliquod gloriæ augmentum pertinent. Hoc ergo augmentum duplex esse potest, essentiale videlicet, & accidentale. Essentiale est, quod fit in ipso essentia gloriæ, accidentale vero nunc dicitur, quod fit per quæcunque alia dona substantiali gloriæ superaddita. Quia vero nomen gloriæ æquivocum est, & interdum extrinsecam bonæ famæ claritatem, interdum vero interna, & inhærentia dona beatitudinis gloriæ significat, supponimus hoc posteriori modo in præsenti sumi, non priori; deinde inter hæc intrinseca dona gloriæ quędam sunt, quæ ad beatitudinem formalem substantialiter pertinent, ut sunt visio beata, comprehensio, seu intentio, aut possessio obiecti beatifici, amor immutabilis ejusdem objecti propter se ipsum, & divina fruitio. De quibus nunc non tractamus, an omnia distincta inter se sint, vel quomodo, neque an pura essentia beatitudinis in omnibus illis, vel eorum pluribus, vel in uno tantum consistat, sed solum supponimus illa esse ita conjuncta in beatitudine substantiali, ut ex natura rei inseparabilia sint, & proportionem in augmento, seu intensione servent. Unde fit, ut omnes hos actus sub nomine gloriæ essentialis comprehendamus, & consequenter sub augmento essentialis gloriæ eorundem actuum augmentum comprehendimus. Hinc vero extendi solet nomen gloriæ ad significandos habitus supernaturales, vel proprios Patriæ, vel in illa speciali modo consummatos, a quibus illæ operationes connaturaliter procedunt, ut sunt lumen gloriæ, charitatis, & si quod est aliud principium proximum intrinsecum, ac permanens beatificorum actuum. Nam principia ista quoad intensionem, & intrinsecam perfectionem tam inter se, quam cum ipsis actibus proportionem servant, & ideo ad gloriam substantialem pertinere censentur. At denique gratia ipsa, quæ est in essentia animæ, quæ in via est inchoata, prout in patria est consummata solet e Theologis per antonomasiam gloria appellari, quia est veluti essentialis forma a qua & ipsæ operationes beatæ, & principia proxima earum, & totus beatificus status dimanat. Cætera vero dona beatitudinis sive sint animæ, seu spiritus quoad intellectum, & voluntatem (nam in animæ essentia suppono nullum addi, præter gratiam) sive sint futura in corpore glorioso, & potentiis ejus, sub gloria accidentali comprehenduntur. Augmentum ergo, quod fit intrinsece in prioribus donis essentiale vocamus, quod in posterioribus donis, est accidentale. Unde primum augmentum semper est intensivum, id est, in perfectione aliqua intrinseca eorundem actuum vel habituum ad essentialem beatitudinem pertinentium: secundum autem potest esse, aut per intensionem earundem perfectionum, sicut erit v. g. in eisdem dotibus corporis gloriosi, vel in scientia per se infusa, vel in revelatione, seu illuminatione earundem veritatum, aut per additionem plurium perfectionum, ut fit per aureolas, aut per novas revelationes.

Circa gloriam essentialem asseritur 1. de fide videtur ex Tr. ex aliis Conc. & Patribus; Accedit ratio.

7 De hoc ergo augmento sic declarato dico, mereri iustos augmentum gloriæ essentialis. Hoc censeo de fide certum, quia de hac indubitanter loquitur Concilium Trident. cum definit mereri justos gloriæ augmentum, quia nomine gloriæ absolute dictæ essentialis beatitudo intelligitur. Item de hac gloria Concilia, & Sancti loquuntur cum secundum fidem docent, gloriam Sanctorum esse inæqualem, & hanc inæqualitatem esse ex inæqualitate meritorum, ergo signum est augmentum gloriæ esse ex merito. Denique ostensum est mereri justos de condigno augmentum gratiæ, inde autem fit necessario, ut etiam augmentum gloriæ mereantur, quia omni gradui gratiæ correspondet aliquis gradus gloriæ, & omnis gradus gloriæ fundatur in aliquo gradu gratiæ dante jus ad talem gradum hæreditatis, (ut sic dicam) & quia tota illa hæreditas est etiam corona meritorium in adultis, ideo etiam omnis gradus gloriæ alicui merito respondet. Quocirca si nomine gloriæ intelligatur gratia consummata, mereri augmentum gloriæ, & mereri gratiæ sanctificantis augmentum, in idem fere recidunt. Quia gratia habitualis, quæ est in essentia animæ, non est capax alterius augmenti, præter intensivi, totum autem augmentum intensionis gratiæ, quod quis in via meretur, statim illi tribuitur, ut lib. 9. ostendimus, & si fortasse illud augmentum vel quod per sacramenta datum est, per subsequens peccatum interrumpatur, per subsequentem pœnitentiam statim restituitur, & ita justus, qui in statu gratiæ moritur, cum toto augmento gratiæ in via comparato ad terminum viæ permanet, illi autem augmento nullum novum additur, vel in purgatorio, ubi nullum est novum meritum, vel in ingressu Patrię, ubi non fit talis gratiæ liberalitas, sine respectu ad merita, vel sacramenta, quia hoc nec sine revelatione, aut gravissimo testimonio libere affirmari potest, cum sit res mere supernaturalis, neque habet in Scriptura fundamentum, imo est parum consentaneum illis generalibus regulis, quod Deus retribuet unicuiq; secundum opera sua, ut in materia de Beatitud. dixi,

esse-

esseque rem certissimam nuperrime scripsit Ægydius a Præsentatione in lib.4. de Beatitudine quæstione tertia, num.20. Ergo augmentum gloriæ, quod in gratia consummata permanet, idem omnino est cum augmento gratiæ, quod homo merendo, vel quolibet alio modo in via consequutus est; ergo non potest quis augmentum gratiæ mereri, quin augmentum, etiam gloriæ in hac significatione sumptæ mereatur.

Objectio. 4 Dices. Gloria hoc modo sumpta dicit gratiam consummatam, at vero gratia consummata, aliquid addit toti gratiæ viæ, quia in via non fuit consummata, & ideo necesse est, ut illa consummatio per aliquid illi additum fiat, quod profecto ad aliquod augmentum ejusdem gratiæ pertinebit. At in via non meretur homo hoc augmentum ergo nec meretur homo gloriæ augmentum. In hoc puncto explicando,

Solutio. scilicet, quid addat gloria, seu gratia consummata toti gratiæ multum laborat idem Ægydius loco citat. a num.17. & optime docet, ac probat, non addere in essentia animæ qualitatem aliquam a gratia distinctam, neque addere gradum intensionis, neque aliquam aliam novam entitatem, aut modum realem positivum, ac intrinsecum ipsi gratiæ, nihil enim horum, aut cum fundamento affirmari, aut satis intelligi valet. Addit vero inde, consummationem illam addere, nescio quid vigoris, quia in ingressu Patriæ gratia illa vigoratur, ut influat in divinam visionem, & actus beatificos tanquam sibi connaturales. Quo posito respondendum esset ad argumentum, hominem in via mereri vigorem illum, non tamen in via dandum, sed in ingressu Patriæ, si in gratia decedat, quia ille vigor magis ad gloriam, quam ad gratiam talis, vel talis intensionis pertinet. Nam in purgatorio habet gratia totam intensionem, & tamen non dicitur consummata.

Expositio tenenda pro aliata solutione Ægidii. 5 Existimo tamen illis verbis nihil rei subesse, nihilque reale positivum, & intrinsecum posse significari. Quicquid illud sit, si est reale, & intrinsecum ipsi gratiæ, repugnat priori doctrinæ verissimæ, quod illa consummatio non addit rem, vel modum realem intrinsecum gratiæ. At vero si dicatur esse tantum denominatio extrinseca, sive ab ordinatione divina, sive a quocumque alio actu, non potest dare gratiæ aliquem vigorem ad agendum, vel influendum, si tamen agit, vel influit per se in actus, nam id etiam incertum est, licet fortasse verum. Unde dico gratiam consummatam antecedenter ad visionem beatam nihil addere priori intensioni, præter ordinationem divinam, nisi negationes quasdam: una est, quod gratia illa jam non est in statu merendi, & quoad hanc partem etiam in anima purgatorii gratia dici potest consummata, quia in tali persona pervenit ad terminum, ultra quem crescere non potest secundum ordinationem divinam, & ita dicitur consummata de facto, & de lege ordinaria, quicquid sit de absoluta potentia. Alia negatio esse potest carentia omnis culpæ, & reatus pœnæ in subjecto talis gratiæ jam extra viam existentis. Nam ex divina etiam ordinatione illi statim debetur visio beata, & consequenter alii etiam actus beatifici: quam consummationem non habet, quamdiu anima est in purgatorio, incipit autem illam habere in ingressu Patriæ prius etiam natura, quam visionem recipiat. Et licet in illo priori naturæ sit apta ad influendum in visionem beatam per modum principii remoti, non est quia vigorem aliquem accipiat in se, & ante lumen gloriæ, per quid enim illum accipiet, si nihil entitatis, vel realis modi in se recipit? Ex se ergo, & ratione suæ entitatis, & intensionis illum habet vigorem, totumque illum nam habebat in purgatorio, vel etiam in via, non tamen poterat illum reducere in actum, quia nondum habebat conjunctum lumen gloriæ, quod est principium proximum primi actus beatifici. Ratio autem, cur illi nondum conjungebatur lumen gloriæ, non est, quia aliquem minorem vigorem in se habeat, sed pendet ex ordinatione divina naturis talium rerum consentanea. Nam statuit Deus non dare lumen gloriæ, nisi & post perfecta omnia merita, & post perfectam purgationem, quia lumen illud, & datur ut principium essentialis præmii tantum, & non datur, nisi mundissimis, & omni macula carentibus. Et ideo quando gratia habet in subjecto suo duas conditiones conjunctas, dici potest consummata etiam ut concipi potest prior natura, quam lumen gloriæ infundatur. Sed illa consummatio, ut ex declaratione facta patet, nihil addit gratiæ, præter dictas negationes, & ordinationem divinam. Per additionem vero luminis, & visionis dici potest perfectius consummata quoad statum, & quoad actualem influxum in actum, quo ab intrinseco fit suo modo inamissibilis, supposita etiam ordinatione, seu pactione divina: nam hæc omnia ad illam consummationem concurrunt.

6 Ex his ergo optime infertur, & declaratur, quomodo, si gloria sumatur pro gratia consummata, mereri augmentum gratiæ, & gloriæ, vel idem sint, vel ita conjuncta, ut alterum ab altero separari non possit. Concluditur intentum primæ assertionis. Quia qui meretur gratiæ augmentum, meretur illud ut perpetuo duraturum, quantum est ex parte Dei, seu sub illa conditione, si per hominem non steterit, at vero augmentum gratiæ in via obtentum eo ipso, quod pervenit ad terminum ultimum viæ, qui perfectam etiam animæ purgationem includat, transit in gloriæ augmentum, ut satis declaratum est, ergo qui meretur augmentum gratiæ in hac vita, meretur etiam augmentum gloriæ in alia. Sub gratia autem comprehenduntur omnes habitus infusi, qui illam comitantur, quia cum proportione augentur in via, & cum eadem proportione manent in patria. Idemque est cum proportione de lumine gloriæ, nam infundendum est gratiæ proportionatum, & ideo qui meretur gratiæ augmentum in hac vita, meretur, ut in alia vita lumen gloriæ intensius infundatur, & hoc est mereri augmentum ejus. Atque eadem ratio est de augmento gloriæ essentialis, si gloria pro ipsa visione Dei, seu formali beatitudine sumatur. Quia illa gloria actualis futura est proportionata gloriæ habituali (ut sic dicam) ergo qui meretur augmentum gratiæ, sicut meretur augmentum gloriæ habitualis, ita consequenter meretur augmentum actualis gloriæ, non solum quoad actum primarium ejus, qui est visio, sed etiam aliorum actuum beatificorum, qui vel ad substantiam beatitudinis pertinent, vel sunt quasi intimæ, & inseparabiles proprietates ejus. Denique consummatio gratiæ habitualis prout ordine naturæ intelligi, potest antecedere visionem beatificam, vel infusionem luminis gloriæ, non indiget speciali merito, quia (ut explicui) illa consummatio nihil perfectionis positivæ illi addit, sed tantum negationes quasdam, ex quibus consurgit, ut anima sit jam omnino extra viam, & in perfecto termino ejus, a quo statim gratia denominatur consummata. Et hæc de gloria essentiali.

7 De accidentali gloria breviter dicendum est, justos in hac vita mereri de condigno accidentalem gloriam. Circa gloriam accidentalem. Assert. 2. Probatur 1. 1. Hoc extra controversiam est, & probatur, quia multa præmia accidentalis gloriæ sunt promissa in Scripturis, quæ sunt valde proportionata meritis justorum, ut statim videbimus; tum etiam, quia justi non solum merentur nudam essentiam beatitudinis, sed merentur simpliciter statum beatificum, qui est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Et ideo non solum meretur beatus visionem proportionatam suis meritis in gradu intensionis, sed etiam accommodatam eisdem in modo videndi ex parte objecti, seu in rebus visis in Verbo, quia unusquisque ea videbit, quæ sunt statui suo proportionata, ut Theologi docent, & ideo secundum eandem proportionem unusquisque propriam visionem meretur; ergo simili modo meretur unusquisque justus omnem perfectionem gloriæ etiam accidentalem, quæ ad statum illum, ut sit undique perfectus, desiderari potest. Et ita recte dixit Divus Thomas in quarta distinctione decima secunda, quæstione secunda, articulo primo, quæstione secunda, quod gloria, quæ est Sanctorum præmium, comprehendit essentiale gaudium de divinitate, & accidentale de aliis bonis creatis. Ut autem hoc amplius

plius declaretur, adverto, duobus modis posse intelligi hoc meritum accidentalis gloriæ. Uno modo ut sit idem cum merito gloriæ essentialis, ita ut accidentalis gloria sit quasi secundarium præmium consequens ex primario. Sicut in Philosophia dicitur, qui dat formam, dare consequentia ad formam, qui meretur essentialem gloriam, eisdem operibus meretur accidentia gloriæ consequentia ad ipsam. Et hic modus certissimus est, & optime probatur ratione proxime facta, & inductione. Nam hoc modo præter visionem Dei meretur in intellectu scientiam rerum in proprio genere, & revelationem suo statui proportionatam, & in voluntate meretur dilectionem, & gaudium de ipso Deo, meretur gaudia de bonis creatis divino gaudio, & amoris consentanea. Et simili modo eisdem actibus, quibus unusquisque meretur gloriam corporis ut consequentem ad gloriam animæ, & ita etiam meretur omnes dotes corporis gloriosi, & gaudium, ac statum vitæ sensibilis tali gloriæ animæ proportionatum.

Probatur 3. de illa gloria accidentali quæ oritur ex essentiali per se.

6 Alio vero modo intelligi potest, accidentalem gloriam per se primo cadere sub meritum de condigno tanquam præmium nullo modo connexum cum præmio essentiali, sed per se intentum, ac separabile a præmio essentiali respectu ejusdem meritorii actus. Atque hic modus videri potest etiam verus, quia interdum aliquis meretur majorem essentialem gloriam, & minorem accidentalem, & e contrario: ut confessor aliquis potest mereri majorem gloriam essentialem, quam Martyr, & nihilominus Martyr semper habet accidentalem gloriam majorem, ut docet D. Thom. quæst. 26. de Veritat. artic. 8. ergo meretur Martyr specialem gloriam accidentalem, non ut annexam essentiali, sed per se propter perfectionem suam. Item argumentum fieri potest de aliis, quibus specialia præmia accidentalia promissa sunt, licet fortasse in essentiali inferiores sint, ut pauperibus spiritu promittitur sedes in judicio: *Sedebitis super sedes*, & virginibus, ac Doctoribus specialis aureola promissa est. Atque hoc argumentum confirmari potest ex eo, quod interdum accidentale præmium datur propter externum opus, & non propter internum solum, etiamsi sit æqualis bonitatis, & essentialis meriti, ut de aureola martyrii communiter docetur 1.2. quæst. 20. artic. 4. & tradit Divus Thomas quæst. 2. de Malo artic. 2. ad 8. tunc enim præmium illud videtur respondere per se actui externo, licet illi essentiale præmium non specialiter respondeat. Præterea præmium essentiale respondet charitati, accidentale vero bonitati morali ad aliud genus virtutis spectanti, ut docet D. Thomas citato loco, & 1. part. quæst. 95. artic. 4. ergo non meretur justus præmium accidentale solum ut connexum essentiali, & consequens illud, sed per se, quatenus tali bonitati actus proportionatus est. Denique interdum meretur justus de condigno præmium accidentale ut per bona opera moralia non relata in Deum; ergo talis gloria accidentalis non cadit sub meritum ratione alicujus gloriæ accidentalis, sed per se tantum, ac directe.

Idem probari videtur de gloria acc. eid. non connexa cum essentiali.

9 Nihilominus dicendum in primis censeo, nunquam justum mereri de condigno, accidentalem gloriam, quin simul essentialem, vel augmentum ejus, ac gratiæ mereatur. Ita docet. Scot. in 4. distin. 22. quæst. 1. artic. 2. §. *Ad hoc dico*. Quod probat, quia quicumque habet tale meritum, habebit aliquem gradum beatitudinis essentialis ultra eam, quæ soli gratiæ absque tali merito responderet, ut si adultus baptizatus in infantia cum quocumque actu meritorio de condigno habebit perfectiorem visionem beatificam, quam infans cum sola gratia baptismali mortuus; ergo signum est, omnem actum meritorium de condigno alicujus gloriæ, simul, vel primum omnium mereri essentialem gloriam, vel aliquem gradum ejus. Sed hæc ratio videtur petere principium: nam qui dicunt, bona opera moralia, ut talia sunt, quomodocumque fiant, tantum mereri gloriam accidentalem, consequenter negabunt, in illo casu adultum esse magis beatum essentialiter infante, sed tantum accidentaliter. Cujus contrarium Scotus sine probatione sumit, cum tamen neque certa fide, aut testimonio constet, nec probari ratione possit, nisi ex assertione, quam probare intendimus.

Assert. 3. asserens gloriam acciden. semper mereri conjunctim cum essentiali.

10 Ratio ergo assertionis petenda est ex dictis supra de conditionibus requisitis, & sufficientibus ex parte actus ad meritum de condigno. Ubi diximus omnem actum moraliter bonum, & supernaturalem vel supernaturaliter ex vera gratia factum, esse meritorium de condigno essentialis beatitudinis, vel augmenti ejus. Quia omnia talia opera tendunt in Deum ut finem supernaturalem, quod ex parte ipsorum satis est, ut sint meritoria consecutionis talis finis, in qua consecutione essentia beatitudinis consistit. Unde cum alias in persona supponitur sanctitas, quia de meritis justorum loquimur, & Deus his omnibus vitam æternam promiserit, nihil deest his operibus (ut Concil. Trident. sentit) quominus vere, & condigne meritoria sint essentialis gloriæ. Hoc ergo principio posito concluditur ratio. Quia justus non meretur de condigno gloriam accidentalem, nisi per actum supernaturalem ex fide, & gratia profectum, sed per talem actum meretur præmium essentiale; ergo nunquam meretur accidentalem gloriam, quin essentialem etiam mereatur. Consequentia clara est, & minor probata est. Probatur ergo major, quia gloria accidentalis supernaturalis est, nullum autem est meritum supernaturalis præmii, nisi per gratiam saltem auxiliantem, ac subinde per actum aliquo modo supernaturalem, ut contra Semipelagianos sæpe dictum, & probatum est, ergo.

Legitima ratio dictæ assertionis.

11 Dices: opus naturale ante omnem gratiam factum non posse esse meritorium, & hoc solum contra Semipelagianos probatum est, & ideo est verum non tantum de merito de condigno, sed etiam congruo. At vero supposita gratia sanctificante, bonum opus morale, & omnino naturale posset esse meritorium alicujus præmii supernaturalis, saltem accidentalis gloriæ, quia ad hoc sufficit dignitas personæ; ergo talis actus poterit esse meritorius de condigno præmii accidentalis, licet non sit præmii essentialis. Et confirmatur, ac declaratur, quia justus faciens talia bona opera, licet non mereatur magis de Deo gaudere, meretur saltem magis gaudere de talibus operibus, quod gaudium ad gloriam accidentalem, & supernaturalem pertinet; ergo isto modo inveniri potest meritum de condigno absque merito gloriæ essentialis. Respondeo primo etiam in Patria esse illud gaudium talium operum mere naturale, nam etiam memoria talium operum potest esse ordinis naturalis, ergo & complacentia, seu gaudium illorum, & ita illud gaudium non est supernaturale præmium, nec proprie pertinet ad augmentum accidentale supernaturalis beatitudinis, vel ad gloriam accidentalem, sed pertinet ad integram perfectionem naturæ, quæ illi gloriæ supponitur. Quod si quis instet, quia illamet naturalis perfectio est necessario conjuncta cum statu beatifico supernaturali, & illi suo modo debita. Respondeo hoc ipsum non nasci ex opere naturali in via facto, sed ex merito de condigno illorum operum, nam ratione illorum debetur ille status omnium bonorum aggregatione perfectus. Ideoque illud gaudium, si quo modo sub meritum de condigno cadere potest, non esse ex merito ipsius operis moralis, de quo beatus gaudet, sed ex merito aliorum operum, quibus essentialem beatitudinem prometuit. Unde respondeo secundo, concedendo illud gaudium posse esse supernaturale, & ex illuminatione, vel scientia infusa, ac supernaturali, & negando dari tale gaudium ex merito ejusdem operis, de quo est tale gaudium, sed per quandam consecutionem esse ex merito de condigno ipsius præmii essentialis. Quia illo dato quasi connaturale est illi statui, posse hujusmodi opera etiam in proprio genere supernaturaliter cognoscere, & de illis similiter gaudere, quod patet aperte, nam beatus non tantum gaudebit de talibus bonis, quæ in gratia fecit, sed etiam de iis, quæ fecit in statu peccati, sicut etiam de perseverantia in fide, licet informi gaudebit, & nihilominus non meruit de condigno illud

Objectio.

Confirmatio.

1. Solutio

Solutio 2.

illud gaudium per talia opera, neque per fidem, meruit ergo illud per opera digna in statu gratiæ facta: idem ergo erit de gaudio bonorum operum in statu gratiæ factorum, si quæ forte sunt, quæ præmium essentiale non mereantur.

12 Hinc ergo ulterius addo, accidentalem gloriam non cadere sub meritum de condigno, nisi quatenus aliquo modo conjuncta est, & quasi annexa gloriæ essentiali, sive hæc annexio ex natura rei nascatur, sive in ea fundamentum habeat, & compleatur per ordinationem divinam, sive ex sola ordinatione divina orta sit. Ratio prioris partis est, quia in uno actu meritorio non videntur esse plura merita de condigno, sed unum tantum, cui unum præmium condignum, & quasi adæquatum respondet; ergo si plura præmia illi respondere videntur, non sunt per modum plurium, sed per modum unius; ergo oportet, ut vel sint præmia partialia solum concomitanter adjuncta, vel unum sit principale, & aliud accessorium tanquam alteri annexum. Non possunt autem esse partialia, quia essentialis gloria immensi valoris est, & per se condignissimum præmium humani meriti ex gratia facti; ergo necesse est, ut accidentalis gloria tanquam quid consequens, & annexum ad essentialem gloriam conferatur. In altera vero parte assertionis declaratur hæc annexio. Dicimus enim tribus modis posse intelligi. Primo ex natura rei, quod non oportet intelligi rigore physico, ita ut gloria accidentalis ex essentiali per propriam efficientiam resultet, hoc enim neque necessarium est, nisi fortasse inter aliquos actus beatificos, ut inter amorem, & gaudium de Deo ipso, vel inter visionem Dei, & ejus necessarium amorem (juxta aliquorum opinionem) sed de his actibus nunc non loquimur. Illos enim supra ab accidentali gloria distinximus, quia suo modo ad substantiam beatitudinis, vel ejus complementum intrinsecum pertinent. Igitur sub hoc membro constitui potest summa pax, quam & unusquisque beatus in se & omnes inter se habebunt in statu gloriæ, item magna perfectio intellectus, & voluntatis, quam recipient, ut circa creaturas omnes, & maxime ut unusquisque circa se ipsum, & omnes inter se perfectissime exercere valeant juxta uniuscujusque excellentiam, & mensuram. Et in hoc ordine collocari potest gloria corporis, quatenus ex gloria animæ redundat. Quamvis enim hæc redundantia non sit per naturalem sequelam cum propria efficientia, nihilominus supposita conditione naturali animæ humanæ, & unione ejus ad corpus, & supposita elevatione animæ ad visionem beatam, tam necessaria est gloriosa dispositio corporis ad perfectum statum gloriæ animæ, ut possit dici connaturaliter debita, & ita suo modo ex natura rei consequens illam. Aliæ vero sunt perfectiones gloriæ accidentalis habentes fundamentum in substantiali gloria, non tamen ita necessarium, quin per divinam ordinationem, & congruam providentiam compleantur, ut sunt in anima revelationes speciales, quas extra Verbum recipiunt beati, unusquisque juxta peculiarem, & individuam conditionem sui status, ut de variis eventibus in hoc inferiori mundo contingentibus, & accidentalia gaudia, quæ inde percipiunt, & similia. In corpore vero determinatio ad tales qualitates, vel dotes corporis ex ordinatione divina sine dubio manavit, supposita tamen corporis naturali imperfectione, & multiplici necessitate. Denique aliæ videntur esse accidentales perfectiones gloriæ per solam Dei voluntatem juxta divinas suæ sapientiæ regulas ordinatæ. Et hujusmodi esse videntur quædam dona accidentalis gloriæ, quæ Deus quibusdam specialibus operibus quasi ex singulari privilegio promisit, ut sunt aureolæ Martyrum, Virginum, & Doctorum, & peculiaris prærogativa sedendi cum Christo in judicio Apostolis promissa, vel etiam omnibus voluntariam paupertatem propter Christum profitentibus, & alia fortasse multa similia, quæ in thesauris divinæ sapientiæ, & providentiæ ordinata sunt, nos vero latent. In his autem omnibus supposita divina ordinatione, & promissione, qui meretur de condigno præmium essentiale talium operum, meretur consequenter accidentalem gloriam illi annexam. Quia licet meritum illud unum sit, & finitum, & essentialis gloria illi posset sufficere in præmium justissimum, non est tamen hæc proportio, & quasi æqualitas ita definita, quin salva sufficienti proportione ad meritum de condigno possit aliquo ex dictis modis accidentale præmium tanquam accessorium illi adjungi.

Assert. 4. bipartita statuens gloriam acciden. mereri propter dictam conjunctionem cum essentiali. Probatur pars prior.

Posterior pars, id est, connexio accidentalis gloriæ cũ essentiali declaratur inductione.

13 Neque contra hæc urgent rationes in principio factæ. Nam in primis non obstat, quod aliquis beatus inferior in gloria essentiali habeat aliquod donum gloriæ accidentalis, quod alias in essentiali beatitudine superior non habet, quia sicut inferior substantia corporalis, seu naturalis habet interdum connaturalem virtutem accidentalem singularem, & mirabilem, quam non habet alia res in essentia perfectior, ita potuit alicui gloriæ essentiali, ut est præmium talis operis, ex divina ordinatione conjungi præmium alterius operis, etiamsi in substantia majus, & perfectius sit. Et hoc modo dicitur Martyrium habere quandam specialem gloriam accidentalem, quam non habet longa vita Confessoris, etiamsi majoris meriti sit. Quia vero aureola martyrii non respondet actui interno martyrii, quantumvis perfecto, si non conjungatur exteriori, ut D. Thomas docet, & communiter creditur, ideo de illa corona, & si qua est alia similis, dicendum est, non dari præcise ut præmium meritorum, sed ut specialis prærogativa ex Dei voluntate concessa pro tali opere, non solum ut meritorium est, sed etiam ut exterius morte, vel saltem per lætalia vulnera consummatum est. Quod autem addebatur tertio loco, quod præmium essentiale respondet charitati, accidentale bonitati operis, quam habet ex objecto creato, sano modo intelligendum est solum per quandam accommodationem: nam simpliciter verum est, actus etiam virtutum moralium ex gratia factos mereri augmentum essentialis gloriæ. Et e contrario actus charitatis non solum essentialem, sed etiam accidentalem gloriam sibi proportionatam meretur. Ex illa ergo sententia nihil contra præsentem doctrinam colligi potest, quia licet demus eidem actui accommodari gloriam essentialem, & accidentalem secundum diversas rationes, sicut illæ rationes connexionem habent in eodem actu ita gloria accidentalis, & essentialis illam inter se habere poterunt. Ad ultimum jam dictum est, bona opera moralia, si supernaturali modo fiant, essentialem gloriam primario, & secundario aliquam accidentatem mereri, si vero opus sit mere naturale, neutrum proprie mereri.

Ad 1. arg. in nu. 18.

Ad 2.

Ad 3.

Ad 4.

C A P U T XXX.

An Deus ex vera, propria, & speciali justitia præmium meritis Sanctorum de condigno retribuat, ita quod esset injustus, si illa non retribueret?

1 De hoc puncto, & de justitia Dei in retribuendo meritis præmio disputavi in tom. 1. 3. part. disput. 4. & postea in speciali opusculo, ideoque posset hoc loco pretermitti, quia nihil fere alicujus momenti addendum occurrit. Tamen propter hujus materiæ complementum visum est, brevi compendio, & majori claritate, ac resolutione nostram sententiam iterum proponere, obiterque novis opinionibus, ac objectionibus, quæ nunquam non succrescunt, satisfaciemus, magna tamen moderatione, & brevitate, quia nec apologiam scribere, nec contentiose agere, sed veritatem illustrare, quantum assequi possumus, intendimus. Et quoniam in citatis locis Auctores de hac materia tractantes, & eorum opiniones satis retulimus, statim quam credimus veram sententiam esse proponemus.

Ratio tractandæ quæstionis.

2 Primum vero omnium, ut punctum quæstionis aperiamus, supponimus, licet attributa Dei in re una perfectio simplicissima realiter, ac formaliter sint, nihilominus ita a nobis distingui ratione cum fundamento in re, ut non omnia opera Dei ad extra, quæ

Notatio pro illius decisione.

quæ a virtutibus in eo formaliter existentibus, & ratione distinctis proveniunt, ab omnibus illis secundum omnem rationem procedant, sed quædam dicuntur esse opera justitiæ, alia misericordiæ, alia fidelitatis, ut docuit D. Thomas in 1. distinct. 6. quæst. unica, artic. 3. Et quamvis idem opus pluribus attributis attribui, & ab eis procedere possit, semper tamen sub diversis rationibus consideratur. Ut v. g. opus creationis omnipotentiæ, & misericordiæ opus est. Sed illius quatenus est physica productio ex nihilo, hujus vero in quantum est actio moraliter bona, ex voluntate sublevandi miseriam proveniens. Cum ergo reddere præmium meritis, sit & opus physicum (ut sic dicam) quia est realis productio talis rei, quæ in præmium datur, & sit bonum opus morale rectæ rationi consentaneum, in præsenti non priori ratione consideratur, sic enim clarum est esse insigne opus omnipotentiæ Dei, & consequenter etiam sapientiæ dirigentis, & voluntatis potentiam applicantis, ut nostro more loquamur. Consideratur ergo posteriori modo, & præcise inquiritur, a quo attributo, seu virtute morali Dei, formaliter, & quasi per se primo procedat.

Assert. 1. certa. Probatur 1. ex Scriptur.

3 Dicimus itaque primo, præmium reddere meritis justorum de condigno, esse opus divinæ justitiæ. De hac conclusione sub his terminis non credo esse, nec posse esse controversiam, quia Scriptura passim ita loquitur de præmio, & merito justorum, ut supra cap. 1. & 18. notavi. Et patet ex illo 2. ad Tim. 4. *Superest mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus justus judex*: non enim potuit Paulus vel pluribus vel formalioribus verbis docere, & explicare, ad quam virtutem divinam retribuere præmia meritis pertineat: nam quia est quasi objectum, seu effectus justitiæ, vocat illam coronam justitiæ, & quia est actus justitiæ, dicit esse a Deo quatenus justus judex, hanc enim vim habet illa determinatio, alias æque dicere posset, quam reddet mihi Deus misericors Pater, vel omnipotens Dominus. Ad idem ponderari possunt verba Matth. 20. *Voca operarios, & redde illis mercedem*, nam in omnibus illis vocibus, *operarios, redde mercedem* inculcatur justitia: & similia sunt illa Pauli 1. Corinth. 3. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut omittam alia, quæ de verbis retribuendi, & remunerandi, & secundum opera judicandi in dicto cap. 1. ponderavi. Secundo eodem modo expendi possunt Conciliorum verba, quibus virtute Scripturam explicantur. Hujusmodi sunt illa Concilii Arausican. can. 18. *Debetur merces bonis operibus, sed gratia, non debetur, præcedit, ut fiant*. Ubi verbum debendi, & mercedis justitiam indicat, & ideo merces a gratia distinguitur. Et latius Concilium Trident. sess. 6. cap. 16. vitam æternam ait proponendam esse justis, & tanquam gratiam, & tanquam mercedem. *Hæc est enim* (ait) *corona justitiæ, quam ajebat Apostolus a justo judice esse reddendam, non solum sibi, sed & omnibus, qui diligunt adventum ejus*. Et similia habet Concilium Senonen. in Decret. fid. cap. 16. Tertio eodem modo loquuntur Sancti præsertim Augustin. lib. de Grat. & liber. arbitr. cap. 4. 5. & 6. & Epist. 105. & lib. de Perfect. justit. respons. 17. & lib. de Morib. Eccles. cap. 25. *Vita* (inquit) *æterna est totum præmium, cujus promissione gaudemus, nec præmium potest præcedere merita, & prius homini dari, quam justus est. Quid enim est hoc injustius, & quid justius Deo?* Ubi aperte sentit præmium vitæ æternæ ex justitia dari. Et tract. 3. in Joan. ubi ponderans verba Pauli de corona justitiæ a Deo reddenda, inquit: *Jam debitum flagitat, jam debitum exigit, nam unde sequentia. Quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. Et Cyprian. Epistol. 56. in fine alias lib. 4. Epistol. 6. ad Deum ut justum judicem pertinere ait, *mercedem fidei, & devotionis exolvere*. Et Hieron. Isai. 49. ait, concessisse nobis Deum liberum arbitrium, *ut juste voluntas præmium consequatur*. Et Chrysost. tom. 2. homil. 4. de Lazaro circa medium: *Si justus est Deus* (ait) *& his, & illis reddet pro meritis*, & alia inferius afferemus. Quarto est hic communi modus loquendi Scholasticorum, nam D. Thomas 1. 2. quæst. 21. artic. 3. de merito generatim loquens, dixit, ordinem dicere ad retributionem, quæ fit secundum justitiam, & artic. 4. addit, tale esse meritum hominis apud Deum, & quæst. 114. art. 1. mercedem reddi merito quasi quoddam pretium ipsius, & sicut reddere pretium debitum pro re accepta est actus justitiæ, ita etiam reddere præmium pro merito. Et idem habent Conrad. Cajetan. & alii in eisdem locis, itemque Cajetan. tom. 3. Opusc. tract. 11. de fide, & operibus cap. 6. Et communiter Scholastici in 2. distin. 27. ubi Bonavent. artic. 2. fere toto, Durand. quæst. 2. Gabr. artic. 1. Ægid. quæst. 2. art. 3. Argent. quæst. unic. art. 4. Richard. art. 2. quæst. 3. & in 4. distin. 46. art. 1. quæst. 1. ubi etiam Scot. quæst. 1. & in 1. distin. 17. quæst. 2. §. *Sed tunc*. Soto lib. 3. de Natur. & Grat. cap. 7. Vega lib. 8. in Trident. cap. 10. Hosius in Confess. cap. 73. Ruard. artic. 10. §. *Tertia difficultas*. Bellarmin. lib. 5. de Justificat. cap. 4. 14. & 16. Ultimo potest hæc assertio ratione demonstrari, sed explicatur melius ex sequentibus assertionibus.

Bellarm. in lib. 4. de Justific. cap. 4. 20 & 21. Valen. disp. 8. quæst. 2. punct. 1.

Secundo ex Conc.

Tertio ex Patribus.

Quarto ex ratione.

Assert. 2.

4 Secundo ergo dicendum est, retributionem meritorum in Deo non esse actum justitiæ universaliter dictæ, sed alicujus particularis justitiæ ab aliis attributis ratione distinctæ. Hæc etiam assertio certa, & clara est, si termini intelligantur. Est ergo supponendum ex Aristot. 5. Ethic. cap. 1. & D. Thom. 2. 2. quæst. 58. artic. 6. justitiæ nomen interdum sumi in generali quadam significatione, tribuiturque omni virtuti, quatenus omnis virtus aliquam æqualitatem servat, & hoc modo justitia idem est, quod virtus, unde est veluti genus ad omnes virtutes. Hæc autem acceptio justitiæ valde impropria est, ac proinde præsenti instituto non servit. Proprie igitur justitia significat speciale genus virtutis ab aliis distinctum, cujus munus est, jus, seu debitum suum alteri reddere. Justitia autem etiam hoc modo sumpta non est infima species, sed genus, & non unum tantum, sed multiplex, seu æquivocum, ideoque est ulterius advertendum, virtutem moralem appetitus generatim distingui in virtutem, quæ circa se ipsum, id est, circa subjectum proprium versatur, & virtutem, quæ ad alterum ordinatur, seu quæ circa passiones, vel operationes versatur, ut constat ex D. Thoma 1. 2. quæst. 59. art. 4. & q. 60. art. 3. Virtutes ad se, seu circa passiones, sunt temperantia, & fortitudo, virtus vero ad alterum, quæ ei debitum reddit, appellatur justitia, prout in generali divisione virtutum Cardinalium a temperantia, & fortitudine distinguitur, ut in tom. 1. de Relig. lib. 3. cap. 4. notavi. Hinc alia divisio justitiæ oritur, nam interdum sumitur prout communis est omni virtuti, quæ alteri reddit quamcumque debiti rationem, aliquando vero specialiter dicitur prout attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui. Distinctio, & verba sunt D. Thomæ 1. 2. quæst. 60. artic. 3. ad 1. & quæst. 61. artic. 3. dicit, priorem acceptionem justitiæ esse usitatam a sacris Doctoribus, posteriorem vero esse jam usu receptam. Unde sub priori justitia est genus ad omnes virtutes, quæ alteri debitum reddunt, & sic gratitudo, religio, &c. erunt species, seu partes subjectivæ illius. Sumpta vero justitia posteriori modo specialiori, aliæ, quæ aliquo modo deficiunt ab æqualitate, vel perfectione debiti, aut habitudinis ad alterum, solent vocari partes potentiales justitiæ, ut patet ex D. Thoma 2. 2. quæstione 89. Ulterius vero scire oportet, etiam hanc justitiam specialiorem non esse speciem ultimam, sed genus proximum, seu ultimum (ut sic dicam) quod sub se tres species justitiæ continet, scilicet, commutativam, distributivam, & legalem, quæ quidem sunt particulares species respectu sui generis tam proximi, quam remoti. Inter eas vero etiam justitia legalis solet generalis justitia vocari, non in prædicando, seu per modum generis, sed in causando, seu per modum superioris virtutis imperantis, ut dixit Divus Thomas 2. 2. quæst. 58. artic. 5. & 6. Vocatur enim legalis justitia quædam virtus, quæ jus communitatis, & bonum illius commune observat, ac reddit, & ad hunc finem uti potest omnibus virtutibus, imperando, & ordinando actus earum ad suum finem, & ideo generalis, vel universalis justitia dicitur, licet in se, ut dixi, specialis virtus sit. Quocirca

ut

ut nominis æquivocatio tollatur, quatuor modis dicitur generalis juftitia, primo univerfaliffime, & quafi metaphorice pro omni virtute: fecundo generaliter, ac proprie, prout eft genus ad omnes virtutes ad alterum: tertio generice, id eft, ut fpecies fubalterna hujus generis, & genus proximum ad tres proprias fpecies juftitiæ: quarto prout eft quædam fpecies ultima juftitiæ, quæ univerfalitatem habet in objecto, & caufalitate, & dicitur etiam juftitia legalis. Unde e contrario juftitia fpecialis dici poteft, vel refpective quælibet minus generalis refpectu fuperioris, vel abfolute de tribus ultimis fpeciebus numeratis, vel inter eas diftributiva, & commutativa folet fpecialis juftitia vocari: & ita in fequentibus loquemur, & nonnullam majorem notitiam illius trademus.

Conglobatio dictorum.

5 In affertione igitur pofita de juftitia particulari loquimur, ut ab univerfali primo modo diftinguitur abftrahendo nunc ab ultima fpecie ejus, de qua paulo poft dicemus. Et fic affertio eft clara, quia juftitia univerfalis dicto modo fumpta omnes virtutes morales, quæ in Deo formaliter inveniri poffunt, complectitur, ut funt mifericordia, liberalitas, & fimiles. At vero ita dicitur retribuere præmia meritis per juftitiam, ut non retribuat per mifericordiam, vel liberalitatem, aut aliam virtutem fimilem. Ergo retributio illa non univerfali juftitiæ dicto modo fumptæ, fed alicui fpeciali tribuitur. Confirmatur, quia Patres, & Doctores fupra citati, imo & Scripturæ æque dicunt, Deum retribuere præmia meritis ex juftitia, & dignas peccatis pœnas reddere: fed juftitia, per quam Deus punit malos: non eft univerfalis in dicto fenfu, fed eft aliqua particularis, quæ vindicativa dicitur, & a mifericordia, liberalitate, & fimilibus attributis diftinguitur: ergo fervata proportione, & materiæ capacitate, retributio meritorum ab aliqua juftitia particulari dimanat, five illa unica tantum fit, five multiplex, quod poftea videbimus. Tandem ex objecto, & materia talis actus eft id manifeftum: nam hæc actio retribuendi meritum, & eft ad alterum, & refpicit aliquod jus alterius, & æquitatem quandam illi fervat: hoc autem munus particulare eft, & ad omnes virtutes non pertinet: ergo eft alicujus particularis juftitiæ.

Pofita affertio de juftitia particulari procedit.

6 Dicet fortaffe aliquis, hanc retributionem etiam tribui mifericordiæ, juxta illud: *Qui coronat te in mifericordia & miferationibus*, & juxta communem doctrinam Theologorum dicentium, in omnibus operibus Dei etiam in glorificatione bonorum, & ultimo fupplicio malorum Deum, & mifericordiam, & juftitiam exercere, quod fi mifericordiam exercet, etiam liberalitas, & aliæ virtutes fimiles in illo actu influxum aliquem habere poffunt: ergo recte dicitur effe ab univerfali juftitia, cum omnes virtutes ad illum concurrant. Refponderi unico verbo poteft, actum præmiandi fubftantialiter (ut fic dicam) effe a juftitia, non vero a mifericordia, quamvis non fit fine aliquo ufu, vel affectu mifericordiæ, & ideo fimpliciter dicitur effe a juftitia particulari, ut a mifericordia, & fimilibus virtutibus diftinguitur. Hoc declarabitur amplius capite fequenti explicando axioma Theologorum, quod DEUS reddit præmium ultra condignum, & ideo in illo actu juftitiæ mifericordiam mifcet, quia eo quod condignum præmium reddit, juftitia utitur: in eo vero, quod ultra condignum tribuit, mifericordia, vel liberalitate utitur: in quocumque tamen fenfu id intelligatur, quod infra videbimus. At vero hic exceffus accidentarius eft æquitati juftitiæ: imo formaliter loquendo, non pertinet ad folutionem, feu retributionem meritorum, & ideo dicendum retributionem fubftantialiter effe a juftitia, quam mifericordia comitatur, & exaltat. Sicut punitio malorum, ut talis eft, a juftitia eft, quatenus vero eft citra condignum, a mifericordia eft, ut fic vero potius eft remiffio, quam punitio.

Objectio.

Solutio.

7 Jam vero punctum controverfiæ eft, a qua juftitia particulari ex tribus fupra numeratis hæc actio dimanet. In quo puncto eft quædam opinio dicens, a nulla ex illis virtutibus juftitiæ formaliter, feu effentialiter fumptis procedere hunc actum, fed ab aliqua virtute annexa alicui ex dictis juftitiis tanquam parte ejus, ex his, quæ potentiales a Theologis dicuntur. Quamvis enim tantum illæ tres juftitiæ fupra numeratę propriam, & effentialem rationem juftitię habeant, nihilominus ad illam reducuntur quædam aliæ virtutes, quæ in reddendo alteri debito illam imitantur, licet integram ejus rationem non affequantur, ut cenfentur effe religio, pietas, obfervatio, gratitudo, & fimiles, & ideo partes potentiales juftitiæ vocantur: & interdum nomine juftitiæ comprehenduntur omnes virtutes morales voluntatis, quæ fub formidine, & temperantia nullo modo continentur. Hoc ergo intellecto, dicit hæc opinio, Deum non retribuere præmia meritis per juftitiam formalem, feu effentialem (ut fic dicam) fed per aliquam virtutem, quæ inter partes potentiales propriæ juftitiæ numeranda fit. Fundamentum prioris partis eft, quia in Deo non invenitur propria, & formalis juftitia. Alterius vero partis confequenter fumitur a fufficienti partium enumeratione, quia remunerare merita actus eft juftitiæ, ut dictum eft, & auctores hujus fententiæ admittunt, & non eft ab aliqua propria, & effentiali juftitia, ut in priori parte fumitur: ergo neceffario effe debet ab aliqua parte potentiali juftitiæ, quia in tota latitudine, feu in collectione virtutum ad juftitiam pertinentium, nullus alius modus particularis juftitiæ invenitur.

De quanam particulari procedat?

Opinio bipartita quod non sit a justitia subjectiva, sed potentiali.

8 Prior pars hujus fententiæ commodius a nobis tractabitur, examinando prius pofteriorem partem, & noftram fententiam confirmando. Et ideo circa illam partem fecundam inquirendum fupereft, quæ fit illa virtus, & pars potentialis juftitiæ, per quam Deus præmia meritis retribuit. Nam moderni hujus fententiæ defenfores dicunt, effe virtutem gratitudinis. Ita Vafquez, & frequenter repetit in tota hac materia de Merito difput.213. difput.214. & 223. per totum illarum difcurfum, & difput. 218. cap. 4. & in 1. part. difput.83.84. & 91. præfertim cap.15. Et in hac parte, præter confuetudinem fuam, illum fequitur Lorca difputat.44. de Grat. Ut autem eorum fententia, & in ea varietas vel concordia intelligatur, advertendum eft, meritum hominis apud Deum, aliquando inveniri poffe nulla præcedente promiffione ex parte Dei, aliquando vero antecedente promiffione. Hoc pofterius certiffimum eft, nam de facto tale eft juftorum meritum condignum apud Deum, ut Concilium Tridentinum docet, & fupra cap.4. probavimus. Primum vero inde probatur, quia promiffio eft libera Deo, unde poffet illam non facere, & nihilominus dare hominibus gratiam, & auxilia ad bene operandum, & confequenter ad merendum, quia dignitas, & proprietas meriti ex natura rei fequitur bonitatem operis ut ad alterum relatam, ficut dixit D.Thom. 1.2. quæft. 21. artic.3. Unde cum talia opera in Dei gloriam cederent, ad eum pertineret illa remunerare, quod pro fua libertate, & bonitate fine prævia promiffione facere poffet. Ait ergo Vafquez, ad rationem meriti etiam de condigno promiffionem Dei extrinfecam, & accidentariam effe: ideoque fine tali promiffione effe poffe in Deo affectum, & voluntatem reddendi condignum præmium talibus meritis, & de hoc affectu ait, fe ad gratitudinem pertinere. Unde addit, quando Deus adjungit promiffionem, non infurgere obligationem juftitiæ, fed folius fidelitatis, ac proinde rationem gratitudinis non tolli, nec variari propter adjunctam obligationem promiffionis, fed tunc illud deberi duplici titulo gratitudinis, & fidelitatis, femper tamen præmium, ut præmium, per fe deberi titulo gratitudinis, ex fidelitate vero deberi ut rem quandam promiffam, cui accidentarium eft, quod fimul ut præmium debeatur.

Expenditur quæ fit illa potentialis juftitia.

Quotuplo exponat Vafq. dictam refolutionem de gratitudine.

9 Atque hinc primo colligit Vafq. difput.214. cap. 4. & 5. quod licet Deus non promififfet vitam æternam juftis bene operantibus, nihilominus poffent illi de condigno mereri apud Deum, quia promiffio non facit condignitatem immerito, fed fupponit illam, nam promiffio illa eft de remuneratione, & non tantum de liberali donatione, nihilominus tamen non oportet, ut ait, quod Deus teneretur ex juftitia illis præ-

Ex fua expofitione colligit Vafq. 1.

præmium reddere, nam satis est, quod ex gratitudine deberet præmium condignum, seu æquale secundum proportionem. Secundo infert in disputat. 218. cap. 4. num. 33. §. *Tertia ratio*, & 1. part. disput. 91. cap. 15. quamvis duplex sit meritum hominis apud Deum, scilicet de condigno, & de congruo, nihilominus utrique respondere præmium ex sola gratitudine, & non ex justitia, & utrique posse etiam esse adjunctam promissionem, ac subinde obligationem fidelitatis. Ac proinde in hoc non differre, sed in hoc solum quod meritum condignum dicitur respectu præmii æqualis secundum connaturalem proportionem: meritum autem de congruo dicitur respectu præmii inæqualis, seu excedentis dignitatem operis, licet cum illo aliquam congruentiam, vel convenientiam habeat. Utrumque autem potest ad gratitudinem spectare, quia hæc virtus non solum æquale, sed etiam abundantius retribuit. Idemque est de fidelitate, quia potest Deus æqualem, vel abundantiorem remunerationem promittere.

Colligitur

Quomodo exponat Lorc.

10 At vero Lorca licet in hoc consentiat, quod Deus ex sola gratitudine reddit præmia meritis, non tamen negat aliquem modum justitiæ legalis, seu legali similem, ut inquit, quod nunc admittimus, & infra explicabimus. Deinde non negat fundari hoc meritum de condigno apud Deum in pacto, & in promissione Dei. Ratio, quam indicat, est, quia licet ex promissione Dei non oriatur obligatio justitiæ, sed certitudo præmii conferendi, nihilominus propter gratitudinis debitum potest esse necessaria, & consequenter etiam requiritur, ut opera veram, & completam rationem meriti habeant, eisque merces debeatur. Nam si promissio (inquit) vel pura, & absoluta, vel sub conditione inæqualis operis fiat, non ex operibus, sed ex fidelitate oriretur obligatio reddendi promissum, & ita non sufficeret ad verum meritum, quando vero promissio fit exigendo opera inæqualia, tunc non ex sola fidelitate, sed etiam ex gratitudine tenetur Deus implere promissum, & ideo facta tali promissione completur vera ratio meriti, quæ sine illa non subsisteret. Unde videtur supponere hic auctor, quod licet Deus sit capax debiti gratitudinis, nihilominus illud non insurgit, nisi supposita promissione exigente opus æquale. Cur autem illa promissione facta oriatur hoc debitum, & sine illa non oriatur, nec probat, nec declarat.

Expugnatur Lorca in eo, quod differt a Vasq.

11 Inter hos autem dicendi modos hoc invenio discrimen, quod licet prior in aliquibus rebus liberius loquatur, magis tamen consequenter loquitur: posterior videtur dum studet adhærere aliquibus sententiis communioribus, & magis fundatis, minus profecto consequenter in reliquis loquitur. Quod breviter declaro, & melius id, in quo conveniunt, examinemus. Si ergo supponamus, in Deo esse posse proprium gratitudinis obligationem remunerationem, & affectum frustra profecto dicitur, hanc pendere ex promissione, aut in illa fundari, multoque magis consequenter dicitur sine illa esse posse, & ex vi operis juxta suam proportionem oriri. Probatur, quia veritas, & gratitudo non solum sunt diversæ virtutes, sed etiam quasi disparatæ, quia una in altera non fundatur, at vero obligatio promissionis ad veritatem, seu fidelitatem pertinet: ergo promissio, per se loquendo, impertinens est ad gratitudinem. Secundo obligatio gratitudinis oritur ex vi beneficii accepti: ergo si beneficium est æquale, parum ad gratitudinem refert, quod promissio præcesserit, nec ne. Imo quando præcedit promissio sub conditione æqualis operis, minor obligatio gratitudinis oriri videtur, quia minus liberaliter videtur fieri beneficium, cum tamen quo liberalius fit, eo major obligatio grati animi oriatur. Tertio, quia propter has rationes inter homines ad meritum ex gratitudine necessarium non est, ut obligatio præcedat: & consequenter nec ad obligationem similem ex parte remunerantis, ut idem auctor late dixerat disput. 43. memb. 2. ergo supponendo in Deo capacitatem gratitudinis: & obligationis ejus, nulla potest assignari specialis ratio, ob quam ad hujusmodi obligationem prævia promissio sub conditione operis æqualis necessaria sit. Respondent, ideo necessariam esse promissionem in Deo, quia creatura non potest Deum sua actione obligare, nisi ejus promissio præcedat. At vero hæc ratio, si probat, absque promissione non esse in Deo obligationem gratitudinis, consequenter probat etiam post promissionem non esse, nam promissio, ut talis est, non inducit obligationem gratitudinis, si illam non supponit, ut probat ratio facta, quod tota ratio gratitudinis est beneficium acceptum, non promissio accipientis beneficium. Unde etiam inter homines promissio gratitudinis obligationem gratitudinis supponit, non facit, sed ei obligationem fidelitatis, veritatis, aut justitiæ adjungit.

Assert. 3. contra utriusque authoris communem resolutionem de gratitudine.

12 Jam vero contra id, in quo dicti auctores conveniunt, scilicet, Deum retribuere præmia ex gratitudine, dicendum censeo, virtutem gratitudinis, proprie, ac formaliter in Deo non reperiri, ac proinde neque obligationem ejus Deo competere, neque remunerationem meritorum a tali Dei attributo formaliter procedere. Hoc inprimis probatur auctoritate negativa, quia neque in antiquis Theologis invenio tale attributum gratitudinis formaliter attributum Deo, cum tamen de veritate, fidelitate, justitia, misericordia, liberalitate, munificentia, seu magnificentia, beneficentia, dilectione, & similibus frequenter loquantur: tum etiam, quia neque in Scripturis me legisse memini, Deum esse gratum hominibus etiam pie viventibus, aut fore ingratum, si bene viventibus non benefaciat, vel quid simile. At profecto si gratitudinis affectus, opus, vel obligatio posset in Deum cadere, aliquod profecto ejus rei vestigium in his libris, per quos Dei notitia ad nos pervenit, inveniretur. Unde Scriptura non ad benefaciendum Deo, sed ad illi *serviendum* nos ubique admonet. Deuteron. 6. 7. & infinitis aliis locis. Ex quibus ratio propria elicitur. Nam virtus gratitudinis in proprio conceptu formali imperfectionem supponit in persona illius capaci: ergo non potest Deo convenire. Consequentia nota est. Antecedens autem probare possumus primo ex objecto tam formali, quam materiali gratitudinis, ejus enim officium est, beneficium acceptum recompensare, ut ait D. Thomas 2. 2. quæstione 106. articulo 1. in corp. & ad 3. Unde respicit alterum ut benefactorem, ut ex Cicerone, & Seneca late docet D. Thomas 2. 2. quæstione 80. & quæstione 106. artic. 1. & sequentibus. At Deus non potest respicere hominem, ut benefactorem sui, neque homo gloriari potest, quod beneficium aliquod Deo contulerit; ut videtur per se notum, & significatur in illo Psalmi: *Ego dixi: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Secundo in Deo non potest esse Religio, pietas, aut observantia: ergo neque gratitudo. Antecedens supponitur ut notum, consequentia probatur, quia virtus gratitudinis non solum participat imperfectionem illarum trium virtutum, sed etiam inferiori modo illam continet. Imperfectio enim, quam illæ virtutes supponunt, & propter quam Deo formaliter & proprie convenire non possunt, est, quod respiciunt alium ut superiorem, & excellentem, quod Deo plane repugnat. At gratitudo simili modo respicit benefactorem, ut superiorem, & excellentem, nam ut D. Thomas ait dicta quæst. 106. art. 2. *Benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati*, & ideo beneficiatus ad benefactorem convertitur, ut ad principium suum aliquo modo, ut ibidem ait D. Thom. & ideo dixit in art. 1. post religionem, quæ respicit summum debitum Deo, & pietatem, quæ respicit debitum paternum, quod est maximum, quod a creatura esse potest, & observantiam, quæ respicit excellentiam personæ creatæ, constituit gratitudinem, quæ respicit peculiarem benefactorem: *Et ideo* (ait) *distinguitur a prædictis virtutibus, sicut posterius distinguitur a priori tanquam ab eo deficiunt*. Qui ergo fieri potest, ut talis virtus secundum propriam rationem formalem Deo tribuatur?

Suadetur 1. authoritate negativa Theologorum, & Script.

Suadetur 2. ratione.

Suadetur 3.

13 Unde sic possumus ad rem, de qua agimus argumentari tertio. Nam meritum hominis apud Deum non est beneficium, quod homo Deo faciat, sed ad summum est obsequium, & servitium illi debitum: ergo remuneratio meriti hominis apud Deum, non potest

potest esse ex gratitudine hominis ad Deum. Consequentia patet ex dictis, quia ubi deficit materia virtutis, versari non potest virtus. Antecedens autem videtur certe per se notum ex Dei majestate, & bonorum abundantia, qui sibi sufficiens est, & omnium benefactor, & nullius beneficii indigens, aut capax. Prout ipse per Prophetam Psalm. 49. profitetur dicens: *Audi populus meus, & loquar, Israel & testificabo tibi, Deus, Deus tuus ego sum, non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos, &c. Meus est enim orbis terræ, &c.* Idemque nos Christus Dominus docuit Luc.17.dicens: *Cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus.* Quibus evidenter nos Christus instruit, ut non solum nos aliquid Deo contulisse, aut dignos aliqua Dei gratitudine propter servitia illi exhibita reputemus, verum potius nos servos inutiles esse sentiamus. Unde in verbis præcedentibus expresse hanc gratitudinem a Deo excludere videtur, dum afferens exemplum de domino humano, cui servus ad nutum obedit, interrogat: *Numquid gratiam habet servo illi, quia fecit, quod ei imperaverat?* Et respondet? *Non puto.* Et adjungit: *Sic & vos cum feceritis omnia, quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus,* id est, nihil Deo præstitimus, quod sibi debitum: immo quod suum non esset. Unde Cyrillus ibi in Catena D.Thom. *Considera* (inquit) *quod, qui apud nos dominantur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia*, &c. Et eodem modo expendunt verba illa ibi Theophyl. & alii. Ex quo tale conficitur argumentum quasi a minori: quia inter homines servus non est benefactor domini, & ideo non tenetur dominus ei gratum se ostendere, nec debitum gratitudinis in eo locum habet; ergo multo minus potest Deus ex gratitudine obligari ad hominem ad beneficium recompensandum: ergo neque remuneratio meritorum apud Deum est ex debito gratitudinis.

Instantia ex Div. Thom. & Seneca. 14 Dicet aliquis, potius inter homines posse dominum ex gratitudine servo obligari. Nam D.Thom. 2.2.quæst.106.art.3.ad 4.cum Seneca lib.3.de Benefic. cap. 21. sic inquit: *Quamdiu servus præstat, quod a servo exigi solet, ministerium est, ubi plus, quam a servo necesse est, beneficium est. Et ideo servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.* Ergo pari modo cum homo sit Dei servus, quando ultra debitum, quod ab eo exigitur, Deo servit, illi gratia, seu gratitudo haberi poterit, & debebit, præsertim quando affectu amici Deo servit: nam, ut ibidem ait D.Thomas, ubi in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Respondeo inprimis, saltem hinc sequi, opera præcepta non esse meritoria apud Deum ex gratitudine, quia illa sunt necessaria obsequia, quæ a servo Dei exigi solent: ergo vel omnino meritoria non sunt, quod dici non potest, vel ex alia virtute Dei remuneranda sunt: omnia autem merita de condigno, sive sint operum præceptorum, sive consiliorum, eadem virtute remunerantur.

Prima responsio.

Altera dilutio. 15 Deinde servitus hominis ad Deum longe altior est, & major, quam sit hominis ad hominem, nam homo licet ut servus hominis sit inferior illo, ut homo est illi æqualis, unde non est sub dominio ejus quoad vitam, & membra, nec quoad omnes omnino actiones, sed quoad illas, quæ & sunt proportionatæ humano servitio, & commoditati, & convenienter exhiberi possunt. At vero respectu Dei homo est servus quoad omnia, quia & quoad vitam, & corporis integritatem, & quoad animum, & omnes ejus actiones est sub dominio Dei: ita ut licet nunc quasdam actiones homini præcipiat, & non alias, posset omnes bonas actiones præcipere, & exigere, si vellet. Et ideo in rigore attento dominio Dei, & ipsius respectu, nullum est opus ultra necessitatis exigentiam vel formaliter, vel radicaliter, ut ex Euthymio notavit Maldonat.in id Luc.17 *Servi inutiles sumus*, qui merito etiam addant, opera consilii, seu quæ supererogationis dicuntur, licet non sint debita Deo ex præcepto quoad exercitium (ut sic dicam) sunt tamen debita debito gratitudinis, nam hoc debitum nunquam potest homo exhaurire, aut explere. Et ideo sunt debita, ut obsequia in honorem, & reverentiam benefactoris exhibita, hoc enim est gratitudinis munus, ut D.Thomas supra docet. Et ultra hæc illa etiam opera aliquo modo fiunt juxta præceptum Dei saltem conditionatum, seu quoad specificationem: nam licet non teneatur homo illa facere, tamen si faciat, tenetur illa recte, & honeste, ac in gloriam Dei facere, & sub ea tantum ratione meritoria sunt. Unde non sunt ultra debitum, quod vel aliquo modo exigitur, vel exigi potest, & ideo nec respectu talium operum gratitudo propria in Deo locum habet.

16 Neque satis, quod per gratiam talia opera ex affectu amicitiæ divinæ fiant, quia nunquam potest ab eis separari ratio obsequii debiti: imo ille etiam operandi modus potest a Deo exigi per modum servitii, & debiti obsequii. Præter quam quod ex gratitudine illi debitus est, quod secus est in humana servitute. Unde novum insurgit argumentum, quia quicquid homo bene operatur, vel operari potest, debet Deo ex maxima gratitudinis obligatione, cui nunquam potest ad æqualitatem satisfacere, tum propter infinitum excessum majestatis benefacientis; tum etiam, quia cum ipsomet bono opere, quod novum Dei beneficium est, crescit. Ergo fieri non potest, ut ex talibus operibus in obsequium Dei factis gratitudinis debitum in Deo resultet. Probatur consequentia, quia ex solutione debiti etiam æquali non oritur nova obligatio similis in eo, cui satisfactio fit, multoque minus oriri poterit ex inæquali. Unde D.Thomas dicta quæst.106. artic.6. argum.2. cum solutione, ait, quando inter homines recompensatio beneficii non excedit beneficium acceptum, nullum gratitudinis debitum in priori benefactore resultari: si autem recompensatio excedat, tunc ex illo excessu posse in priori benefactore oriri obligationem gratiam recompensandi, & sic non esse inconveniens procedi in infinitum in mutua gratiarum actione. At vero beneficentia inter Deum, & hominem necessario debet inchoari a Deo: *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* Et homo nunquam potest adæquate, nedum superabundanter recompensare Deo acceptum beneficium. Ergo nunquam potest ex opere hominis gratitudinis debitum in Deo reperiri. Eo vel maxime, quod, ut Concilium Arausicanum ait, in omni opere bono nos non incipimus, & ideo quicquid in Dei obsequium faciamus, Deus ipse incipit benefaciendo nobis, & ideo respectu cujuscumque actionis hominis ad Deum comparatæ, illud locum habet: *Quis prior dedit illi, & retribuere ei?* Ergo ex opere hominis nunquam potest Deus ad gratiam habendam obligari.

Alteri instantiæ occurritur. Suadetur 4. posita assert.

17 Ultimo argumentari possumus ad hominem contra hos auctores, qui Deo tribuunt debitum, & retributionem ex gratitudine, ne justitiam veram illi tribuant. Nam argumenta, quibus conantur ostendere, in Deo non esse justitiam, si cum proportione applicentur, multo magis in Deo non esse gratitudinem ostendunt. Hujusmodi est illud, quod dominus non obligatur servo ex justitia, nam ut ostendimus, multo minus obligatur dominus servo ex gratitudine: imo licet obligatio justitiæ major videatur, in hoc differt ab obligatione ex gratitudine, quod illa potest oriri ex voluntate debitoris, saltem radicaliter, quatenus voluntate voluit promittere, aut pacisci: at vero obligatio gratitudinis non fundatur in voluntate recipientis beneficium, sed necessitate quadam ex beneficio oritur, & ideo ex hac parte magis Deo repugnat. Deinde solet negari justitia commutativa Deo, quia constituit æqualitatem in datis, & acceptis, quæ non habet locum in Deo: at vero gratitudo etiam ponit æqualitatem, vel excessum inter recompensationem, & acceptum beneficium, quod multo magis repugnat Deo. Respondent, posse in definitione gratitudinis accipi beneficium non stricte, ut sonat, sed abstractius, ut significat opus alteri gratum. At enim si hoc eis licet, cur nobis non licebit, æqualitatem dati, & accepti non materialiter, ut sonat, sed altiori modo conceptam justitiæ divinæ attribuere? Accedit, quod ad gratitudinis debitum non satis est, opus alteri gratum efficere, alias quotiescumque

Suadetur 1. Vasq.1. ad fp.ult. cap.ult.in fine.

cumque alius opus facit, quod mihi est gratum, seu mihi placet, tenerer ego ex gratitudine illi gratiam referre, quod falsum esse constat. Oportet ergo opus transire in veram rationem beneficii, ut vera gratitudo locum habeat.

18 Unde frustra laborant dicti auctores in accommodanda ad Deum doctrina, quam de gratitudine inter homines D.Thom.tradit 2.2.quæst.106.& 107.ubi distinguit gratitudinem quatenus recompensat beneficium, a justitia, quia hæc solvit debitum legale, illa recompensationem ex honestate debitam propter beneficium retribuit, item quia justitia respicit acceptum cum stricta obligatione reddendi, ut in mutuo, & similibus: gratitudo autem respicit beneficium gratis impensum, ut illud recompenset: & illa tantum respicit effectum, ut æquale reddat, hæc vero respicit affectum, ut abundantius tribuat. Frustra, inquam, hæc in præsenti causa afferuntur, nam licet inter homines vera sint ad Deum, & ad merita hominum apud ipsum non bene accommodantur, quia ex altera parte deficit fundamentum debiti gratitudinis in Deo, quia nec homo potest beneficium gratis Deo impendere, nec Deus est capax illius. Unde licet in meritis humanis aliquæ conditiones considerentur, quæ gratuito beneficio sunt communes, ut quod magis ex affectu pendeant, quam ex effectu, & quod spontanea voluntate exhibeantur, inde inferri non potest merita nostra esse materiam gratitudinis, cum deficiat ratio beneficii non debiti, quod est quasi substantia, seu unicum fundamentum gratitudinis. Quomodo autem illæ conditiones justitiæ non obstent, paulo post explicabimus.

Corollarium 1. contra 2. partem; opinionis positæ in num.7.

19 Ex his ergo concludimus primo, justitiam, per quam Deus præmia meritis tribuit, non esse aliquam virtutem, quæ sit pars potentialis justitiæ: nam si quæ esset, aut gratitudo, aut fidelitas esse deberet, nam aliæ, aut non versantur circa aliquam retributionem, vel recompensationem, aut debiti solutionem, ut liberalitas, veritas, & siquæ sunt hujusmodi, vel si aliquo modo persolvunt debitum, est cum inferioritate, & inæqualitate ex parte debitorum, ut sunt religio, pietas, & observantia: & ita de aliis partibus potentialibus justitiæ nulla est controversia: sed neutra ex illis duabus esse potest, nam de gratitudine id ostensum est. De fidelitate vero adversarii id supponunt, sed putant ejus obligationem esse extrinsecam, & adventitiam, ad meritorum retributionem, quia per se non respicit opus alterius, sed actum ipsius debitoris, qui est promissio: nos autem id probamus, quia fidelitas in promissione fundatur: promissio autem si sit absoluta, seu simplex, non respicit meritum, & de illa procedit ratio proxime facta. Si vero transeat in vim pacti inducit obligationem justitiæ, & non solius fidelitatis, & ideo si in meritis interveniat, illa remunerare non erit officium fidelitatis. Unde secundo concludimus, justitiam, per quam Deus præmia meritis hominum retribuit, esse aliquam ex his, quæ partes subjectivæ justitiæ dicuntur, quatenus formaliter quidem, eminentiori tamen modo, quam in creaturis possunt in Deo reperiri, quæ autem illa sit, & quomodo Deo sine inconvenienti tribuatur, nobis explicandum superest.

Coroll 2. contra 1. p. ibidem.

Notatio pro statuenda propria justitia in Deo.

20 Supponimus autem inprimis, & admittimus duplicem illum modum merendi apud Deum, scilicet vel nulla præmissa promissione ex parte Dei quasi ex sola vi ipsius operis, moralis, ac liberi, & præsertim facti ex aliquo gratiæ auxilio, ut nunc loquimur, vel præmissa promissione, non quidem omnino simplici & absoluta; nam hanc non postulat meritum, ut per se constat, sed conditionata, & respiciente merita quibus retributionem, vel beneficium aliquod promittit, si fiant. Et hæc rursus duplex esse potest, vel sub conditione operis inæqualis, seu imperfecti, vel perfecti, & condigni, & de his omnibus sigillatim dicendum est.

Assertio 4 in ordine, ac bipartita.

21 Dico primo: Si Deus remuneret merita absque promissione antecedente, in qua ipsa fundentur, tunc retributio fiet, ex justitia quadam legali, quam etiam remunerativam, seu providentialem, aut gubernativam appellare possumus, non vero ex commutativa, seu ex proprio debito justitiæ. Hanc assertionem tractavi, explicavi, & probavi in dicta disput. speciali de Justitia Dei sect. 9. per totam tam diffuse, ut nihil fere addendum occurrat. Quia quod in Deo talis virtus formaliter sit, & quod ratione distinguatur a cæteris, non videtur posse dubitari, quia, & speciale habet objectum, & motivum, ac operandi modum, & necessaria est in Principe, & maxime in supremo gubernatore. Item in intellectu divino recte intelligimus prudentiam illam, quam morales Philosophi politicam vocant, quia bonum communitatis procurat, non tamen politico, seu civili modo, seu altiori, juxta doctrinam D.Thomæ 1.part. quæst.21. artic.1.ad 1. Possumusque illam prudentiam cum Aristotel.6.Ethic. architectonicam vocare, dummodo in intellectu Dei supremi gubernatoris in summa perfectione, & per essentiam reperiatur, in cæteris vero gubernatoribus analogice, & per quandam participationem reperiri intelligatur: ergo huic intellectuali virtuti divinæ aliqua virtus in voluntate respondet, per quam secundum talem prudentiam regere, & gubernare possit, unicuique rei tribuendo, quod illi suo modo debitum, & proportionatum est, ut inde bonum totius universi resultet, conservetur, aut promoveatur. Et hanc vocamus justitiam legalem, quia in nobis prudentię politicæ justitia legalis respondet, ut D. Thom. cum Aristot. docet, & ita nos concipimus etiam in Deo justitiam illam ad modum legalis justitiæ, quia licet ut sit longe excellentior, quam humana, in hac generali ratione convenit, quod æquitatem servat cum omnibus in ordine ad commune bonum, singulis distribuendo, quod unicuique proportionatum, & quoddammodo debitum est. Neque hoc novum inventum nostrum est, ut aliquid nobis objiciunt, nam de illa passim S. PP. & Theologi loquuntur, cum divinam providentiam, ejusque æquitatem declarant. Et eandem agnoscit D. Thom. 1.part. quæst. 21. & 1. 2. quæst. 21. artic. 4. dum ait, ad justitiam Dei pertinere, nullum bonum opus irremuneratum relinquere. Non ergo nova cudimus: sed antiqua quantum per divinam gratiam possumus, ex Theologiæ & Philosophiæ principiis explicare conamur.

D. Thom. 2.2. qu.47. art. 10. 11. & 12. &c.

Suadetur jam assertio quoad 1. p. intervenire, scilicet, dictam justitiam in retributione meritorũ.

22 Supposito ergo in Deo hoc attributo justitiæ, probatur prior pars affirmans assertionis. Quia ex dictis satis constat, hunc actum retribuendi præmia hujusmodi meritis ad aliquam justitiam pertinere, nulla autem potest intelligi magis proportionata illi actui, quam hæc justitia legalis, seu providentialis: ergo. Probatur minor; tum quia reddere præmia pro meritis est actus ad convenientem hominum gubernationem maxime necessarius; ergo pertinet ad illam justitiam, quæ huic muneri principaliter intendit: tum etiam, quia sicut per hanc justitiam Deus ut naturæ auctor servat naturalem proportionem, & quasi debitum in conferendo singulis rebus accidentales perfectiones singulorum naturis proportionatas, & unicuique causæ secundæ facultates, concursum, seu auxilium ad connaturales ejus operationes necessarium, ita ut moralis gubernator agentium liberorum retribuat unicuique juxta operum suorum moralem exigentiam, & proportionem: ergo remuneratio meritorum ab hac justitia per se procedit. Et confirmatur primo, quia in hac parte eadem est ratio de punitione malorum, & retributione bonorum operum: sed punitio malorum ab hac justitia procedit: ergo & præmium bonorum. De minori propositione, seu vindicativa justitia dixi late in dicta disputat. sect.6. ubi ostendi in privata persona non esse specialem virtutem distinctam a reliquis, quia propulsare injuriam, vel punitionem ejus procurare, non est actus habens ex objecto specialem honestatem, quia non est per se amabile, sed tantum ut remedium ad tuendum proprium bonum, vel cavenda similia mala, & ideo ex fine accipit honestatem, & ita ad illam virtutem pertinet, ad quam finis honestus spectat. Ut autem modo etiam recto fiat, justitia commutativa illum moderatur, ut ibi explicuit. At vero in persona publica, & maxime in Deo punitio malorum est ratio per se necessaria ad rempubl.

recte

recte gubernandam, & ideo ad justitiam illam, quæ publicum regimen ex parte affectus moderatur, pertinet: idem ergo est de remuneratione bonorum, est enim eadem ratio. Denique in humano Principe justitia legalis est, quæ hujusmodi actum elicit: cur ergo non idem cum majori excellentia Deo tribuemus, cum ad perfectionem pertineat, nullamque imperfectionem includat.

Secunda pars conclusionis probatur. 23 Altera vero pars negativa assertione probatur, quia justitia commutativa non potest intelligi in Deo, nisi præcedat ejus promissio, & pactum: quia tunc actus dicitur esse commutativa justitia, quando ex obligatione ejus procedit, ita etiam in præsenti loquimur, Deus autem non est capax hujus obligationis, nisi ex pacto suo voluntario, ut in dicta disputatione ostendi, & in sequenti assertione dicam. Dices, saltem distributiva justitia potest a Deo esse absque prævia promissione: ergo hæc præmiorum retributio ab illa procedit: etiam si merita in promissione non fundentur. Imo hanc justitiam maxime videtur servare Deus in suæ providentiæ dispositione, ut Div. Thomas tradit 1. part. qu. 21. art. 1. in corpore, & ad 3. Respondeo ex his, quæ in dicta disputat. sect. 3. docui, justitiam distributivam inde denominatam esse, quod in distributione, & distinctione communium bonorum proportionem inter plures servat. Hæc autem sola ratio, nisi fundetur in speciali jure, ac debito proprio illius justitiæ particularis, quæ per antonomasiam dicta est, non sufficit ad constituendam specialem virtutem, sed multis virtutibus communis est. Nam etiam commutativa justitia interdum illam proportionem servat, & misericordia, & gratitudo, & observantia, imo, & charitas sicut in propriis servat debitum ordinem, ita etiam in beneficentia, prout secundum ordinem charitatis necessaria est. Dico ergo in hac remuneratione meritorum, de qua loquimur, licet a justitia gubernativa eliciatur quoad substantiam (ut sic dicam) servare Deum modum, & proportionem distributivæ justitiæ, vel quia ex eo, quod unicuique tribuit juxta meritum, seu debitum suum, resultat consequenter illa proportio inter plures. Vel quia etiam illa proportio pertinet ad pulchritudinem, & commune bonum universi, & ita illam etiam observat Deus ex vi suæ Sapientiæ, & justitiæ rerum moderatricis, neque ibi est necessaria alia specialis justitia. Nec D. Thomas aliud intendit, si attente doctrina corporis articuli cum solutione ad 3. conferatur.

Explicatio amplior, quare merita citra promissionem non sint de condigno. 24 Atque hæc assertio, & doctrina communis est omnibus meritis, quæ non attingunt perfectionem meriti de propria justitia, quæ per antonomasiam dicitur de condigno, propter specialem perfectionem moralem, quam habet, a qua reliqua deficiunt, quæ de congruo dicuntur, sive sint imperfecta per comparationem ad præmium, sive sint præmio proportionata, carent tamen pacto, & sufficienti promissione divina, nam si quæ talia non essent ex propria justitia apud Deum, ideoque non haberent ab ipso præmium, nisi ad summum ex vi hujus generis justitiæ, quam explicuimus. Ac subinde non essent merita simpliciter de condigno apud Deum, sed possent dici de congruo, quia non ex proprio justitiæ debito, sed ex illa congruitate, quam generalis Justitia attendit, illis præmium redderetur. Quia non sufficit, quod in opere sit æqualitas, & condignitas respectu præmii, si in illo non sit vis moralis ad obligandum Deum. Unde aliud est, opus esse dignum præmio absolute, aliud, esse meritorium de condigno apud aliquem, quia ad primum sufficit proportio inter meritum, & præmium, ad secundum autem necessarius est specialis respectus ad talem personam, propter quam ad tale præmium reddendum ex justitia obligetur. Sicut miles meretur de se tantum stipendium, sed non apud quemlibet Regem, sed apud illum, cui servit, vel cum quo pactum fecit. De merito ergo de condigno in hoc rigore sumpto dicendum superest.

25 Dico secundo. Quando meritum est proportionatum, & æquivalens præmio, & sit sub pacto Dei, seu promissione sub conditione talis operis, tunc Deus reddit præmium ex peculiari virtute justitiæ vera ac propria, & a justitia generali per modum diversi attributi, ratione distincta. Hanc assertionem tractavi late in dicta disput. section. 2. declarando in Deo hunc justitiæ modum. Eamque tribuo omnibus Doctoribus, qui ad meritum de condigno & de justitia, Dei pactum, seu promissionem sub conditione talis operis requirunt. Nam si ex vi talis promissionis modus justitiæ non cresceret in merito, nec alterius rationis esset, frustra dicerent, tale pactum esse necessarium, præsertim propter meritorum justitiam, ut iidem affirmant, quos supra c. 19. recensui. Atque hoc modo potest confirmari ex Concilio Trid. sess. 6. c. 16. ubi cum promissiones divinas factas operibus justorum ex Scriptura retulisse, subdit: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tanquam gratia filiis per Christum Jesum misericorditer promissa: & tanquam merces ex ipsius promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda, hæc est enim illa corona justitiæ, &c.* Ubi duos titulos, & rationes distinguit sperandi beatitudinem, ut hæreditatem filiorum, & coronam justitiæ, & juxta illos, duas etiam videtur promissiones Dei docere, una est, quæ promittitur ut gratia, id est, ut hæreditas gratiæ respondens, juxta illud: *Si filii, & hæredes*, & ut merces id est, ut corona justitiæ. Ergo sentit, ex posteriori promissione, quæ est sub conditione operum, majus justitiæ debitum, quam ex priori simplici, & absoluta promissione oriri. Unde cum ex priori oriatur fidelitatis debitum, necesse est, ut posteriori conditione operum impleta major & proprior justitiæ ratio nascatur. Probatur authoritate.

Afferr. 5. in ordine.

26 Deinde ex testimoniis, quæ Concilium allegat potest idem corroborari. Præsertim ex illo ad Hebr. 6. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*, inde enim colligimus, talem esse justitiam hominis ad Deum ratione meritorum de condigno, quod esset Deus injustus, si præmium eis denegaret, nullo posito obice ex parte justorum. At vero justitia prior legalis, seu providentialis, non est talis, nam licet Deus interdum nolit secundum eam debitum reddere, non erit injustus. Ut, v. g. si vellet peccatores non punire, vel meritis de congruo retributionem denegare, ut in d. disp. sect. 5. cum Scoto notavi; ergo illa justitia, qua debetur præmium meritis de condigno, alterius rationis, & majoris debiti est. Nac satis faciet, quam dixerit, verba interpretanda esse, *non est injustus*, id est, non est infidelis: tum quia non oportet Scripturæ verba impropriè interpretari, quando nulla subest necessitas, quæ hic non subest, ut mox videbimus: tum etiam quia Concilium Tridentinum in sensu magis proprio videtur verba illa inducere, cum ex illis colligat majorem rationem justitiæ in meritis justorum, quam ex sola simplici promissione oriatur: tum præterea quia si Paulus de sola fidelitate, & simplici promissione loqueretur, potius dixisset, non est injustus Deus, ut sui verbi obliviscatur, non sic autem dixit, sed, *ut obliviscatur operis vestri*, significans non solum contra fidelitatem promissionis, sed contra justitiam ipsorum meritorum futurum fuisse, si Deus illorum oblivisceretur. Unde Aug. lib. de Nat. & grat. cap. 2. *Non est injustus Deus, ut justos fraudet mercede justitiæ*. Et l. 4. contra Julian. cap. 5. *Deus ipse, quod absit, erit injustus si ad ejus regnum verus non admittitur justus*. Denique hoc confirmat usitatus, & frequentissimus Scripturæ loquendi modus, quia nominibus propriæ justitiæ utitur, quoties de mercede justorum loquitur, ut in dicto capite allegavi, & præsertim ponderavi duo testimonia. Unum illud Pauli: *Superest mihi corona justitiæ, quam reddet mihi in illa die justus judex*, quia non contentus Apostolus appellasse coronam justitiæ, iterum commemorat judicem justum, ut significaret etiam ex parte retribuentis justitiæ debitum intervenire. Quod debitum aliis locis explicat per comparationem ad bravium. 1. Corinth. 9. & ad depositum, secundæ ad Timot. primo, quæ quidem ex justitia debentur. Aliud testimonium est verbum Christi in parabola mercenariorum vineæ: *Nonne ex denario convenisti mecum, tolle quod tuum est*, ubi explicatur, & obliga- Corroboratur multipliciter.

tio

tio ex parte Patris familias orta ex conventione, quæ ad justitiam pertinet, & jus proprium mercenarii, cum ei dicitur, *Tolle quod tuum est*.

Probatur 2 ex ratione.

27 Tandem addimus rationem, quia in meritis nostris de condigno respectu Dei reperitur quicquid ad veritatem, & proprietatem particularis justitiæ necessarium est, & talis justitia potest in Deo reperiri sine ulla imperfectione, & aliunde auget perfectionem, & fiduciam nostrorum meritorum, ergo non est neganda, sed Deo ac nobis respective tribuenda. Consequentia videtur evidens, tum quia nulla perfectio, quæ sine imperfectione inveniri potest in Deo, neganda est illi formaliter, ac proprie, quia talis est perfectio, quam simpliciter simplicem vocant: tum etiam quia cum Scriptura tam frequenter, totque modis de justitia ista loquatur, si commode potest proprie intelligi, non est ad improprios sensus detorquenda. Probatur ergo major, nam ut D. Th. ait, 2. 2. q. 106. ar. 1. ad 2 in hoc distinguitur justitia a gratitudine, quod *retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale puta si pacto firmetur, ut tantum pro tanto retribuatur: sed ad virtutem gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis quam scil. aliquis sponte facit*. Omissa autem hac posteriori parte, de qua jam dictum est, & de retributione pro beneficio suscepto intelligenda est: prior est, quæ nostro deservit instituto. Ex illa ergo doctrina sic concludo. Retributio meritorum de condigno, quam Deus facit, firmata est pacto inter nos, & ipsum, ut supra visum est: ergo fit secundum debitum legale, nam debitum non dicitur legale, quia ex lege, vel præcepto oriatur, nec D. Th. ita illud definivit, sed vocatur legale, quia non est ita spontaneum, sicut debitum honestatis, seu gratitudinis, sed cum majori necessitate, & obligatione, qualis solet ex lege provenire: vel qualis ex parte oritur. Unde D. Th. ad hoc legale debitum sufficere arbitratus est, *quod pacto firmetur*. Ergo cum retributio meritorum apud Deum pacto ejus firmata sit, erit secundum debitum legale. Rursus in ea tantum pro tanto retribuitur, ut constat ex supra dictis de æqualitate meritorum de condigno cum præmio etiam vitæ æternæ; ergo illa retributio est secundum veram, & propriam justitiam particularem. Minor autem propositio dupliciter probari potest: primo ostensive ex ipsa majori, quia quod Deus retribuat præmium æquale, seu tantum pro tanto, cum æqualitate proportionis, & quod id faciat ex pacto firmato, nullam includit imperfectionem, quia ex Scriptura, & ex doctrina catholica de facto ita facit, & nihil perfectione, & majestate sua indignum facit: sed id sufficit, ut ex vera justitia faciat; ergo retribuere merita ex justitia, nullam imperfectionem involvit. Secundo id probari potest excludendo imperfectiones, quæ solent contra hanc justitiam opponi, quod late in dicta disputatione fecimus, & nihil de novo objectum invenio, quod novam difficultatem ingerat, & paulo post breviter attingam.

Dubiũ de justitia ne commut. an distribut. loquatur assert. Resolvitur de utraq; sitque satis assertioni ordine.

28 Ad majorem enim hujus rationis evidentiam, & assertionis declarationem necessarium est prius commune dubium expendere, de qua scilicet justitia particulari assertio intelligenda sit, an de commutativa, vel distributiva? Nam ratio facta videtur concludere de commutativa, cum tamen pauci Theologi illam in remuneratione meritorum admittant, & Div. Th. 1. p. q. 21. ar. 1. eam simpliciter Deo negare videatur. Dico vero utramque justitiam in hoc opere suum locum habere, & utramque habere locum in Deo, remotis imperfectionibus, quamvis fortasse necessarium non sit, eas in Deo distinguere tanquam duas virtutes, vel duo attributa ratione distincta, sed unam eminenter continentem quidquid est perfectionis in justitia commutativa: & distributiva, quæ in hominibus distinctæ virtutes esse supponuntur. Neque hæc eminentia excludit formalitatem perfectionis utriusque virtutis in Deo, sed denotat altiorem, & simpliciorem modum illius formalitatis. Sicut in Deo una est virtus intellectualis, qua prima principia, & conclusiones in ipsis intuetur, eminenter continens perfectiones habituum principiorum, & scientiæ, quæ in nobis distinctæ virtutes sunt, & nihilominus Deus formaliter in se habet scientiam principiorum, & conclusionum, abstrahendo in nomine scientiæ ab imperfectionibus cognoscendi per discursum, vel sine illo, per medium, vel sine medio. Sic ergo dicimus, in Deo esse justitiam commutativam, & distributivam formaliter, etiam si inter se non formaliter, vel ratione distinguantur, tanquam duo distincta attributa, sed sint unum attributum justitiæ, illam utramque rationem simplicissime, & eminentissime comprehendens, a qua retributio meritorum de condigno procedat.

Pro assertione proxima suadenda,

29 Ut autem hanc resolutionem declaremus, suppono duobus modis posse in nobis distingui justitiam commutativam, & distributivam. Nam cum conveniant in communi, & essentiali ratione justitiæ, & ideo utraque sit ad alterum, & jus alterius respiciat, illudque reddat, vel inviolatum servet cum æqualitate, distingui possunt primo in motivo æqualitatis, quam in reddendo debito observant. Quia justitia commutativa servat æqualitatem rei ad rem, quam Arithmeticam vocavit Arist. 5. Ethic. c. 4. Distributiva vero constituit æqualitatem geometricam, seu proportionalem inter plures, qualis observatur in distributione bonorum communium, inter partes reipublicæ, dando unicuique juxta gradum suum. Secundo possunt distingui hæ virtutes ex diverso jure, quod in altero respiciunt, ut illud non violent, sed expleant, aut reddant. Nam, ut ait Div. Th. 2. 2. q. 61. art. 1. ad 5. *Justitia commutativa, & distributiva non solum distinguuntur secundum unum, & multa sed secundum diversam debiti rationem. Aliter enim debetur alicui id, quod est commune, & aliter id, quod est proprium*. Igitur justitia commutativa respicit jus proprietatis, seu dominii, vel quod illi æquivaleat, quia licet non possideatur, moraliter in bonis propriis computatur juxta l. *Meorum*, & l. *Id apud*, 143. ff. de verbor. signific. Sicut e contrario, quæ ex justitia distributiva debentur, moraliter non computantur in bonis, argumento l. *Venisse*, eodem tit. & l. *Quod evincitur*. 151. ff. de Regul. jur. At vero distributiva respicit quidem jus etiam proprium alterius, non tamen ita rigorosum, sicut est aliud ad commutativam pertinens, quia neque est jus in re, seu dominium ejus, nec moraliter illi æquivalens, sed est jus ad rem fundatum in dignitate, vel conditione, ut est membrum reipublicæ, vel communitatis, cujus bona inter ejus membra hanc, vel illam conditionem habentia distribuenda sunt, ut in dicta disput. sect. 3. late declaravi. Ubi etiam dixi, hunc posteriorem modum distinguendi has virtutes esse maxime formalem, & essentialem, utpote sumptum ex proprio objecto justitiæ, quod est jus: priorem vero modum esse sumptum ex modo, qui ordinarie, & quasi ex vi talium jurium in reddendis eorum debitis observatur.

Probatũr 6. Assert. quoad justitiam commutat. de æquitate rei ad rem.

30 Hoc ergo supposito, dicimus, in remunerandis meritis de condigno primo, ac per se inveniri rationem, & formam commutativæ justitiæ, tum in servanda æqualitate rei ad rem, tum in reddendo jure proprio, & æquivalenti dominio, ac proprietati. Prior pars expresse asseritur a D. Th. 2. 2. q. 61. ar. 4. ad 1. Et probatur quia forma commutativæ justitiæ est, ut unicuique tantum pro tanto reddatur, seu ut quantum habet juris, & actionis, tantum illi tribuatur: sed hoc maxime servat Deus in retribuendo, quia tantum præmium judicat unicuique tribuendum, quantum suis meritis proportionatum, & æquivalens sit, juxta illud Matth. 16. & Rom. 2. *Reddet unicuique secundum opera ejus*, 1. ad Corinth. 3. *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem*, & similia sæpe citata. Altera pars probatur, quia jus acquisitum ad præmium per proprios labores, & opera proportionata, & in suo ordine æqualia præmio, & fundata in pacto, & conventione, *dabo si feceris*, est jus proprium, quod moraliter æquivalet possessioni, seu juri in re: ergo in redditione talis juris etiam servatur ex hac parte forma, vel etiam substantia commutativæ justitiæ. Et hoc confirmant verba illa Matth. 20. *Tolle, quod tuum est, & vade*. Item vim habent illi modi loquendi Christi Domini, *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum*. Ubi pon-

pondero, dici, esse illorum propter efficaciam meriti, & juris per illud acquisiti, de quo infra dicitur, *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.* Item illud Pauli, *certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex* 2. ad Tim. 1. ubi depositum suum appellat illam coronam justitiæ, quam c. 4. dicit, sibi esse repositam in illum diem, quam propter jus justitiæ, quod in illam habebat, suam jam appellabat. Ex his ergo duobus capitibus ratio commutativæ justitiæ in hac meritorum retributione sufficienter explicatur.

31 Quod vero ad justitiam distributivam pertinet, non minus servatur in hac remuneratione æqualitas proportionalitatis inter ipsos beatos, quam in unoquoque inter meritum ejus, & præmium æqualitas servetur. Nam eo ipso, quod unusquisque beatus recipit præmium suis meritis æquale, necessario fit, ut quantum merita unius alterius merita excedunt, tanto illius præmium hujus præmium superet, quia quam proportionem servat meritum, ut quatuor v. g. ad præmium ut quatuor, eandem servat meritum ut octo ad præmium ut octo, & sic de cæteris; ergo servatur in illo opere tota æqualitas distributivæ justitiæ. Et hanc etiam proportionem significant testimonia citata Scripturæ, in quibus dicitur Deus reddere unicuique secundum opera sua Apocalyp. ult. & quod de malis dicitur Apocalyp. 18. *Quantum glorificavit se in delitiis, tantum date illi tormentorum.* Eadem ratione, & proportione in præmiis reddendis servatur. Et ita in parabola talentorum sicut qui lucratus est alia quinque, totidem civitatibus præfectus est, ita qui duo comparaverat, duarum civitatum regimen recepit: & sicut dans justo eleemosynam in nomine justi, mercedem justi accipit, ita qui dat illam Prophetæ in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipit: servatur ergo ibi proportio inter plures, & consequenter etiam inter omnes.

Probatur deinde quoad instit. distribut.

32 Dices illam proportionem non esse per se intentam, sed esse quasi necessario consequentem ad priorem proportionem meriti ad præmium uniuscujusque. Respondeo verum quidem esse, primo, & per se ad justitiam meritorum pertinere æqualitatem illam, quæ inter mercedem, & laborem servatur, & ideo diximus, hanc justitiam veluti substantialiter esse commutativam. Fatemur etiam, supposita multitudine præmiandorum, servata in unoquoque proportione præmii ad merita, necessario sequi alteram proportionem omnium inter se. Nam, ut aliqui Theologi docte adnotarunt, illa proportionalitas inter beatos non oritur ex insufficientia præmii, ut dividendum putetur cum proportione inter multos, quia singulis non sufficit ad æqualitatem, ut in distributionibus humanis sæpe contingit. Nam Deus infinitum habet thesaurum ad reddenda præmia, quia in infinitum potest gratiam, & gloriam augere tam in multitudine, quam in intensione, & ideo in infinitum posset reddere singulis æquale suis meritis præmium, etiamsi homines beati in sanctitate, & numero plures, & plures essent. Oritur ergo illa proportio ex ipsa rei natura, quia ex una æqualitate necessario resultat alia supposita personarum multitudine, & præmiorum varietate.

Evasioni satisfit.

33 Nihilominus tamen hoc non obstat, quominus Deus per se etiam, ac directe intendat hanc etiam proportionalem æqualitatem, quia in illa potest considerari pulchritudo, & honestas, quam Deus in illo opere intendat. Eo vel maxime, quod Deus per se intendit multitudinem beatorum, & varietatem illorum in tali numero, pondere, & mensura; ergo etiam per se intendit pulchritudinem illam, & æquitatem, quæ in toto illo corpore mystico cælestis Hierusalem ex illa varietate, & proportione consurgit. Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus dico, hanc intentionem pertinere ad justitiam providentialem, ut commune bonum universitatis respicit, & ideo ad illam æqualitatem etiam ex directa intentione constituendam, specialem justitiam distributivam necessariam non esse, sed intendi per legalem justitiam, & executioni mandari per commutativam quasi motam, & directam a providentiali justitia. Quanquam ipsa etiam justitia commutativa possit per se velle illam proportionem, quatenus in ea respectu totius exercitus cœlestis, ut est unum corpus mysticum, quædam æqualitas rei ad rem invenitur. Sicut sanitas totius corporis una intentione, & per unam virtutem potest intendi, quamvis sanitas totius includat proportionem ad unumquodque membrum, & proportionalitatem omnium membrorum inter se.

Proportionalis æqualitas a Deo intenta.

34 Altera conditio iustitiæ distributivæ, quæ (ut ego opinor) magis per se illam distinguit a commutativa, est specialis modus iuris, quod in alio respicit, & observat. Et quoad hanc etiam partem potest considerari aliquid iustitiæ distributivæ in illa speciali iustitia Dei, qua munera remunerat. Quia licet supposito pacto, & conventione ex parte Dei, iusti per sua merita verum ius iustitiæ ad præmium acquirant, nihilominus illud ius deficit ab illo iure iustitiæ, quod inter homines reperitur, quia fundatur in operibus, quæ magis sunt ipsius Dei, quam hominis merentis, nam Deus illa vult esse merita in nobis apud ipsum quæ sunt ipsius dona: & ita sunt dona eius, ut semper sub eius supremo dominio maneant: nihil enim potest Deus a suo dominio abdicare. Unde etiam ipsa gloria, & quicquid iuris homo habet ad illam, magis est sub Dei, quam sub hominis dominio. Ex hac ergo parte ius illud ex parte hominis deficit a rigóre iustitiæ commutativæ, quæ inter homines intervenit: & consequenter dici potest participare aliquid de modo iuris distributivæ iustitiæ. Ac subinde divina iustitia specialis eminenti modo distributiva erit, continens formaliter quicquid perfectionis est in ipsa, considerando in remuneratione personæ dignitatem, & ius, quod in illa, & meritis eius fundatur, etiamsi vim etiam pacti, & æqualitatis rei ad rem attendat, atque ita utriusque iustitiæ rationem formali, ac eminenti modo complectatur.

Tum etiã de jure quale in tali justitia inveniri potest.

35 Ex quibus attente perpensis, facile ut existimo, expediet unusquisque Theologus obiectiones, quæ contra hanc resolutionem factæ sunt, in quibus nihil fere additum invenio ad ea, quæ in dicta disputatione de Justitia Dei pertractavimus. Semper enim magna vis in hoc sit, quod materia iustitiæ non habet locum in Deo, quia est materialis, & tantum circa temporalia bona humana versatur, quæ sunt vel pecunia sub qua bona externa omnia pretio æstimabilia comprehenduntur, ut tradit Augustinus lib. de Disciplin. Christian. capite sexto, vel honor, & fama, vel vita, & salus corporis ex Aristot. 5. Ethicor. capite secund. & D. Th. 2. 2. qu. 58. art. 8. & 1. p. q. 21. art. 1. Respondetur Aristotelem loquutum esse de iustitia, prout illam communiter homines accipiunt, quatenus in humana, & civili republica est in usu, & dici potest iustitia humana. Ratio autem iustitiæ secundum se spectatæ abstractior est, & potest versari in altiori, & spirituali materia, ut de justitia etiam inter homines docuit D. Th. 2. 2. q. 73. ar. 2. ubi etiam generalem tradit regulam, quando spiritualia bona superant materialia, tanto maiorem esse obligationem iustitiæ, quæ circa spiritualia versatur. Eademque ratio est de commutativa iustitia, quia potest quis obligari de iustitia ad orandum, vel ad faciendum sacramentum, & in spiritualibus bonis, seclusa Ecclesiæ prohibitione, potest esse commutatio unius pro alio, ut alibi dixi, & in illa sine dubio debet servari æqualitas, & pactum seu obligatio ex conventione suscepta. Ergo ex parte materiæ non repugnat inveniri iustitia in Deo ad retribuenda præmia. Ut omittam posse etiam Deum promittere temporale præmium pro labore proportionato, si velit. Adhiberi potest instantia ex D. Thom. 2. 2. qu. 17. ar. 2. ubi ait materiam liberalitatis esse pecuniam, seu temporalia bona, quæ homines inter se communicare possunt: & nihilominus 1. p. q. 21. art. 1. ad 1. dixit, liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo convenientes.

1. Objectio contra traditam doctrinam de propria justitia meritorum.

Responsio.

36 Sed instant, quia nullus obligat ex iustitia alterum, nisi aliquid faciat in eius commodum, & utilitatem. Homo autem nihil potest facere in Dei utilitatem, est enim servus inutilis Luc. 17. Unde dicitur Job. 22. *Quid prodest Deo, si justus fueris? aut quid confers si immaculata fuerit vita tua?* & c. 35. *Si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* ergo non

2. Objectio.

go non potest obligare Deum de justitia. Major præterquam quod est Aristot. 5. Ethicor. c. 4. probatur, quia si unus alteri nihil tribuit, neque ab eo in bonis suis damnificatur, non est unde possit oriri obligatio justitiæ, præsertim commutativæ, neque in quo possit ejus æqualitas fundari, propter quod dicitur hæc justitia in datis & acceptis versari. Respondeo, concipiendo justitiam, etiam commutativam veram, & propriam theologice, prout re vera concipienda est, abstrahendo a creata, & increata, materiam ejus non limitari ad bona utilia, vel commoditatem humanam afferentia, sed extendi ad honorem, obsequium, cultum, & in universum ad actiones, quæ alteri, seu Deo placent. Quod jam supra ostendi argumento ad hominem, nam ipsi dicunt, ad gratitudinem sufficere opus gratum, licet non sit beneficium, nec utilitatem afferat: cur ergo non sufficiet ad justam retributionem, quantum est ex parte materiæ, etiamsi utilitatem, vel commoditatem non afferat ei, in cujus gratiam fit, & secundum ejus voluntatem, vel mandatum fit. Simile argumentum absolute sumere possumus ex materia promissionis. Nam certe inter homines materia promissionis obligantis semper est aliquod bonum utile ei, cui fit promissio, & similiter in amicitia humana materia communicationis est aliquid utile, vel commodum alteri amico, & nihilominus promissio Deo facta propriissima est, & rigorosam obligationem inducit, quia est de re illi grata, esto utilis ei non sit, & similiter opera facta in gloriam, & beneplacitum Dei sunt vere opera amicitiæ, & communicationis bonorum ex parte hominis ad veram amicitiam sufficientis: cur ergo non cum proportione de divina justitia loquemur? ita ut non desit ex parte nostra sufficiens materia justitiæ ad Deum, si ex parte Dei possit intervenire justa compensatio.

Respondetur.

37 Ratio denique est, quia licet nostra opera non sint Deo utilia, quatenus utile dicit medium ad aliquod bonum acquirendum, sunt nihilominus honorifica Deo, & reddunt illi obedientiam debitam, & supremi dominii recognitionem, ac denique dignam de illo æstimationem indicant in operante, & in aliis generant. Unde sicut honor, & fama dicitur extrinsecum bonum, ita lato modo possunt hæc opera dici utilia ad Dei honorem, & gloriam. Item quatenus placent Deo, dici possunt afferre Deo honestissimam voluptatem, saltem per modum objecti externi, in quo divina voluntas libere simpliciter, & connaturaliter, supposito tali objecto, complacet; & hæc etiam est quædam extrinseca commoditas (ut sic dicam) omni imperfectione remota. Potest etiam alius respectus in justorum operibus considerari, quatenus sunt utilia proximis, nam eo ipso dici sano modo possunt utilia Deo, non in se, sed in filiis suis, & familia sua. Hæc ergo satis sunt ad veram materiam justitiæ apud Deum, sicut sunt sufficientia ad materiam pacti, & conventionis cum ipso, & consequenter est sufficiens fundamentum, in quo possit æqualitas justitiæ fundari. Cum ergo dicitur justitia versari in datis, & acceptis, cum proportione accipiendum est: nam in justitia humana habet sensum materialem, quem verba præseferunt, respectu vero Dei sufficit obsequium illi exhibitum dictis modis: nam Scriptura ita loquitur, cum dicit ad Deum: *Quæ de manu tua accepimus, reddimus tibi.* Et in hoc sensu in aliis locis citatis dicimur, nihil posse nos Deo tribuere, quia quicquid illi offeremus, ab ipso, & ipsius est: & nullam propriam utilitatem affert, licet ex parte nostra illi donetur eo modo, quo illi placet, quod satis est, ut sit materia justitiæ. Unde D. Th. 2. 2. qu. 61. art. 1. abstractius de justitia commutativa loquutus est, dicens, *consistere in his, quæ mutuo sunt inter duas personas ad invicem*, & q. 63. art. 1. ad 3. generaliter dixit, ad justitiam pertinere, *dare alicui, quod ei debetur*, utique debito legali, & stricto: sic autem nos damus Deo opera nostra summo justitiæ, & dominii titulo illi debita: id ergo satis est, ut sint materia justitiæ.

Egreditur data responsio.

38 Sed instant tertio, quia esto in operibus justorum sic capacitas, & dignitas justi præmii, ex parte Dei est incapacitas obligationis justitiæ propriæ ad illud reddendum. Probatur hoc primo, quia talis obligatio non potest provenire, nisi ex aliqua lege justitiæ, cum tale debitum legale sit. Deus autem nullius legis est capax. Secundo quia illa obligatio est diminutio quædam dominii Dei ad faciendum de creatura quod voluerit, nam talis potestas quasi ligatur per illam obligationem, ut non possit Deus justis non dare tale præmium, aut eos in nihilum redigere, si voluerit. Tertio quia repugnat aliquem obligare ex justitia ad communicandum alteri bona, quæ a se alienare non potest, aut propter acceptionem eorum, quæ sua sunt magis, quam cuiuscumque alterius: Deus autem est Dominus gloriæ, & omnium actionum, quæ pro illa ipsi offerri possunt: ergo repugnat, Deum obligari ex iustitia ad illam hominibus communicandam.

3. objectio tripliciter impugnat.

39 Ad obiectionem respondeo negando, inveniri in Deo incapacitatem omnimodam debiti iustitiæ. Argumenta vero, quibus id probatur, solum ostendunt, fieri non posse, ut Deus ab alio obligetur, sine fundamento consensus voluntatis eius, & in vi promissionis ipsius: secus vero est in vi pacti, & promissionis eius. Nam hoc modo quicunque quantumvis supremus Dominus, etiam Deus ipse, obligari potest, vel ex fidelitate, vel ex iustitia, iuxta modum voluntatis, & promissionis eius. Sic Cyprian. de viro misericorde ait, *Deum sibi computat debitorem*: sermon. de eleemosyn. & Augustinus sermon. 18. de Verb. Apost. *Debitor* (inquit) *nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo, &c.* Et infra: *Possumus exigere Dominum Deum nostrum, redde, quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti, & hoc tu fecisti, quia laborantes invisti.* Sic etiam dixit Deo idem Augustinus libro primo Confession. capite quarto. *Reddis debita nulli debens*, utique ex te, & sine voluntate tua. Sicque dixit Fulgent. in Prologo librorum ad Monim. *Sua largitate dignatus est se facere debitorem.* Unde optime dixit de præmio iustorum Bernard. libr. de Grat. & lib. arbit. *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex justitia persolvendum.* Et sic etiam intelligendus est D. Th. dicta q. 111. ar. 1. cum dicit, Deum, cum debitor vocatur, non nobis, sed sibi, suæque dispositioni debitorem esse, est enim id verum, quantum ad radicem, seu originem debiti, formaliter autem debitum illud ad eos terminatur, quibus solvendum est: & quando est debitum iustitiæ, in eis habet aliquam proximam rationem, & causam ex Dei voluntate, & promissione requisitum, scilicet, eorum meritum. Unde in hoc est magna differentia inter debitum promissionis simplicis, vel per modum conventionis æqualis sub conditione operum: nam prior inducit solum debitum fidelitatis, quia in solo actu Dei fundatur: posterior vero impleta conditione inducit iustitiæ debitum, quia non tantum in veritate Dei, sed etiam in pacto mutuo, facio, ut facias, vel faciam, si feceris, fundatur: servare autem æqualitatem in huiusmodi pactis, opus est iustitiæ commutativæ, ut inter homines est manifestum, & semotis imperfectionibus, proportionalem rationem in Deo habet, & 2. Esdræ 9. dicitur: *Tu ipse Domine Deus, qui elegisti Abraham, & invenisti cor ejus fidele coram te, & percussisti cum eo fœdus, ut dares ei terram Amorrhæi, & Jebusæi, & implesti verba tua, quia justus es.*

Dissolvitur.

40 Ad primam igitur impugnationem respondeo, hoc debitum in Deo non provenire ab aliqua lege extrinseca, vel imperante, sed ex integra rectitudine voluntatis divinæ, qua naturaliter est determinata ad omne id, quod honestum est. Sicut etiam debitum fidelitatis, & veritatis est in Deo, non ex lege sed ex natura. Quod autem hoc debitum legale vocetur, iam dictum est supra, non ita vocari, quia obligatio oriatur ex lege, sed quia est perfecta obligatio, quam leges, & iura custodiunt. Et quicquid sit de nominis impositione inter homines, necesse non est, ut illa etymologia in significato formali nominis includatur. Ad secundam negatur per hoc diminui divinum dominium, sicut non diminuitur per obligationem fidelitatis, vel sicut non diminuitur libertas Dei per immutabilitatem sui decreti. Ad hanc enim immutabilitatem pertinet hæc obligatio, nam quia promi-

Ad 1. impugnationem in n. 38.

Ad 2.

promisit, & sic promisit, se ipsum negare non potest, & implendo promissum suam voluntatem maxime implet, & sua potestate utitur, prout vult. Unde potestatem integram retinet, non vult autem aliter ea uti, neque unquam volet, quia ita, & sub tali conditione, & ratione, ac honestate decrevit. Ad tertiam dico repugnare quidem, supremum, & universalem Dominum ab alio virtute ipsius obligari: non autem repugnare obligari in virtute suæ promissionis, & pacti. Neque obligatur, quia bonis ejus aliquid accrescat per actionem alterius, sed quia per actionem illam voluntas ejus, & conditio, quam in pacto suo posuit, expletur cum sufficienti propositione, & adæquatione ad præmium promissum. Et hoc satis est ad veram rationem justitiæ, quamvis, ut dixi, aliquid ex hac parte diminuatur jus creaturæ, & ideo hæc justitia ex eodem capite aliquid de rigore commutativæ remittat, & ad distributivam accedat, ut sic, & omni umbra imperfectionis careat, & omni ex parte perfectissima sit.

Ad 3.

41 Tandem instatur, quia patris ad filium, domini ad servum non potest esse vera justitiæ obligatio, præsertim commutativæ: Deus autem est supremus Dominus, & pater hominis justi modo specialiori: ergo non potest illi ex vera justitia aliquid reddere. Consequentia cum minori nota sunt. Major est Aristot. 5. Ethic. c. 6. & D. Thom. 2. 2. q. 57. art. 4. & ratione patet, tum quia vera, & propria justitia est ad alterum: filius autem non est alter a Patre, quia est veluti pars ejus: nec servus est alter a Domino, quia totus est ejus: tum etiam quia quicquid habet filius, aut servus, magis est patris, aut domini, quam suum & quia debita in bonis computantur, quod debetur filio, aut servo, magis debetur patri, aut domino, quam illis, atque ita perinde esset patrem, aut dominum obligari filio, aut servo, quod obligari sibi, quod quidem in obligatione justitiæ repugnat.

Ultima objectio.

42 Respondeo in primis, argumentum ad summum probare, non posse Dominum, aut patrem obligari a suis correlativis, ita ut ab ipsis obligatio incipiat, ut ita rem explicem, id est, ut filius non emancipatus (ita enim loquimur) dando, vel agendo aliquid in beneficium, servitium, vel obsequium patris, aut rerum suarum, illum ex justitia obliget: idemque est de servo. Non tamen probat, quin ex voluntate patris possit intercedere obligatio ad filium, inchoante ipso pactum, seu promissionem sub conditione operis condigni, & idem est de servo: tale enim pactum ex natura rei (quidquid sit de dispositione humanarum legum) validum est, & ex illius complemento ex altera parte obligationem justitiæ in alteram induceret. Et ita sunt Aristot. & D. Thomas intelligendi, & cessat objectio. Unde ad rationem respondetur, loquendo inter homines, quamvis Pater, & filius, dominus, & servus consideratione quadam humana, seu civili reputentur ut unum, & ideo inter eos non intercedat rigorosa justitia humana, quæ communi modo accepta requirit æqualitatem, & omnimodam distinctionem: nihilominus intercedere rigorosum debitum, circa quod altior quædam justitia versari potest, ad quod personarum distinctio sufficit, de quo vide Molin. tract. 1. de Justit. disp. 7. Addo insuper, fieri optime posse, ut per pactum, vel alium modum ille respectus conjunctionis separetur, & vera justitia intercedat. Et consequenter in eo ex vi pacti debitum patris, aut domini ita terminabitur ad alterum filium, aut servum, ut ad patrem, vel dominum non revertatur, aut transeat. At vero respectu Dei, quamvis nec inæqualitas contrahentium, nec eorum conjunctio separabilis sit per contractum, vel alio modo: nihilominus ipsa personarum distinctio sufficit, ut vera justitia licet altioris, & perfectioris rationis, intercedat. Quamvis enim justitia humana illam conditionem ad alterum in illo rigore postulet, ut in suo gradu plene constituatur, & in divina justitia sive Dei ad hominem, sive hominis ad Deum cum illa proprietate non inveniatur: nihilominus absolute loquendo, justitia divina & vera, & perfectior est: ex parte quidem hominis, quia excellentius jus Deo servat, & per nobiliores actiones, & propter graviores titulos: propter quod etiam e contrario, injuria, quam homo Deo irrogat, gravioris ordinis est. Et ideo recte Molina jus inter hominem, & Deum jus simpliciter vocavit, quod ego in dicta disp. de Justit. & to. 1. in 3. p. disp. 4. late explicui. Hoc ergo jus cum naturarum, vel personarum distinctione sufficit, ut verum pactum possit inter Deum, & hominem intercedere, & consequenter etiam vera justitia, licet altioris rationis, quam humana sit. Neque illi obstabit, quod omnia, quæ habet homo, sint Dei, quia etiam sunt ipsius hominis, & Deus voluit se obligare ad communicandum homini talia bona, licet sua sint, & dominium illud a se non separet. Unde illa obligatio sub ea ratione, sicut & divina promissio, vel donatio, ut talis est, ad hominem tantum terminatur, licet in Dei gloriam redundet, quod nihil justitiæ derogat.

Dissolvitur imprimis.

Ulterius dissolvitur.

43 Ex quibus omnibus tandem concludimus, si quæ sunt meritoria habentia Dei promissionem, ultra eorum moralem valorem, vel condignitatem, illis non deberi præmium ex propria justitia, sed alio modo. Id videre licet in prima gratia justificante, & remittente peccatum, quæ contritioni promissa est, & nihilominus non ex justitia, sed ex fidelitate debetur: nec illud meritum est de condigno, ut infra videbimus. Et ratio est, quia ibi non servatur æqualitas, quæ ad justitiam necessaria est: & ita manet illa promissio in vi simplicis promissionis, & ex sola fidelitate obligat. Sed de hoc puncto, quia meritum de congruo attingit, in sequentibus ex professo dicturi sumus.

Cui merito non ex propria justitia præmium detur etiam promissum.

CAPUT XXXI.

Utrum in beatitudine novus gradus gratiæ, aut gloriæ sine ullo merito de condigno illis tribuatur?

1 Solum hoc dubium superest circa præmia de condigno tractandum, & conjungimus gratiam cum gloria, quia gloria essentialis non nisi servata proportione cum gratia potest connaturali modo, & secundum potentiam ordinariam augeri. Ratio autem dubitandi oritur ex quodam Theologorum axiomate, quod Deus præmium ultra condignum, & pœnam citra condignum retribuit. Quod quidem quoad posteriorem partem tradidit Magister in 4. distin. 46. & D. Th. 1. p. q. 21. ar. 4. ad primum in dicta vero distin. 46. quarti qu. 2. art. 2. utrumque conjungit, quærens, an Deus in hoc semper misericordiam exhibeat, quod punit citra condignum, & remunerat ultra meritum? & respondet his verbis: *Deus semper dat ultra condignum de bonis, & semper mala pœnæ irrogat citra condignum.* Bonavent. vero ibi ar. 2. q. 2. dixit. In retributione bonorum servare Deum justitiam, & misericordiam, quia non retribuit, nisi merenti, & supra illud, quod meruit, & cum proportione aliud membrum explicat, & fere idem habet Richard. ar. 2. q. 3. Scot. qu. 4. art. 4. cum ultimis verbis solutionem argumentorum, & in 1. d. 17. post q. 3. respondendo: *Ad primam quæst.* sub §. *Sed tunc*, versic. *Respondeo in hoc, &c.* Et idem admittit Cajet. eidem Scoto respondens dicta q. 114. ar. 3. Et in confirmationem hujus sententiæ solet afferri Bulla Pii V. & Greg. XIII. in qua damnantur propositiones Baii, inter quas 14. alias 14. erat: *Opera bona justorum non accipient in die judicii ampliorem mercedem, quam justo Dei judicio merentur accipere.* Hæc autem propositio, si præcedens, & subsequens considerentur, non damnatur, quia negaret præmium ultra condignum respectu operum, prout a gratia procedunt, sed quia dicebat ille auctor, opera non remunerare secundum valorem, quem habebant ex Spiritu adoptionis, & gratiæ, ut in præcedenti propositione dixerat, & repetit in sequenti, & in hoc sensu dicit in illa 15. quod in die judicii non recipient mercedem, nisi juxta meritum, quod ex se, & ex bonitate sua morali habent: quod merito damnatur, quia nimium ad Pelagianum dogma accedit. Et ideo illorum Pontificum judicium nihil ad præsentem causam facit.

Ratio dubii ab axiomate Theologorum.

Non recte confirmatur dictum axioma ex Bulla Pontificum.

2 Habet tamen axioma illud Theologorum in Sanctis

ctis Patribus fundamentum. Nam Gregor. in Psalm. 142. qui est septimus Pœnit. circa illa verba: *Auditam fac mihi mane misericordiam tuam*, per *mane* intelligit diem æternitatis, vel extremi judicii, in quo justi vocem illam audient: *Venite benedicti Patris mei*, quam dicit esse vocem misericordiæ; & statim objicit: *Quod si illa sanctorum felicitas misericordia est, & non meritis acquiritur, ubi erit, quod scriptum est: Tu reddes unicuique secundum opera sua?* Et respondet, illam gloriam dari quidem secundum opera, sed excedere opera, & in hoc esse misericordiam. *Illi enim beatæ vitæ nullus* (inquit) *potest æquari labor, nulla opera comparari cum Apostolus dicat non sunt condigna, &c.* Quamvis statim addat aliud responsum, quod illa gloria dicitur misericordia, *quia pro illis operibus datur, quæ sine præventu misericordiæ Dei nemo assequitur*. Simili fere modo loquitur Fulgentius l. 1. ad Monim. cap. 20. tractans locum Pauli Roman. 6. *Gratia Dei vita æterna*, post expositionem August. quod gloria dicitur gratia, quia meritis gratiæ redditur, addit: *Gratia autem etiam non injuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit, sed qui a tantum etiam ibi gratia divinæ retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quamvis bonæ ex Deo datæ voluntatis, atque etiam operationis excedat.* Quod confirmat ex illo Roman. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam*, & Secundæ Corinth. 4. *Quod momentaneum est, & leve, &c.* & Hilar. in Psalm. 51. in fine exponens illud: *Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei speravi in misericordia, &c.* Et afferens illud: *Melior est misericordia tua super vitas*, dictum esse ait: *Quia quamvis probabilis per justitiæ operationes vita justorum sit, tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur.* Ad hoc etiam videtur alludere Basilius homilia in Psalm. 114. nam exponens verba illa, *Misericors Dominus, & justus*, inquit: *Ubique Scriptura miserationibus Dei justitiam conjungit, nos plane erudiens quemadmodum nec misericordia Dei sine judicio, nec judicium sine misericordia sit. Sed cum miseretur, etiam cum judicio miserationes suas iis, qui digni sunt, admensuret, & cum judicat, commensuratum quoque nostræ infirmitati judicium inferat, benignitatis nos affectu potius, quam æqui compensatione nos plectens*, ubi de retributione pœnarum loqui videtur, sed est major ratio de præmiis: unde inferius circa illa verba: *Convertere anima mea in requiem tuam: Manet* (inquit) *requies sempiterna illos, qui in hac vita legitime certaverunt, non tanquam debitum operibus redditum, sed ob munificentissimam Dei gratiam, in quo speraverunt, exhibita.* Ubi certe non negat justitiam præmiorum, sed abundantiam, & excessum confirmat. Bernardus etiam sermone primo de Annuntiat. eodem modo loquitur, & in eodem sensu videtur intelligendus, ne illi error tribuatur. Ait enim unumquemque credere debere, *quod æternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur, & illa*, ubi verbum, *operibus*, stricte, & rigorose accipiendum est, ut a gratia distinguitur. Et in eodem sensu subdit: *Neque talia sunt hominum merita, ut propterea vita æterna debeatur ex jure, aut Deus injuriam aliquam faceret, nisi eam donaret.* Id vero explicans concludit: *Nam ut taceam quod merita omnia dona Dei sunt, & ita homo propter ipsa magis Deo debitor est, quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam.* Adde Chrysostom. homilia 37. in Genes. dicentem, *Deum immensum suam liberalitatem in eo nobis ostendere, quod vel minimis operibus provocatus nos absque mora magnis donis remunerat si fidem sinceram, & munitam mentem habeamus.*

Fundatur tamen in Patribus.

3 Propter hæc dixerunt aliqui, Deum in remuneratione justorum, præter omnes gradus gloriæ, qui eorum meritis de condigno respondent, alios ex sola sua munificentia superaddere. Ad quod consequens est, ut dicere etiam teneantur, ultra omnem intensionem gratiæ, quam in via homo habuit, & ultra omne illius augmentum, quod viator promeruerit: ex pura Dei liberalitate novum, ac peculiare augmentum per aliquot gradus intensionis ex sola Dei liberalitate recipere, ut hoc modo gratiæ gloria commensuretur.

Opinio 1. in hoc capit. affirmans.

Atque in hoc sensu intelligunt illud axioma, quod Deus præmiat ultra condignum, illudque nonnullis Scripturæ testimoniis confirmant. Præcipuum est illud Lucæ 6. *Mensuram bonam, & confertam, & coagitatam, & supereffluentem in sinum vestrum.* Nam per hæc significari videtur, mensuram gloriæ non tantum æqualem meritis, sed superabundantem futuram esse. Et fortasse ideo Matthæi quinto, *Copiosa merces* appellatur. Et hæc testimonia pro omnibus beatis facere videntur. Et potest addi conjectura, quia decet magnificos, vel liberales Reges ultra promissum, vel æquale stipendium aliquid liberaliter conferre strenue militantibus, aut laborantibus. Addit vero Bellarm. hoc auctarium ultra condignum non dari ex æquo, neque omnibus beatis, idque confirmat, tum ex parabola vineæ, ubi Dominus jussit integrum denarium dari non per integrum diem laborantibus. Quod non ex justitia, sed ex liberalitate fecisse ostendit, cum dicit: *An non licet mihi, quod volo facere, &c.* tum ex alia parabola talentorum, ubi ei, qui strenue negotiatus fuerat, ultra condignum præmium significatum per imperium in decem civitates, datur liberaliter talentum, quod ab alio negligente fuerat ablatum. Et hic etiam addi potest congruentia, quia ut Deus se ostendat supremum dominum, qui legibus justitiæ non arctatur, neque ea tantum reddit bona, quæ meritis debentur, neque eandem liberalitatem cum omnibus exercet, sed sicut vult.

Confirm. 1 ex Scriptur.

Confirm. 2. ex conjecturali ratione.

Bellarm. limitatio.

4 Ego vero in hoc puncto in primis censeo, non posse cum fundamento affirmari justis plene purgatis in primo suæ glorificationis instanti dari aliquos gradus intensionis gratiæ, aut gloriæ mere gratis, & ultra omne meritum, quod justus in via habuerit. Ut hoc probetur, circa gratiam in primis abstinendum est ab aliis quæstionibus, an gratia per peccatum perdita tota restituatur statim, quando peccatum remittitur, & an homini merenti augmentum gratiæ, statim in via totum tribuatur, vel aliquod in ingressu patriæ dandum reservetur, hæc enim nihil ad præsens referunt, dummodo asseratur dari per modum præmii nondum soluti, hoc enim est, quod præcipue intenditur. Quia vero nos credimus, totum augmentum gratiæ, quod quis promeretur, statim ei dari, & si quod forte peccando amisit, cum reviviscit, statim restitui: ideo absolute dicimus, non posse cum fundamento affirmari, in ingressu patriæ aliquos gradus intensionis gratiæ gratis superaddi sive omnibus, sive aliquibus beatis. Et hoc est, quod præcipue docuit Vega q. 5. de Justific. ad 2. & consentiunt alii infra citandi. Et probatur, quia donatio talis augmenti gratiæ opus est mere supernaturale, & pendens ex libero beneplacito voluntatis Dei: sed hæc voluntas non potest ratione ostendi, ut per se notum est: quia ex nullis principiis fidei necessario colligitur, neque etiam est nobis revelata vel in Scriptura, vel ex Patrum traditione: ergo. Prior pars probatur, quia ex principiis fidei duas tantum habemus vias comparandi gratiam sanctificantem, de qua tractamus, scilicet aut sacramenta, aut opera ex gratia facta, quæ vel ad primam gratiam comparandam sufficienter disponant, vel illam jam comparatam meritorie augeant, ex quibus principiis nihil profecto de augmento gratiæ in statu gloriæ colligi potest.

Assert. 1.

Assertionis ratio bipartita.

1. pars probatur.

5 Altera vero pars de revelatione, seu testificatione authentica, & immediata illius dogmatis, seu augmenti, quantum ad Patres spectat, probabitur statim in n. 17. explicando prius axioma illud de redditione præmii ultra condignum. Quoad testimonia vero Scripturæ facile probari potest. Quia vero illa testimonia, quæ adducuntur, de mensura beatitudinis loquuntur, supponimus, eandem esse rationem de beatitudine, seu gloria, quæ de gratia, quia, ut sæpe dixi, hæc servant inter se proportionem. Unde si gratia viæ non augetur gratiæ in ingressu patriæ, neque visio major datur, quam respondeat gratiæ in via obtentæ: & ita nullum augmentum beatitudinis gratis superadditur. Item si habitus gratiæ non crescit, nec habitus charitatis crescit; ergo nec amor beatificus est intensior, quam habitus: ergo neque lumen gloriæ, aut visio intensiora sunt. Jam ergo probatur, ex testimoniis Scripturæ allegatis non colligi tale beatitudinis augmentum.

2 pars ostenditur explicando loca Scripturæ in contrarium.

tum. Nam in primis beatitudinis præmium, etiamsi non excedat rigorem meritorum de condigno, dici potest *mensura bona, conferta, cogitata, & supereffluens*, vel eo modo quoad Rom.8. dicuntur passiones hujus vitæ non esse condignæ ad futuram gloriam, utique vel comparando præmium ad opera secundum se spectata, vel comparando ea secundum id, quod formaliter habent, scilicet durationem unius cum duratione alterius, perfectionem operum viæ cum perfectione actuum patriæ, aut dolorem viæ cum gaudio beatitudinis. Sic enim mensura præmii nimium supereffluit in esse rei (ut sic dicam) licet in esse præmii non excedat meritum. Vel etiam dici potest illa mensura coagitata, &c. Quia cum in præmio justo possit esse latitudo (ut supra dicebam) intra quandam moralem æqualitatem, reddet Deus præmium summum intra illam latitudinem, etiamsi nihil illius ultra condignitatem, & præmium justorum conferatur. Quia promissio facta justis bene operantibus cum illa munificentia, & perfectione facta est. Et hoc etiam satis, superque est, ut justorum merces copiosa in cœlo esse dicatur. Est enim copiosa tum in excellentia perfectionis absoluta, quam in esse rei habet, tum comparatione ad opera meritoria secundum formalem eorum perfectionem, tum denique intra latitudinem justæ mercedis in supremo gradu confertur, modo explicato. Et hanc expositionem indicant, qui verba illa non tantum de præmiorum, sed etiam de pœnarum mensura interpretantur, quia illa erit etiam cumulata, si cum operibus hujus vitæ formaliter comparetur, ut ibi ait Theophylactus.

Enucleatio alia locorum Scripturæ

6 Addo etiam, in his locis sæpe tantum indicari excellentiam operis propter magnitudinem præmii dandi propter tale opus, ut dicto cap.6. Lucæ de his, qui propter Christum multa, & gravia mala patiuntur, dicitur: *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlo*. Et de his sermo est Matthæi quinto, cum eis copiosa merces promittitur. Et similiter in eodem Luc.6. de diligentibus inimicos, & de iis, qui aliis bene faciunt, nihil ab eis sperantes. In quo solum significatur, talia opera esse valde perfecta, idque a posteriori ex magnitudine præmii ostenditur. Quod tamen non dicitur magnum, aut multum, quia aliquid ultra meritum gratis addatur, hoc enim perfectionem operis non ostenderet, sed liberalitatem dantis. Dicitur ergo, quia comparatione aliorum operum illa habebant majora præmia. Et eodem modo illud de mensura bona, conferta, & cæt. referri potest non ad præmium omnium operum absolute, sed illorum, quæ ibi Christus commendabat, nimirum, *dimittite, ut dimittamini; date, & dabitur vobis*, & similia, quæ comparatione aliorum meliorem præmii mensuram habent. Et juxta hunc sensum tacite exposuit Maldonat. in Luc.17. vers.10. verba illa capitis 6. *mensuram bonam*, de cumulato præmio, quod non tantum præcepta, sed etiam consilia observantibus retribuetur. Alii vero omnibus illis verbis nihil aliud, quam excellentiam præmii cælestis comparatione omnium terrenorum bonorum, ac præmiorum significatam esse putant, quod plane sensit August. l.2. Quæst. Evangel. quæst. 8. & sequitur ibi Maldonatus, & Jansen. cap. 43. Concord. qui ita exponi: *Dabitur vobis copiosissima, & abundans remuneratio, proportionata tamen vestræ liberalitati. Ad hoc enim significandum, remunerationem vocavit mensuram*. In quo ultimo verbo indicat, ex ipsamet metaphora, qua Dominus utitur, colligi, per illa verba noluisse liberalem aliquam donationem ultra remunerationem condignam significare, sed excellentiam, & abundantiam præmii, intra mensuram vero aliquam justæ remunerationis exaggerare voluisse.

Enodantur etiam parabolæ Scripturæ.

7 Neque plus probant adductæ parabolæ, circa quas in primis adverto, etiam si quis voluntarie asserere velit, dari sanctis in patria aliquod gloriæ augmentum ultra id totum, quod ex meritis debetur: in primis non de quibusdam tantum, sed de omnibus id asserere oportere, alias nimis esset voluntaria, & singularis assertio, tum quia Theologi licentes, Deum præmium dare ultra condignum, non de quibusdam, sed de omnibus, quibus illud præmium datur, affirmant; tum etiam quia si quæ est conjectura ad id asserendum, ex munificentia, & largitate præmiantis, quæ ad omnes beatos generalis est, sumitur. Deinde consequenter oportebit etiam asserere, illum excessum nec esse æqualem in omnibus absoluta æqualitate, nec dari inæqualiter solo arbitrio, & sine ullo respectu ad opera, seu excellentiam sanctitatis, sed esse inæqualem simpliciter cum quadam æqualitate proportionis. Ita docui in primo tomo primæ partis tract.2. lib. 2. de Attribut. negativ. Dei, cap. 20. num. 14. & notavit Vega, & quidem prudenter, & valde consentanee ad Scripturas docentes ununquemque hominum recepturum gloriam secundum opera sua, quæ in rigore significare videntur: nihil gloriæ, nisi ex meritis dari his, qui secundum opera judicantur: si tamen admittatur aliquod aliud augmentum, credendum est, dari etiam cum aliqua proportione ad opera, ut proprietas, & veritas illorum verborum melius subsistat: nam unicuique dabitur majus, aut minus liberale augmentum secundum proportionem ad majora, vel minora merita. Ex his ergo colligo, non posse parabolas supra adductas de illo excessu gratuito in præmio in bonis beatificis intelligi, cum ex illo sensu inferatur, hoc augmentum non omnibus dari, neque cum aliqua proportione, vel respectu ad opera, sed quibusdam, & pro solo Dei arbitrio, ad hoc enim probandum parabolæ sic expositæ inducuntur: illa autem distributio Dei ita voluntaria non pertinet ad gloriam, sed ad gratiam, non in statu beatitudinis, sed viæ. Et ita communiter parabolæ illæ exponuntur.

Parabolæ de vinea amplior expositio.

8 Atque ita late in 1. p. tract. 2. l. 2. de Attribut. negat. Dei c. 20. a n. 8. exposuimus parabolam de mercenariis laborantibus in vinea tempore, & labore inæquali, & postea integrum denarium recipientibus. Et ostendimus, eos nec recepisse æquale præmium, nec eos, qui majus præmium receperunt gratis, & non juxta proportionem meritorum illud recepisse, quamvis ex inæquali gratia in hac vita laborantibus concessa orta fuerit. A qua etiam oritur, ut in minori tempore, vel cum inæquali etiam externo labore majus præmium aliquis promereatur. Et ita verba illa Patris familias: *An non licet mihi, quod volo facere?* licet propter denarii æqualitatem, seu præmii inæqualitatem dicta videantur, nihilominus propter radicem gratiæ dicta fuisse, & ita intelligenda esse, quia inde orta fuit distributio, seu solutio stipendii, de qua mercenarii conquerebantur, quorum os voluit Paterfamilias uno verbo obstruere, & ideo ita respondit, quamvis re vera tota ratio dandi talem mercedem, & tali modo, ex gratia, a qua merita præcipuum valorem habent, dimanasset. Idem evidentissimum est in alia parabola de talentis apud Matthæum seu de minis apud Lucam. Quia per talenta non dona gloriæ, sed gratiæ, quæ in via dantur, significata sunt, sive illa sint gratiæ gratis datæ, sive gratum facientis. Nam illa talenta data sunt ad negotiandum & merendum, & juxta bonum illorum usum præmia data dicuntur, ergo talentum ablatum a servo pigro, & otioso non fuit talentum gloriæ, sed gratiæ. Quod autem additur, illud talentum datum esse alteri, qui strenue negotiatus fuerat, Maldonatus exponit, non oportere, ad literam accommodari ad rem per parabolam intentam, nimirum, gratiam Dei dari, ut per illam mereamur, & ununquemque accipere præmium, juxta opera ex gratia facta, qui vero gratia bene non utitur, illa, ejusque præmio privari. Quod autem illa gratia detur alteri, nec necessarium est, nec id videtur facere Deus: tamen quia homines solent id facere, quasi ad materiale complementum parabolæ id adjectum est. Dico vero, quod licet necessarium non sit, ab uno gratiam auferre, quando vult alteri dare, solere nihilominus quando unus male utitur donis suis, præsertim ad aliorum utilitatem datis, illum abjicere, & loco illius alium assumere, qui bene, & utiliter per gratiam ministret, & hanc gratiam sæpe addit alteri, qui jam multa bona receperat. Utcunque vero id explicetur, sermo est de dono gratiæ in hac vita dato, ut principio merendi, non

non de augmento gloriæ, & ideo nihil ad rem præsentem parabola facit. Nec invenio aliquem, qui parabolam illam aliter intellexerit.

Assertio 2. 9 Unde dico secundo. Verisimilius multo est, nec gratiam, nec gloriam dari liberaliter in patria ultra omnia merita. Ita sensit Vega quæstione quinta de Justification. ad secund. ubi de opposita sententia solum ait, gratis dici. Idemque videtur sensisse Vazquez prima secundæ disputatione octava, capite secundo numero decimo: quatenus ait, gratiam in patria non consummari per additionem alicujus entitatis in ipsa, sed per solam additionem visionis beatæ, quod verum non esset, si aliqua nova intensio gratiæ in ingressu beatitudinis fieret. Postea vero disputatione 215. capite 4. numer. 21. dicit, se libenter concedere, Deum ex affluentia gratitudinis aliquid magis addere gloriæ, quam merita Sanctorum condigne postulent, quia pium est hoc credere de divina bonitate. Unde necesse est, ut pie etiam credat, gratiam in patria non consummari sine additione alicujus modi intensivi, seu entitatis realis per aliquos gradus intensionis. At vero Ægydius a Præsentatione libro quarto de Beatitudine quæstion. 3. numer. 20. certissimum esse dicit, gratiam in Patriæ ingressu non intendi, illam vero certitudinem solum ex eo colligit, quia visio beata non augetur ultra opera, quoniam solum datur per modum præmii, & coronæ justitiæ, gratia autem non augetur, nisi cum proportione ad visionem. Hæc vero ratio non convincit tantam certitudinem, quia licet Scriptura doceat, vitam æternam dari ut coronam justitiæ, & præmium meritorum non ita expresse negat aliquod augmentum vitæ æternæ dari ex sola misericordia, & munificentia Dei. Præsertim quia in hoc ipso augmento, quamvis liberali, potest servari aliqua proportio ad merita, ut paulo antea dicebam, nimirum, majori liberalitate utendo cum eo, qui potiora habet merita: sic enim verum erit, quod Deus unicuique reddet secundum opera sua, sive præmium reddat, sive gratiam superaddat, utrumque enim faciet cum aliquo respectu ad operum proportionem, unum per respectum justitiæ, aliud per respectum congruitatis, & decentis. Sicut dicunt Theologi, Deum punire citra condignum, & nihilominus in pœnis reddendis proportionem servare, quia in pœnarum mitigatione, etiam servat proportionem ad opera.

Alibi aliter sentire videtur

Verisimilior opinio negans. Ejus ratio ex Rom. 2

10 Quamvis autem hæc ita sint, nihilominus, quantum conjectura uti licet, verisimilius, & probabilius judico, non dari sanctis tale augmentum gloriæ gratuitum, & consequenter nec gratiæ intensionem ultra receptam in via. Ratio est, quia non solum non habemus in Scriptura, vel Ecclesiastica traditione fundamentum ad hoc asserendum, sed potius habemus in Scriptura frequentem loquendi modum non parum repugnantem, ut est ille Pauli ad Roman. 2. *Qui reddet unicuique secundum opera ejus*. Dicunt aliqui, solum loqui Paulum de partitione veluti generali inter bonos, & malos, quia illis reddet secundum opera vel præmium, vel pœnam. Sed non placent, dixerat enim Paulus: *Secundum duritiam tuam & impœnitens cor, thesaurizas tibi iram in die iræ, & revelationis justi judicii Dei*. Thesaurizare autem iram, ut notavit Gregor. homil. 13. in Ezechiel, nihil est aliud, quam augendo delicta augere pœnam, & meritum ejus. Cum ergo subdit Paulus. *Qui* (scilicet Deus) *reddet unicuique secundum opera ejus*, non solum intelligit in genere secundum opera bona, vel mala, sed etiam in gradu, seu proportione ad opera, eorumque quantitatem malitiæ, vel bonitatis, alias non recte inde ostenderet, peccatorem secundum duritiam suam thesaurizare sibi iram. Neque huic sensui verba sequentia repugnant, sed potius illum confirmat. Sequitur enim, & dicit: *Iis quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam, & honorem, & incorruptionem vitam æternam, iis autem, qui sunt ex contentione, &c. Ira, & indignatio*. Ubi quod ait, *secundum patientiam boni operis*, non tantum significat, vitam æternam esse reddendam patienter quærentibus illam, sed etiam significat esse reddendam secundum gradum, & modum patientiæ, & bonorum operum, hanc enim vim habet illa particula *secundum*, ut ex contextu, & intentione Pauli manifestum est, & ex loco Psalm. 61. ex quo Paulus illam sententiam sumpsit. *Tu reddes unicuique juxta opera sua*, vel certe ex verbis Christi Matth. 16. *Filius hominis veniet in gloria Patris sui, & tunc reddet unicuique secundum opera ejus*. Et simile est, quod dicitur Apocalypf. 22. *Ecce ego venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera ejus*. Idque magis explicans Paulus 1. Corinth. 3. ait: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, & 2. ad Corinth. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum*.

Responsio ad locum citatum non satisfacit.

Concluditur non solum, unicuique Deum secundum opera, sed non dare plus.

11 Ex his ergo, & similibus testimoniis toties in Scriptura repetitis non solum affirmativam regulam colligimus, daturum scilicet Deum vitam æternam cum perfecta, & condigna meritorum retributione, sed etiam exclusivam (ut ita dicam) regulam accipimus, nimirum merita hujus vitæ esse unicam & adæquatam rationem proximam, propter quam gloria confertur, ita ut nihil illius conferatur, nisi juxta proportionem meritorum viæ, quando enim Scriptura aliquid definite tradit sub aliqua certa mensura, numero, aut alia simili ratione, semperque tali præciso modo loquitur, non solum affirmationem continere solet, sed etiam præcisionem, & exclusionem alterius modi. Ut quia docet, tres esse personas in trinitate, simul docere censetur, non esse plures. Et quia docet, sanctificari homines in hac vita per sacramenta, vel opera ex gratia facta, recte intelligimus, etiam docere, non esse alium modum sanctificationis; neque Deum secundum legem ordinariam dare viatoribus sanctitatem, vel augmentum ejus ex mera voluntate, sine aliquo ex dictis mediis. Sic ergo quia nunquam Scriptura docet, gloriæ modum, aut quantitatem dari, nisi per proportionem ad merita viæ, merito intelligimus, illam esse unicam mensuram gloriæ, & virtute excludi liberale augmentum gloriæ sine ullo respectu ad merita vitæ, saltem secundum ordinariam legem, per quam Deus non arctatur, quominus possit privilegia specialia concedere, quamvis de his etiam nihil possit a nobis temere, & sine fundamento affirmari. Et hoc etiam confirmat illud Apostoli 2. Corinth. 9. *Qui parce seminat parce & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet*. Et illa parabola minarum, Luc. 19. ubi præmium redditur cum proportione ad lucrum, nam qui mna accepta decem lucratus fuit, potestatem super decem civitates accepit, & qui lucratus est quinque, totidem civitatibus præficitur: significat ergo Dominus in gloria retribuenda proportionem ad merita omnino servari. Cum autem de meritis in hac resolutione loquimur, non excludimus, quin multi in cœlo habituri sint gloriam sine propriis meritis, sed loquimur de iis, qui propria merita habere potuerunt, & propterea gloriam recipiunt. Cum proportione autem intelligenda est doctrina de reliquis, qui propter sola Christi merita sibi applicata salutem accipient: nam illi etiam non accipient gloriam in futura vita, nisi juxta mensuram gratiæ, quam in via per applicationem meritorum Christi receperunt, quia solus status viæ, & solus sacramentorum usus ad illum sanctificationis modum, & illam meritorum Christi applicationem concessus est.

Ad axioma initio allatum responsio.

12 Neque huic resolutioni obstat axioma illud, Deum dare præmium ultra condignum, potest enim plures habere sensus veros, etiam si gratia, vel gloria essentialis ultra merita non augeatur. Primus sensus est, præmium illud esse ultra condignum, quia in meritis justorum, etiam ut a gratia procedunt, nulla est æqualitas, vel condigna proportio cum illo præmio, sed ex sola Dei ordinatione, & acceptatione redditur, ac si talis proportio intervenires. In hoc sensu loquuntur multi ex Scholasticis citatis, præsertim Durand. & Scot. & aliqui moderni supra capit. 1. & 17. allegati. Inter quos notari potest discrimen. Nam Durandus etiam posita ordinatione Dei, negat meri-

meritum esse condignum, iuxta quam sententiam absolute verum est, Deum etiam nunc dare præmium ultra condignum. Alii vero putant, opus, quod ex se non esset condignum, per Dei ordinationem fieri condignum, & ideo posita ordinatione, iam non præmiare ultra condignum, licet respectu operis secundum totam suam dignitatem spectati præmiet ultra condignum. Et hoc sentiunt Scot. & aliqui Nominales dicto cap. 17. citati, & Vega dicta quæstion. 5. ad 2. Unde consequenter dicit, si Deus certa lege statuisset acceptare iustorum opera ad maiorem gloriam, quam nunc acceptat, non magis futurum fuisse præmium ultra condignum, quam nunc, quia ante Dei ordinationem utrumque excedit, post illam vero utrumque est condignum. Sed hæc licet consequenter dicantur, falso fundamento nituntur, ut d. c. 1. & 17. ostensum est.

2 responsio. 13 Secundus sensus axiomatis est, ut in illo dogmate comparatio fiat inter præmium gloriæ, & opera ac labores, & passiones huius vitæ secundum se spectata, ut sunt opera quædam humana, & libera. Et hoc modo merito dicitur præmium illud esse ultra condignum, non solum in esse rei (ut sic dicam) sed etiam in esse meriti, ac præmii, quia opera sic spectata non habent proportionem cum tali præmio, ut in superioribus visum est. Et sic opponitur illa sententia errori Baii dicentis, Deum in iudicio non reddere operibus maius præmium, quam ipsa ex se, quatenus sunt quædam legis obedientia, mereantur accipere. Fundatur autem in illo sensu axioma illud in testimonio Pauli ad Roman. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam*, & 2. ad Corinth. 4. *Quod momentaneum est, & leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in vobis.* Hæc enim loca ita

3 responsio. communiter ab expositoribus ibi intelliguntur. Tertius sensus axiomatis est, ut ibi comparatio fiat inter gloriam, & opera iustorum etiam ut sunt a gratia, & ab Spir. S. & sic præmium dicitur esse ultra condignum, si comparetur ad opera meritoria in esse rei, id est, quoad formales proprietates, quæ in gloria, & in operibus meritoriis inveniuntur, non tamen inde fit, ut sit supra condignum, si in ratione præmii, & meriti comparentur, nam licet in proprietatibus realibus, ac physicis, id est, in specie virtutis, vel in intensione, duratione, vel in comparatione doloris ad gaudium, & similibus opus meritorium inferius sit, nihilominus in proportione, & valore morali ad meritum requisito potest esse condignum, ut in ipsamet Christi passione videre licet: nam si dolor eius, vel ignominia cum gaudio, & claritate cœlestis gloriæ comparetur, profecto excedit magnitudo gloriæ acerbitatem passionis. Et nihilominus in valore meriti non solum exæquat, sed etiam infinite excedit Christi passio gloriam omnium beatorum. Ita ergo opera iustorum ut a gratia procedunt, licet in formali, & quasi physica comparatione inferiora sint, in proportione, & valore meriti condignitatem habent, ut in principio huius libri declaratum est.

14 Quartus sensus illius axiomatis esse potest, quod Deus præmium det ultra condignum, intra latitudi-

4. responsio. nem tamen iustitiæ. Nam si is, qui emit, cum possit rem mitissimo pretio comparare, velit solvere rigorosum, & summum, merito dici potest ultra condignum, id est, ultra æquitatis debitum rem solvere voluisse. Sic ergo Deus potuit fortasse intra latitudinem illius præmii minori gloria, vel minori gratiæ augmento condigne retribuere meritis iustorum, nihilominus tamen voluit mensuram bonam, & coagitatam, ac supereffluentem illis promittere, intra latitudinem tamen iustæ mensuræ, ut supra explicabamus, & ipsa metaphora indicat, hoc ergo satis esse poterit, ut ultra condignum præmium conferre dicatur. Suaderique potest hic sensus ex alia parte illius axiomatis, quod *Deus punit circa condignum*: Nam optime in hunc modum explicatur, quod cum Deus posset iuste pro singulis peccatis, graviores pœnas taxare, nihilominus ex benignitate mitigavit illas, & minus graves imposuit: & hac ratione dicitur punire citra condignum, quam taxare potuisset, non vero aliquid diminuendo de pœna, quæ taxata est, ut omnes docent. Quia lex illa ex absoluto Dei decreto definita est, & ideo non mutatur, iuxta illud Matthæi quinto. *Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem*, & Jacob. 2. *Judicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam.* Et ita est res certa de lege, in qua posset quidem Deus dispensare ex privilegio, si vellet, tamen id fecisse sine temeritate affirmari non potest, nisi ex revelatione constet. Nihilominus tamen pœna, quam de facto singulis peccatis taxavit, justa, & condigna est, quia hæc pœnæ æqualitas non est indivisibilis, sed moralem habet latitudinem, & varietatem, ideoque licet mitior pœna taxata sit, potest moraliter iusta, & condigna esse, & ita diversis respectibus erit digna, & citra condignam, ergo servata proportione potest dici meritum, licet condignum sit, esse ultra condignum comparatione minoris præmii, quod posset etiam esse sufficienter dignum. Et fortasse D. Th. Bonaventura, & Richardus in quarto, in hoc sensu loquuti sunt.

15 Quintus sensus esse potest, ut præmium reddatur ultra condignum non quoad essentialia, id est, quoad augmentum gratiæ, vel essentialis beatitudinis, sed quoad accidentalem gloriam. Dat enim Deus beatis plura dona pertinentia ad perfectionem accidentalem status beatifici, sine quibus posset sufficientissime præmiare merita per solam sui visionem, amorem, & fruitionem, quæ quidem dona per se magna sunt, & insignium operum præmia condigna esse possent & ideo ratione illorum potest simpliciter dici, Deum conferre præmium ultra condignum. Qui sensus sive sit a Scholasticis allegatis intentus, sive non, per se probabilis est. Oportet tamen advertere, dona gloriæ accidentalis non esse ita extrinseca, & gratis addita essentiali gloriæ, quin aliquo modo sint illi debita, saltem ex quadam decentia, ita ut possint dici illi connaturalia: nam animæ videnti Deum, eumque perfecte diligenti debetur omnis decens ornatus, & perfectio voluntatis, & intellectus, & animæ sic gloriosæ corpus etiam gloriosum debetur, & corpori glorioso locus etiam proportionatus præparari debuit, & sic de cæteris. Et quamvis in hac etiam perfectione accidentali posset considerari etiam latitudo, & varietas, ita ut posset minor ornatus gloriæ accidentalis esse efficiens, nihilominus id totum decoris, & accidentalis perfectionis, quod Deus essentiali gloriæ conjunxit, proportionem debitam cum essentiali gloria non excedit. Unde fit, ut ipsa accidentalis gloria dici non possit omnino extra meritum condignum iustorum, quia merendo essentialem gloriam, consequenter accidentalem meruerunt, ut supra declaravi, ideoque non potest de facto ita ultra condignum existimari, ac si omnino liberaliter, & sine respectu ad condigna merita conferatur: sed tantum, quia potuisset Deus, salva justitia minorem vel etiam nullum gloriæ accidentalis ornatum essentiali gloriæ conjungere. Et hic sensus ad præcedentem reducitur, solumque differt, quia in accidentali gloria considerat, quod in illo quarto sensu etiam de gradibus essentialis gloriæ dicebatur. 5 responsio.

16 Sexto potest alius sensus excogitari, videlicet, ut Deus dicatur præmiare ultra condignum, non tantum in qualitate, vel quantitate præmii, sed etiam in modo se obligandi ad conferendum illud. Hoc enim, & ad dignitatem meriti, & ad moralem æstimationem conferre videtur. Declaratur, quia homo etiam in gratiæ constitutus nunquam posset Deum suis operibus sibi debitorem facere, eumve ad conferendum præmium condignum ex iustitia obligare, nisi Deus ipse sua benigna, ac liberali, & antecedenti promissione, seu pacto hominibus obligari voluisset sub conditione operum illis certam, & condignam mercedem promittendo. Ergo merito dici potest, in modo reddendi præmium, condignitatem operum excedere. Imo consequenter hoc redundat in ipsum præmium, ut ex gratia quadam, ac subinde ultra condignum dari censeatur. Potuisset enim Deus omnia hominum opera, tanquam obsequia sibi debita, nullo præmio pro eis dato recipere, imo ex ipsis- Ult. responsio.

ipsismet bonis operibus, tanquam ex donis a se datis gratiam postulare, & ideo ultra condignum fuit, se ad reddendum pro illis præmium obligare. Et hoc significavit Cœlestinus Papa Epistola prima, capitulo Duodecimo, & sumitur ex illo Concilii Tridentini sessione sexta, capite decimo sexto, dicentis, *Tantam esse Dei bonitatem, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Quatenus ergo præmium illud est ultra debitum, dici potest ultra condignum. Hoc autem in sensu diviso (ut sic dicam) non in composito intelligendum est, id est, considerando præcise dignitatem nostrorum operum etiam ut a gratia proficiscentium, præciso divino pacto, nam illo adjuncto, jam servatur condignitas. Et ita totus excessus, seu liberalitas in promissione antecedenti consistit, illa enim non poterat esse hominum operibus debita, cum sit prior illis, neque sine illa potuissent nostra opera Deum ex iustitia obligare, ut supra ostendimus: illa autem posita verum ius iustitiæ acquirimus, & ideo ex hypothesi, seu in sensu composito, etiam in hoc servatur condignitas, licet simpliciter, in liberalitate fundetur. Quod ad explicanda nonnulla Sanctorum, & Theologorum dicta notari potest.

Expeditur Patrū d.in n.2. 17 Superest ergo ut ad testimonia Sanctorum Patrum, quatenus contra assertionem principalem allegari possunt, respondeamus. Et in primis Gregorius, & Fulgentius sine dubio in secundo, vel tertio sensu loquuti sunt, ut ex contextu eorum; & ex eo loco Pauli, quem allegant, manifestum est. Atque eodem modo aliqui Hilarium exponunt, & est probabilis expositio, præsertim si postrema ejus verba statim citanda spectentur. Quia vero non dicit, *Plus præmii*, sed *plus meriti consequetur*, responderi aliter potest Hilarium non dicere, quod ex misericordia Dei præmium excedat meritum, sed quod licet vita justorum per justitiæ operationes probabilior sit, per Dei misericordiam, id est, per gratiam Dei plus meriti, quam ex industria, vel diligentia ipsorum iustorum consequatur, vel quia plus valoris habet a gratia, quam a voluntate iustorum, vel quia Deus ex sua misericordia eum, qui probabiliter vivit ex priori gratia, plus semper excitat, & adjuvat, *ut plus meriti consequatur*, utique in hac vita. Unde paulo ante dixerat, quod *justitiæ opera ad perfectæ beatitudinis meritum non sufficiunt nisi misericordia Dei etiam in hac justitiæ voluntate humanarum demutationum, & motuum vitia non reputet.* Ubi clare loquitur de misericordia, quam Deus in hac vita justis confert, vel eorum venialia peccata remittendo, vel eorum negligentias, & animi remissionem tolerando, & ita dissimulando, ut illis non obstantibus, eos ad proficiendum in meritis provocet, & adjuvet. Et hinc ait, dictum esse a Propheta. *Melior est misericordia tua super vitas*, & tunc subjungit verba allegata. *Quia quamvis probabilis per justitiæ operationem vita justorum sit, tamen per misericordiam Dei plus misericordia Dei muneratur, ut miserans justitiæ voluntatem, æternitatis quoque suæ justum quemque tribuat esse participem.* In quibus verbis indicat etiam priorem sensum, videlicet, quod illa æternitatis participatio respectu temporalis voluntatis humanæ, quamvis iustæ, excedens esse videatur, nisi ille excessus per gratiam Dei suppleatur, ipsis nimirum operibus condignum valorem meriti tribuendo. De aliis autem Patribus, & Doctoribus paulo post dicam.

Ad d. Basil.in eodem n. 18 Ad Basilium respondeo in prioribus verbis loqui de judicio, & misericordia, quæ Deus in hac vita misericordibus exhibet, sic enim ait, *Erudiri nos per Scripturas, quemadmodum, nec misericordia Dei sine iudicio, nec judicium sine misericordia fit, quia nostræ infirmitati commensuratur, & benignitatis affectu nos castigat.* Non loquitur ergo de retributione futura, sed de hujus vitæ providentia. Quod si sententia illa referatur etiam ad futuram retributionem, coincidit cum illa generali Theologorum sententia, quod Deus etiam in puniendis malis, & præmiandis justis misericordiam simul cum iustitia servat, quæ multis rationibus vera est etiam in præmio iustorum, etiam si meritum non excedat, ut satis ex dictis intelligi potest.

In ultimis autem verbis, in quibus aperte loquitur de justorum futura retributione, ultimum sensum a nobis expositum aperte indicat. Dicit enim, præmium illud non reddi ut operibus debitum, utique ex virtute ipsorum operum, sed ex munificentissima Dei gratia, quæ liberalem promissionem tanti præmii suæ gratiæ adiunxit, illa enim est munificentissima gratia, cui (ut ait) spes iustorum de Deo bene merentium innititur. Quæ expositio est facillima, iuxta translationem Godofridi Tilmanni, quam in nostro Latino Codice habemus. Juxta aliam vero translationem loco illorum verborum: *Non tamquam debitum operibus redditum*, habetur: *Non ob eorum merita factorum*, quæ verba obscuriora sunt, quia non solum debitum, vel condignitatem, sed omnino meritum videntur excludere, quod alienum est a veritate, & a doctrina eiusdem Basilii, ut constat ex homilia prima Exameron, & aliis locis. Ideoque illa verba, vel trahenda sunt ad eundem sanum sensum, vel potius vitanda sunt, cum in Græco exemplari non habeantur. Juxta editionem Antuerp. Ann 1569

19 Bernardus autem secundum, & sextum sensum simul videtur amplexus, ut in ultimis verbis declaravit. Nam in primis quod dixerat, merita hominum non esse talia, ut ius tribuant, quod si Deus denegaret, esset iniustus, postea per hoc explicat, quod illa merita sunt dona Dei, quæ nos potius faciunt Deo debitores, quam Deum nobis. Quod totum verum est, si merita illa ex parte nostra, & præcisa promissione divina attendantur, in quo sensu Bernardus loquitur: secus vero si considerentur ut in divino pacto fundata, ut diximus. Deinde quod dixerat, non posse nos mereri æternam vitam: *Nisi gratis detur & illa*, ambiguum est, nam relativum illud, *Et illa*, non videtur ad ipsam vitam æternam referendum, sed ad remissionem peccatorum, de qua loqui inceperat, & ita sensus est planus. Nam fatetur Bernardus, condigna merita vitæ æternæ, negat autem posse talia merita haberi, nisi gratia gratis data præcesserit, quod certissimum est. Verumtamen licet relativum, *illa*, vitam æternam referat, in eundem sensum revolvitur, & ab eodem Bernardo exponitur per id, quod postea dicit, *ut taceam, quod merita omnia Dei dona sunt.* Nam ratione illorum potest dici ipsa vita æterna gratis dari, quia ipsa merita gratis donantur, ut sæpe cum Augustino diximus. Et hoc modo pertinet illa sententia ad sextum sensum supra positum. In eo vero quod Bernardus addit: *Quid sunt merita omnia ad tantam gloriam*, secundum sensum indicat, & iuxta illum est interrogatio illa accipienda. Denique Chrysostom. in loco citato non tractat de remuneratione vitæ futuræ, sed de abundantia divini auxilii in præsenti vita, ut ex verbis ipsis manifestum est. Ad D Bern in n. 3. Ad Chrys. ibidem.

CAPUT XXXII.

An sit aliquod meritum de congruo distinctum a merito de condigno, quod sit verum meritum hominis apud Deum?

1 Distinximus in huius libri initio meritum in duo membra, & hactenus primum, quod de condigno appellatur, prosequuti sumus, reliquum est, ut de altero membro, quod de congruo vocant, disputemus. Et quoniam aliqui Theologi hoc genus meriti reiicere videntur, inquirendum primo est; an sit, postea vero quid sit, & quod præmium illi correspondeat, declarabimus. Ex Scholasticis igitur Soto libro secundo de Natura, & gratia capitulo quarto, ex professo conatur ostendere, in nostris operibus nullum esse meritum de congruo, quod in principio probat de operibus bonis moralibus tantum, & sine auxilio gratiæ factis. Deinde vero a §. *Sed utrum saltem, &c.* idem tradit de operibus factis ex motione gratiæ. Verum est, ibi obiter admittere meritum de congruo in hominibus iustis respectu aliorum, quia iustus (inquit) potest mereri alteri primam gratiam de congruo, licet non de condigno: Unde quando negat 1. Opinio Soti neg.

negat meritum de congruo, vel loquitur de opere, quo quis sibi meretur, fortasse ductus hoc argumento, quod si homo est iustus, meretur sibi de condigno & non tantum de congruo, si vero est injustus, etiam sibi non potest de congruo mereri: vel certe solum intendit excludere meritum de congruo ab homine ante justificationem: tamen ea, quæ ad hoc suadendum adducit, si valida sunt, absolute in quocunque, & respectu cujuscumque meritum de congruo impugnant. Unde etiam Medina. 1. 2. quæst. 114. art. 6. absolute dixit, hoc meritum de congruo, neque verum, neque proprium esse.

Medina illi adhæret.

1. Soti fundam. &c.

2 Fundamentum, quod sæpius Soto repetit, est, quia antiqui Patres, & præsertim Augustinus, nunquam hujusmodi meriti distinctionem tradiderunt, neque aliud agnoverunt meritum, nisi cui merces respondet, quod est tantum meritum de condigno. Unde Augustinus de Prædestinatione Sanctorum a principio ex eo quod in Concilio Palæstino Patres tradiderunt, gratiam non secundum merita nostra dari, infert, non solum Pelagium, sed etiam Semipelagianos illa sententia fuisse damnatos. Hæc autem illatio non esset bona, si admittenda esset distinctio meriti de condigno, vel de congruo, quia sine dubio Pelagius de merito condigni loquutus est, & ita de eodem esset illa sententia Concilii intelligenda, & consequenter non recte contra Semipelagianos applicaretur, cum illi de merito imperfecto loquuti fuerint, ut in Proleg. quinto, c. 6. dub. 7. vidimus.

2 Fund ex eodem August.

3 Secundo argumentatur Soto, quia in homine peccatore ante justificationem nullum omnino est meritum secundum August. ergo contra ejus doctrinam est attribuere peccatori meritum de congruo, ac proinde distinctio illa supervacanea est, & contra mentem Augustini, imo ad hoc solum videtur inventa, ut Augustini sententia eludatur. Antecedens probat pluribus testimoniis Augustini. Primum est libri tertii Hypognostic. capite quinto: *Prævenitur homo medicina, id est, Dei gratia, ut sanetur*. Quæ verba de gratia sanctificante intelligit, & sensum esse, ante hanc gratiam nullum bonum opus aliquo modo meritorium esse posse. Secundum est in lib. de Correptione & gratia cap. 1. ubi sic ait: *in bono* (utique meritorio) *liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit. Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis*; intelligit autem hoc de liberatione a peccato, nam subdit: *Nec ita ut cum quisque fuerit a peccati damnatione liberatus, jam non indigeat sui liberatoris auxilio, &c.* Tertium est in Epist. 106. ubi generaliter ait: *Si aliquid boni operatur homo, ut gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*; & infra: *Si autem credit in eum, qui justificat impium, ut deputetur fides ejus ad justitiam, profecto antequam gratia justificetur*, id est, iustus efficiatur, *impius quid est, nisi impius?* quasi dicat, in impio nihil meriti præcedere posse.

3. Ex rationibus.

4 Tertio adhibet rationem, quia qui meretur, acquirit jus ad id, quod meretur, & si hoc jus non acquiritur, nullum est meritum, sed ius non acquiritur nisi per meritum de condigno, ergo nullum est etiam meritum, nisi sit de condigno. Item merito respondet præmium debitum, sed id, quod tantum est dandum ex aliqua congruitate, non potest vere dici debitum, ergo nec meritum de congruo potest esse verum meritum, nam eo ipso, quod additur, *de congruo*, destruitur ratio meriti. Tertio addi potest, quia Deus non potest fieri debitor ad retribuendum aliquod pro opere, nisi promissio sub conditione operis præcedat, ergo sine hac promissione non potest esse meritum. At vero si talis promissio intercedat, jam debitum est de justitia, & meritum de condigno, quia (inquit Soto) inter nos, & Deum nulla est alia justitia, vel debitum, nisi lex ipsa Dei, qua firmissime statuit jussa sua implentibus præmium retribuere.

Secunda.

Tertia.

5 Nihilominus dicendum est, dari in hominibus respectu Dei aliquod meritum, quod perfectionem meriti de condigno non attingit, & nihilominus in suo ordine verum est meritum, quod de congruo non immerito appellatur. Hæc est communis sententia Theologorum, & propterea Guillelmus Pa-

Vera sententia affirm. & communis Theolog

risiensis tractat. de meritis in principio dicit illam esse partitionem Magistrorum, & tractat. de Virtutibus in capite, quod incipit: *Nunc autem revertemur*, non longe a principio, ait esse aliquod meritum, quod non est de condigno, & *usualiter*, de congruo appellatur. Et ita dicta divisione sub eisdem vocibus utuntur omnes antiqui Div. Thomas dicta quæst. 114. artic. 6. & sequentibus. Altisiodorensis lib. tertio, summæ tractat. octavo, capite quinto, quæstione sexta, adjunctis his, quæ addit tractat. 16. quæstione secunda, & tertia, ubi admittit aliquod meritum, quod non est de condigno: quamvis non appellet illud de congruo, neque illa voce utatur. At vero Alensis tertia parte, quæstione 61. membro quinto, articulo secundo, admittens divisionem, voces illas confundit, & tertiam inducit. Nam meritum, quod nos vocamus de congruo, ipse interpretativum vocat, & aliud meritum perfectum indifferenter, vel de congruo, vel de condigno nominat. Tamen eadem distinctione, & sub illis vocibus utuntur Scholastici in secundo distinctione 17. ubi specialiter videndus Bonaventur. articulo secundo, quæstione secunda. Item in distinctione 27. ubi specialiter Divus Thomas articulo quarto, ad quartum, & in tertio dist. quarta, ubi etiam Bonaventur. articulo secundo, quæstione secunda, & in 4. distinct. 14. ubi Scotus specialiter, & in secundo distinction. 28. Abulensis super Matth. capitulo quinto, quæstione 171. rem quidem docet, cum præter meritum hominis iusti ponat etiam meritum peccatoris. Gerson parte quarta. Alphabet. 10. liter. K. sub eisdem vocibus divisionem tradit, idem etiam Corduba lib. primo. Quæstion. articul. quæstion. 3. notab. 4. inferius in opinion. quinta, conclus. secunda. Ac denique apud modernos Auctores, & in Scholis est nunc hæc sententia communiter recepta. Quam, ut dixi, nec Soto omnino negat, cum doceat, iustos posse mereri aliis gratiam de congruo, & non de condigno, an vero possit esse in peccatoribus, pertinet ad conditiones hujus meriti infra tractandas.

6 Probatur autem hæc sententia primo ex mente Augustini, nam licet non fuerit usus illa voce, *de congruo*, sine dubio rem docuit: nam infra ostendemus, posuisse in fide, & contritione aliquod meritum remissionis peccatorum, & gratiæ sanctificantis, & ibidem monstrabimus, frivolas esse evasiones, quibus Soto utitur ad negandum, illam esse August. sententiam. At vero meritum illud non potest esse de condigno juxta superius dicta, ergo erit meritum de congruo. Secundo Semipelagiani tribuentes hominibus meritum initii gratiæ, seu primæ gratiæ auxiliantis, non contendebant de merito de condigno, sed de quocunque etiam minimo, & imperfecto, quod Deo saltem occasionem tribuendi gratiam præbeat, ut in dicto prolegomen. quinto visum est, & nihilominus Augustinus non impugnat Semipelagianos eo quod nullum sit tale meritum, sed eo quod etiam repugnet gratiæ, si solis viribus liberi arbitrii tribuatur, & e contrario admittit illud in actibus ab auxilio gratiæ procedentibus, ut est actus fidei, & similes. Utrumque manifestum est ex libro de prædestinatione Sanctorum capitulo secundo, ubi ait: *Quis dicat, eum, qui jam cœpit credere, ab eo, in quem credidit, nihil mereri?* quod certe non potest de merito de condigno intelligi, quia nec Semipelagiani de illo loquebantur, nec potest tribui peccatori impetranti per fidem, cum tamen in illo etiam locum habeat dicta propositio Augustini, scilicet, credi non posse, illum, qui credit, ab eo, in quem credit, nihil mereri. Quod etiam ipse expresse fatetur Epistol. 105. dicens: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides eam impetrat, neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat, Deus propitius esto mihi peccatori*, & epist. 106. *Siquis* (inquit) *dicat quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur.*

Probatur ex Aug.

7 Atque ex hoc principio putat Augustinus, se concludere contra Semipelagianos, fidem non solum quoad perfectionem, vel augmentum, sed etiam quoad inchoationem, & initium esse donum

Intentum Aug. contra Semipelagianos.

Dei

Dei gratuitum, quia alias, inquit, inciditur in dogma damnatum, scilicet, gratiam secundum merita nostra dari, sicut in dicto cap. 2. argumentatur, nam si initium fidei est ex nobis, & non ex gratia, *fit, ut jam merenti cætera dicantur addi retributione divina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari*. Quod argumentum est evidens, si supponatur aliquod meritum de congruo in ipso initio fidei, seu voluntate credendi, & illud non tribuatur gratiæ, prout Semipelagiani sentiebant. At vero supponendo secundum Catholicam fidem illud etiam esse donum Dei, cessat obiectio, inquit Augustinus, non quia in ipsa fide, vel initio eius non sit aliquod meritum, sed quia illud ipsum meritum non est ex natura, sed ex gratia, & ideo in cap. 3. retractat, quod aliquando dixerat, fidem non esse ex gratia, *ut fides*, ait, *unde incipiunt omnia merita, donum sit Dei, ne gratia non sit gratia, si aliquid eam, propter quod tribuatur, antevenit*. Quam sententiam notavit Prosper ad excerta Genuens. dub. 3. & in ea est valde notandus ille modus loquendi, *si aliquid præcedat gratiam, propter quod tribuatur*, nam id putatur sufficere ad verum meritum, quod excludat gratiam, si non sit ex gratia, cum tamen sine dubio ad meritum de condigno illud non sufficiat. Et eodem modo argumentatur idem Prosper. c. 6. contr. Collator. dicens: *Non potest haberi nullius meriti petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia*. Et inde concludit, si hæc fiant sine gratia, gratiam non esse gratiam, sed ex meritis dari. Constat autem in illis actibus, qui sæpe antecedunt gratiam sanctificantem, non esse meritum de condigno: ergo loquitur de imperfectiori merito, quod in illis actibus, ut ab auxilio gratiæ procedunt, recognoscit. Atque eodem modo de merito loquuntur imitantes Aug. Fulg. in l. de Incarn. & grat. c. 18. & Petr. Diacon. in lib. ejusdem titul. capit. octavo.

8 Non est ergo dubium, quin præter meritum perfectum filiorum Dei, quod de condigno vocamus, agnoverint sancti Patres meritum minus perfectum, quod Theologi postea de congruo vocarunt. Hoc autem esse verum meritum ex eorundem Patrum sententia probatur, quia includit aliquam rationem debiti, quod sufficit ad excludendum liberalem, & omnino gratuitam donationem, ergo includit etiam aliquam veram rationem meriti. Probatur consequentia, quia de ratione meriti solum est ut sit opus cui retributio aliquo debito respondeat, ut ex eisdem testimoniis Patrum, & ex argumento, quo adversus Semipelagianos utuntur, manifestum est. Idemque probari potest ex illo Pauli ad Romanos 11. *Si ex operibus jam non est gratia*, nam illud: *Si ex operibus*, idem valet, quod *Si ex meritis*, & absolute de omnibus meritis, sive perfectis, sive imperfectis a dictis Patribus intelligitur. Et ideo dixit Augustinus in dicto capitulo secundo. Si gratia Dei dicatur dari *Secundum merita nostra quolibet modo*, eo ipso non esse gratiam, ubi multum ponderanda est illa particula: Quolibet *modo*, addita enim est ad excludendum omne genus meriti, etiam illud, quod fidei Semipelagiani tribuebant. Et rationem declarat his verbis: *Redditur namque hoc modo debita, non donatur gratis debetur enim credenti*, &c.

Ad 1. fundam. in n. 3. 9 Atque ex his facile est ad motiva contrariæ sententiæ respondere. Ad primum enim negamus, antiquos Patres, præsertim Augustinum, & qui eius doctrinam professi sunt, hoc meritum ignorasse, aut nullam ejus mentionem fecisse; contrarium enim ostendimus quoad rem ipsam, nam de voce non contendimus: Unde cum Augustin. definitionem Concilii Palæstini contra Pelagianos factam ad confutandos Semipelagianos inducit, non tam argumentatur a merito de condigno ad meritum de congruo, quam explicat definitionem Concilii Palæstini, quod gratia non datur secundum merita, etiam si facta fuerit contra Pelagium tribuentem meritum de condigno operibus solius liberi arbitrii, non esse fundatam in illa speciali perfectione meriti, sed in absoluta, & generali. Unde quod Soto dicit, Patres non agnovisse rationem meriti, ubi non *subsit ratio debiti, & iustitiæ*, verum quidem est quoad rationem debiti, non vero quoad alteram particulam, *& justitiæ*, illam enim non addunt Patres, quoties loquuntur de merito, ut in dictis locis videri potest. Addo, argumentum hoc æque procedere contra eundem Sotum admittentem meritum de congruo in iustis respectu aliorum, tum quia si Patres hoc meritum ignorarunt, non magis respectu sui, quam respectu aliorum illud tacuerunt, tum etiam quia si de ratione omnis meriti est, ut inducat debitum iustitiæ, nullum erit meritum in uno iusto respectu alterius, quia ibi non intervenit iustitiæ debitum, ut supra dictum est.

10 Ad secundum respondemus in primis, nunc non tractari, in quibus personis possit meritum de congruo inveniri, sed absolute an sit, & ideo dato antecedente, quod hoc meritum in homine peccatore esse non possit negabitur consequentia, quia ut subsistat hoc meritū, & divisio supra data, satis est, quod vel in homine iusto tale meritum inveniri possit. Secundo respondemus negando assumptum, infra enim ostendemus dari hoc meritum in peccatore, etiam respectu primæ sanctificationis. Neq; August. in locis in argumento citatis contrarium sensit, nam negat, sine gratia esse posse aliquod meritum, non de sola gratia, quam sanctificantem vocamus, quæ formaliter excludit peccatum, sed absolute de tota gratia, quæ propter sanctificationem datur, & præcipue de auxiliante loquitur. Id facile constabit attente eadem loca legenti: nam in primis ex libr. 3. Hypognost. cap. 5. postquam dixit: *Prævenitur homo medicina, id est, Christi gratia, ut sanetur*, addit, *Et reparetur in eodem vitiata, atque præparetur voluntas, quæ semper indigens adiutorio illuminante gratia Salvatoris possit tam Deum cognoscere, quam secundum ejus vivere voluntatem*. Illuminatio autem divina gratia auxilians est, quæ sub medicina gratiæ sanantis comprehenditur, quia inchoat sanitatem ab infirmitate bene operandi, ut ad sanitatem a culpa tandem perducat. Idem facile intelligi potest ex altero loco de Correption. & Grat. capit. primo, nam paulo antea dixerat: *Adiuvat nos, ut declinemus a malo, & faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiæ*. Et paulo inferius addit. *Ac per hoc, & desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est*, & postea subiungit verba in argumento citata, post quæ iterum subdit, gratiam remissionis peccatorum non sufficere sine liberatoris auxilio. Unde cum dixit: *Nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit, si vos filius liberavit*. Sub liberante gratia non comprehendit tantum eam, quæ a peccato formaliter liberat, sed etiam illam, quæ liberat ab infirmitate pie operandi, & dat vires voluntati, ut ad integram sanitatem se disponat.

Ad 2. in n. 3 quantū ad duo priora loca Aug.

11 Denique ex verbis tertio loco citatis ex Epistol. 106. priora contrarium probant, nam in illis docet Augustinus, quocumque modo opus meritorium præcedat gratiam, non imputari secundum gratiam, sed secundum debitum. Loquitur autem Augustinus de bono opere, quod tam gratiam etiam auxiliantem præcedat, & simpliciter de merito sive perfecto sive imperfecto sententiam illam profert. Nam paulo post subdit: *Si quis autem dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur, hanc enim fidem, volumus, habeant, qua impetrent charitatem*. Unde constat loqui de fide, quæ antecedit charitatem, meritum ergo, quod illi tribuit, non potest esse de condigno, est ergo de congruo, sed illud ait, non repugnare gratiæ, quia ad eam fidem per Dei gratiam pervenitur, unde inferius addit: *Cum fides impetrat justificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici*. Ubi manifeste sicut negat, meritum humanum, quod præcedat justificationem, ita concedit meritum, ut ita dicam; divinum, id est, ex gratia procedens, quo scilicet meretur augeri. Ubi non loquitur de augmento intensivo, sed extensivo per additionem, seu multiplicationem novæ gratiæ, quæ dicitur gratia pro gratia: sic enim gratia fidei meretur augeri per gratiam charitatis, seu justificationis, & remissionis peccatorum. Et eodem modo dixit idem Augustinus dicta Epist. 105. *Si dixerimus, fidem præcessisse, in qua esset meritum gratiæ, quid meriti homo habebat ante fidem, ut acciperet fidem?*

Ad locum postremū Aug. in eodem nu.

Et

Et de Corrept.& Grat.capit. 13. illam dicit esse gratiam pro gratia, quæ datur pro his meritis, quæ contulit gratia. Et eandem doctrinam habet in libro de Grat. & lib.arb.cap.8.& 9.& Fulgent.lib.1.ad Monin. ca.10.

Ad 1. rationem in n 4.

12 Ad primam rationem dici potest primo, quod licet meritum de congruo dicatur esse verum meritum, quia non metaphorice, sed per aliquam proprietatem tale est, nihilominus adeo est imperfectum, ut analogice tantum meritum sit, non quidem analogia quasi extrinseca, & metaphorica, sed intrinseca per imperfectam quandam meriti participationem, ad eum modum, quo accidens dicitur esse analogice ens. Cum eadem ergo proportione loquendum est de jure, quod merito correspondet. Nam jus simpliciter dictum solum dicitur de illo, quod ad justitiam spectat, & hoc modo non est de ratione cujuslibet meriti dare jus, sed tantum illius meriti, quod simpliciter tale est, id est, perfecti, & de condigno. At vero latius loquendo de iure pro quacunque actione, seu titulo ad obtinendum aliquid ratione alicujus operis, sic etiam meritum de congruo dici potest dare aliquod jus. Sicut etiã sæpe Augustinus contra Semipelagianos dicit, quod ex tali merito datur, non donari, sed retribui. Imo interdum mercedem vocat id, quod sic retribuitur, ut patet ex capit. secundo libri de Prædestinat. Sanctorum. Atque eadem responsio applicanda est ad secundam rationem, nam eadem ratio in debito militat, est enim quoddam debitum rigorosum; & de justitia, quod inducitur per solum meritum de condigno, potest tamen esse aliquod debitũ secundum quid, quod si ex opere nascatur, ad aliquam rationem meriti sufficiet: sic enim dispositioni aliquo modo debetur forma, & bono operi debetur laus, de quo plura in sequentibus. Sic etiam patet responsio ad tertiam rationem. Nam Deus non sit debitor ex iustitia, nisi in vi promissionis suæ sub conditione operis condigni, seu proportionati, nihilominus tamen secundum quid & imperfecte potest aliis modis fieri debitor non tam aliis, quam sibi, & suæ providentiæ. Sicut dicitur quodammodo debere conservationem rebus, quas condidit, vel generalem concursum causis, quibus virtutem operandi tribuit. Quando ergo hoc genus debiti in operibus hominis fundatur, potest ad meritum de congruo sufficere. Addo insuper, interdum posse meritum de congruo supponere promissionem Dei, neque solum promissionem ad debitum ex iustitia sufficere, ut in superioribus tactum est, & iterum in sequentibus dicemus.

Divisio meriti ex dictis cõsurgens stabilitur.

13 Atque ex his concludere possumus, divisionem illam meriti in condignum, & congruum sufficientem esse, quia omne meritum vel est perfectum, & de iustitia, vel ad illam perfectionem non attingit. Prius est meritum de condigno, omne autem aliud est de congruo, est ergo sufficiens divisio. At vero Alexand. Alensis loco supra citato addere videtur meritum interpretativum. Verba tamen eius sunt: *Duplex est meritum, scilicet, meritum interpretativum, & meritum congrui, vel condigni.* Cum ergo dicat, *Duplex* &c. manifestum est, solum intendere, bimembrem divisionem tradere. Et ideo dixi supra in num. 5. videri per interpretativum illud meritum intelligere, quod est de congruo, & exempla, quibus postea illud membrum declarat, hunc sensum confirmant. Unde necesse est, ut meritum perfectum simul de condigno, & de congruo appellet, quia sine dubio in opere, quod condignum est, maxima congruitas, & quasi per antonomasiam reperitur. In alio tamen sensu posset dici meritum interpretativum, quod non fundatur in opere ipsius personæ, sed in aliqua eius qualitate, sicut dicitur persona hominis, vel ingeniosa opera hoc, vel illud mereri. Illud autem non est verum meritum, sed metaphoricum, ut in principio huius materiæ dixi, ideo tale meritum non pertinet ad dictam divisionem, nec eius membra multiplicat. Alter vero D. Bonavent. in 2. distinct. 27. artic. 2. quæst. 2. & in 3. distinct. quarta artic. 2. quæstion. 2. inter illa duo membra ponit meritum digni. Verumtamen in priori loco prius ponit bimembrem divisionem, & postea varios modos meriti de congruo subdistinguit, sub quibus sine dubio comprehendit meritum, quod in posteriori loco vocat *digni*, nam illo modo dicit meruisse Virginem maternitatem Dei, quam de congruo sine dubio meruit. Nam quia meritum de congruo interdum esse potest cum dignitate personæ merentis, & ejus, cui meretur, quamvis non omnes aliæ conditiones ad meritum iustitiæ requisitæ concurrant, interdum vero esse potest sine tali dignitate, ideo primum vocat meritum congrui digni, ut sic dicam, posterius vocat tantum meritum congrui. Et ita non crescit divisio, & doctrina est vera, si bene explicetur, applicetur, ut in sequentibus dicam.

CAPUT XXXIII.

Quæ conditiones ad meritum de congruo necessariæ sint, vel sufficiant, ex parte ipsius actus meritorii?

1 Ostendimus esse aliquod meritum de congruo, declarandum consequenter sequitur, quid illud sit, quod facile præstabimus, explicando conditiones ejus per quandam proportionem, vel potius declinationem a perfectione meriti de condigno. In hoc enim hæc duo merita conveniunt, quod utrumque est veluti proprietas quædam operis humani iuxta doctrinam D. Thomæ in 1.2. quæst. 21. art 3.& 4. ubi sub hac generalitate, & abstrahendo ab utroque merito hanc proprietatem actibus humanis attribuit. Et hinc manifestum esse videtur, neque omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno, ad meritum de congruo necessarias esse, neque etiam actum esse posse meritorium de congruo si omnibus illis careat. Prior pars clara est, quia si actus habet omnes conditiones necessarias ad meritum, de condigno nihil supererit, in quo possit ab illo differre, nec ratio reddi, cur tale meritum perfectum non sit. Cum ergo meritum de congruo a merito de condigno tanquam imperfectum a perfecto differat, non potest omnes ejus conditiones tanquam sibi necessarias postulare. Altera vero pars contraria ratione probatur, quia si actus moralis non habeat saltem aliquas ex conditionibus meriti de condigno, nullam veram rationem meriti participare poterit: unde enim illam habebit? Igitur explicandum est, quænam ex conditionibus meriti de condigno ad hoc meritum necessariæ sint, vel sufficiant, quod facile expediemus, discurrendo per quatuor capita supra posita, scilicet, vel ex parte actus, vel ex parte personæ merentis, vel ex parte eius, cui quis meretur, vel ex parte DEI, quia hic solum de merito apud Deum agimus.

Meritum congrui, & condigni partim conveniunt.

2 Igitur ex parte actus in primis necessarium est, ut actus meritorius de congruo, actus realis, seu positivus sit, ac liber, & in aliqua temporis differentia existens. Prior pars ponitur ad excludendam meram omissionem, seu carentiam actus mali, nam illa per se non habet moralem habitudinem positivam ad præmium, sed ad summum dicit non repugnantiam, seu carentiam obicis, in qua nullum est verum meritum. Nam is, qui recipit sacramentum sine obice, præcise, & ex illo capite dici non potest mereri de congruo gratiam Sacramenti. Et rationes, quibus supra probavimus, hanc conditionem esse necessariam in merito condigni, idem in præsenti probant. Secunda pars de libertate etiam est certa ex doctrina Div. Thomæ dicta quæstion. vigesima prima, ubi rationem meriti dicit esse proprietatem actus humani moralis, ac liberi? loquitur autem ibi de merito abstracte, ut declaravi. Unde etiam ratio communis est, quia etiam hoc meritum de congruo est quid morale, & ideo supponit esse liberum, quod est fundamentum omnis moralitatis. Item, quia etiam hoc meritum debet imputari operanti, non potest autem ei imputari, nisi dominium sui actus habeat. Denique quia si actus sit omnino necessarius, non magis potest esse meritorius, quam pulchritudo, nobilitas, aut aliæ naturales qualitates, quæ interpretative, aut metaphorice dicuntur aliquid mereri, non autem vere, meritum autem

De 1. conditione meriti cõgrui a ter. tripartit. 1. Declaratur. 1. pars.

Declaratur 2.

tem de congruo verum meritum est, licet imperfectum.

Declaratur 3. 3 Tertiam particulam addidimus propter errorem Semipelagianorum, qui dixerunt, opera bona nunquam futura absolute, & simpliciter, quæ tamen futura essent, si hæc, vel illa conditio impleretur, esse ita meritoria apud Deum, ut aliquod præmium pro illis retribuat: sic enim ajebant, dare Deum fidem, vel Baptismum parvulo statim morituro, quia si vixisset, bona opera facturus fuisset. Unde sequebatur talia opera esse nunc meritoria. Loquebantur autem illi de quodam minimo merito, & imperfecto. Unde maxime circa meritum de congruo errasse videntur. Ita sumitur ex his, quæ Prosper, & Hilarius in epistolis ad Augustinum referunt. Et ita illum errorem acriter impugnat Augustinus in libr. de Prædestinatione Sanctorum capite duodecimo, & sequentibus, & libr. de Bono perseverant. capit. nono, & duodecimo, & sæpius in aliis locis. Et ratio est, quia quod neque est, neque unquam futurum est, nihil re vera est, ergo nullum meritum fundare potest, quod iam nunc, vel in aliquo reali tempore talem rationem habeat, sed solum, quod haberet, si talis actus fieret. Nam sicut conditionalis illa nihil ponit in ipso esse talis actus, ita neque in merito ejus. Item quia talis actus non potest vere, & moraliter nunc, vel in aliqua duratione reali imputari operanti, ergo nec potest fundare meritum, quod in præsenti veram congruitatem tribuat retributioni. Sicut e contrario meritum malum, si nunquam futurum est, etiam si aliqua conditione posita futurum esset, nullam iustam, aut congruam vindictam fundare potest. De qua re in superioribus, & in materia de Prædestination. plura diximus. Et addere possumus, commune etiam esse huic merito cum merito de condigno, ut secundum realem existentiam præcedere debeat collationem præmii saltem ordine naturæ: nam quoad hoc utriusque est eadem ratio, quia etiam meritum de congruo est causa sui præmii, non finalis, sed moraliter efficiens, omnis autem causa præter finalem supponitur suo effectui secundum realem existentiam saltem ordine naturæ.

Tractatio conditionis. Dubium. 4 De alia vero conditione actus meritorii, scilicet, quod sit absolute, & simpliciter moraliter bonus, dubitari potest, an sit simpliciter necessaria ad meritum de congruo. Sed ut separemus certum ab incerto, distinguere oportet de præmio huius meriti: nam potest esse aliquid supernaturale, & ad salutem animæ conferens, aut aliquid naturale, seu temporale commodum hujus vitæ. Et in præsenti quidem de merito præcipue tractamus ut relato ad præmium supernaturale. Et de hoc merito certissimum censeo, nullum actum esse posse meritorium de congruo talis præmii, nisi absolute, & simpliciter sit moraliter bonus. Nec in hoc aliquem ex Theologis contradicentem invenio. Et ratio est, quia si opus non sit bonum, vel est malum, vel indifferens, neutrum esse potest illo modo meritorium, ergo. De malo actu probatur minor, tum quia cum talis actus sit peccaminosus displicet Deo tam ex parte operis, quam ex parte operantis, quia opus est ipsius Dei offensio, & operans vel est peccator, vel licet contingat, alias esse iustum, non bene sua iustitia utitur: tum etiam quia repugnat idem opus afferre spirituale nocumentum animæ, & ad salutem eius, & supernaturalia dona obtinenda conferre. Item repugnat esse dignum supplicio divino, & spirituali (ut sic dicam) & simul afferre congruitatem, vel proportionem aliquam cum spiritualibus donis, ut intuitu talis operis etiam de congruo conferantur. De actu vero indifferente idem facile probatur, tum quia re vera non datur actus moralis in individuo indifferens, tum etiam quia licet daretur, esset actus inutilis, & improportionatus ad promovendam virtutem, ergo multo magis ad promerendum quocumque modo supernaturalia dona.

Quidam limitant hanc conditionem ad meritum 5 At vero si meritum tantum referatur ad præmium temporale, aliqui putant, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de congruo. Quia licet opus sit malum ex uno capite, verbi gratia ex fine, potest ex obiecto aliquam bonitatem habere, & e converso opus ex obiecto pravum potest bona intentione fieri, & inde aliquam bonitatem participare, decet autem, ac congruum est, ut Deus neque ullam bonitatem actus irremuneratam relinquat, ergo in actu malo, quatenus aliqua ex parte bonus est, potest inveniri meritum de congruo, saltem respectu naturalis, & temporalis præmii. Quam sententiam videtur approbare Medina 1. 2. quæst. 114. articul. decimo, & quæstion. vigesima prima, articul. quarto, & expressius Abulens. in capit. sexto, Matth. quæstion. duodecima. Neuter autem in illa sententia persistit, quamvis dicant, sine inconvenienti posse defendi, & Medina ad illam confirmandam inducit quædam loca Scripturæ, & Patrum supra a nobis tractata capit. quarto, ut de obstetricibus Exod. 1. & de Raab Josue 2. & 6. & de Rege Babylonis Ezechiel. 29. iuncto testimonio Gregorii 18. Moral. capit. secundo, alias quarto, dicentis, redditum esse præmium obstetricibus occultantibus exploratores per mendacium, quod videtur probare Div. Thomas dicta quæst. 114. artic. decimo, ad quartum, & favet etiam Augustinus libr. contr. Mendacium capit. decimo quinto, & quæst. prima, in Exod. & 5. de Civitat. cap. duodecimo, & decimo quinto, quatenus dicit, Deum non reliquisse Romanos sine præmio temperali propter bona ipsorum opera, licet ab illis non bene fierent, sed propter amorem laudis humanę, quod etiam sensit D. Thomas lib. 3. de Regim. Princip. cap. 4. 5. & 6. respectu præmii supernaturalis. Eorum ratio.

6 Nihilominus dico necessarium esse actum simpliciter bonum moraliter, ut apud Deum sit meritorius de congruo etiam præmii temporalis. Hanc partem magis probant dicti Auctores, & communiter moderni Theologi dicta quæstion. 114. articul. decimo, ubi D. Thomas in solut. ad 4. contrarium non sentit, ut infra dicam, & in quæstion. vigesima prima, articul. quarto, ubi absolute dicit, actum bonum esse meritorium apud Deum, malum vero demeritorium, nam actus malus non refertur in Deum, neque eius honorem servat, & ideo nullius meriti apud ipsum esse potest. Tunc enim aliquis apud alium meretur, quando propter illum aliquo modo operatur, quia ut recte dixit Div. Thomas in eadem quæstion. vigesima prima, artic. 3. meritum dicit habitudinem ad alterum secundum retributionem justitiæ aliquo modo, & ideo non est meritum apud aliquem, nisi propter illum fiat opus, quod ipsi aliquo modo placeat, vel placere debeat. At vero opus peccaminosum non fit propter Deum, neque est capax talis relationis, nec Deo placet, ergo nullius meriti esse potest apud Deum. Et ideo Christus Matth. 6. de operantibus propter humanam laudem dixit: *Receperunt mercedem suam*, utique apud homines, nam apud Deum nullam habent. Et confirmatur, nam non est meritorium opus, quod non est laudabile, nam, ut Div. Thomas in eadem quæst. 21. sentit, dignitas meriti supponit in opere dignitatem laudis, quomodo enim remunerabile æstimari potest, quod laudabile non est, sed potius vituperabile, at vero peccatum non est laudabile, sed potius reprehensibile, & ideo pœna dignum, ergo non potest simul esse de se dignum præmio, neque ad illud congruitatem habens, etiam si temporale sit. Dicta limitatio excludenda.

7 Neque obstat ratio in contrarium inducta; nam vel in illa est sermo de physica, seu naturali bonitate actus, vel de morali. Prior non sufficit ad ullum meritum, quod in bonitate morali fundari debet, alias omne opus indifferens esset meritorium, imo & omne peccatum, etiam si sit intrinsece malum, quia ut actus positivus est, semper habet bonitatem naturalem. Si autem sit sermo de bonitate morali, sic falsum assumitur in argumento, quia ex quocunque capite actus male fiat, nullam moralem bonitatem retinet, etiam si sit de obiecto de se sufficiente ad dandam bonitatem actui, si prout oportet, intenderetur, & ideo in tali actu nihil vere remunerabile relinquitur. Neque Ad rationem adversariorum in n. 3.

que etiam obstant exempla in contrarium adducta: nam quod supra dixi, de Raab, ad obstetrices potest applicari, quia potuerunt habere duos actus, unum bonæ voluntatis liberandi parvulos, in quo potuit aliquod meritum de congruo fundari, alium mendacii, in quo nullum meritum habuerunt, potuit tamen cum hoc demerito simul consistere prius meritum, quia posterior actus non fuit circumstantia prioris neque infecit illum, & concomitanter in diversis actibus possunt simul esse meritum, & demeritum ut supra etiam de merito de condigno dixi. Addi etiam posset, potuisse obstetrices per ignorantiam excusari a culpa mendacii, vel etiam ob aliam amphibologiam, quod etiam de Raab dici potest, quamvis utrumque incertum sit. Ad aliud vero de Rege Babylonis jam supra dictum est, nullum meritum etiam de congruo in illo fuisse, quia ex prava intentione omnia operatus est, nullamque piam voluntatem, aut intentionem honoris divini habuit, nihilominus tamen Deum voluisse exercitui ejus aliquod veluti stipendium laboris conferre, non ut præmium meriti, sed ex aliis rationibus suæ providentiæ, scilicet, ut ostenderet effectum illum sibi placuisse, & a se fuisse intentum, quamvis modus non fuerit ex motione ejus, sed ex permissione. Et ita etiam dici potest, retributionem illam potius fuisse permissam, quam redditam. Idemque dici potest de Romanis, nam Deus non illis contulit imperium tam ordinatione sua, quam permissione. Addi vero potest, Romanos, licet frequentius vana intentione operarentur, potuisse aliqua opera facere ex zelo iustitiæ, quæ Deus ex sua liberali providentia temporaliter remunerare voluit, quia in illis aliqua congruitas meriti inesse poterat. Vel certe credibile est, Deum ex providentia generali hæc temporalia bona conferre iis, qui minus iniuste agunt, etiam si nihil bene operentur, idque non propter bonum universi, ut minora mala in illo fiant, vel ut homines subditi minus opprimantur, vel propter alias similes causas, quæ facile in hujusmodi providentia divina considerari possunt.

V. Aug li. con. Mendaci c. 15. & 16 & q. 1. in Exod.

8 Simili modo dubitari potest de alia conditione ad meritum de condigno requisita, scilicet, quod sit opus supernaturale ex auxilio gratiæ procedens, & in supernaturalem finem aliquo modo ordinatum, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria? In quo inprimis locum habet distinctio data in numer. 5. de merito temporalis præmii, vel spiritualis. Nam de priori certum est, non esse necessarium supernaturalem actum, vel relationem in supernaturalem finem ad meritum de congruo temporalis præmii: nam in actu moraliter bono, & convenienter ordinato ad Deum ut naturalem finem, est sufficiens proportio respectu præmii temporalis, ergo ex eo capite non est necessarium auxilium gratiæ ad tale meritum, si alioqui supponamus, aliquem actum simpliciter bonum moraliter posse fieri sine auxilio gratiæ. Unde D. Thomas in 1.2. dicta quæst. 21. artic. 3. & 4. hanc proprietatem meriti etiam apud Deum posuit comitantem bonitatem moralem actus, abstracte, & generatim loquendo tam de naturali, quam de supernaturali actu. Deniq; etiam in statu puræ naturæ pertineret ad providentiam Dei punire malos actus, ergo & præmium bonis reddere, quod tunc esset ordinis naturalis, quia utrumque postulat perfecta providentia, in illo autem statu non esset necessaria propria, & supernaturalis gratia, ergo per se necessaria non est ad meritum temporalis præmii.

Tr. 3 conditio de supernaturalitate meriti. Asser. 3. non requiritur dict. conditio ad meritũ tẽporalis præmii.

9 Secus vero dicendum est de merito etiam imperfecto, & congruo alicujus doni, seu præmii supernaturalis. Sed quia hoc non est æque certum de homine sic operante in statu peccati, vel in statu gratiæ, ideo de utroque membro sigillatim dicendum est. Et in primis certum existimo, hominem existentem in statu peccati mortalis nihil supernaturale mereri de congruo apud Deum per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiæ, etiamsi moraliter bonus sit. Probatur primo quia in homine nullum est meritum in ordine ad salutem æternam sive perfectum, sive imperfectum, quod non sit fundatum in gratia, sed tale opus in nulla gratia est fundatum, ergo nec de congruo meritorium esse potest in ordine ad salutem æternam, ac subinde nec alicujus doni supernaturalis, nam hæc duo vel sunt idem, vel omnino sunt conjuncta. Major certissima est ex dictis supra contra Semipelagianos, & supra in hoc libr. cap. 24. multa ex Scriptura, & Augustino adduximus, quibus illa veritas plane confirmatur. Minor autem probatur, quia ille actus non est ab actuali gratia, ut supponitur, neque etiam informatur gratia habituali, quia ponimus fieri ab homine in statu peccati, ergo nullo modo est a gratia. Unde possumus secundo ab inconvenienti argumentari, quia sequitur, posse hominem infidelem mereri de congruo primum auxilium gratiæ per bonum opus morale, quod ad errorem Semipelagianorum pertinet. Sequela patet, quia si talis actus potest esse meritorius de congruo alicujus doni supernaturalis, profecto nullum magis accommodatum excogitari potest, quam aliquod primum auxilium gratiæ. Simili modo inferri potest, posse fidelem peccatorem per moralia opera bona sine auxilio gratiæ facta mereri de congruo auxilium supernaturale ad veram pœnitentiam agendam, quod esse omnino falsum constat ex dictis supra lib. 8. & in tom. 4. de Pœnit. & late etiam probat Soto 2. de Natur. & Grat. capit. 4. & Medin. 1.2. quæst. 109. art. 6. qui tamen universalius loquuntur etiam de operibus gratiæ, sed in eo excedunt, ut infra videbimus. Ultimo est propria ratio a priori, quia opus mere naturale est improportionatum omni præmio supernaturali, cum sit ordinis inferioris, ergo de se neque congruitatem habet, ut ad tale præmium ordinetur, neque etiam habet illam ex aliqua extrinseca ordinatione divina, quia nulla talis invenitur, nec cum fundamento affirmari potest: nec denique illam accipit ex conditione personæ operantis, cum in peccato esse supponatur, ergo.

Ass. 4 requiritur tamen ad præmium supernat.

10 Hinc vero nascitur dubium de tali actu, quando sit a persona existente in gratia, quamvis actus ipse ex auxilio gratiæ non fiat, sed modo mere naturali. Et ratio dubitandi est, quia licet ille actus ex se non habeat congruitatem ad tale præmium, videtur illam participare ex dignitate personæ operantis, quia gratia habitualis dignificans personam, consequenter dignificat aliquo modo omnes bonos actus eius, sicut persona CHRISTI sanctificando naturam assumptam consanctificavit omnes actus eius. Confirmatur, quia multi ob hanc rationem tribuunt his actibus justorum meritum de condigno etiam vitæ æternæ, ergo saltem admittendum erit meritum de congruo, vel alicujus auxilii supernaturalis dandi in hac vita, vel alicuius gloriæ accidentalis vitæ futuræ. Nihilominus probabilius censeo, etiam in homine iusto actum moralem, qui non est ex auxilio gratiæ, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis præmii, ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis, & ex auxilio gratiæ, non minus necessariam esse ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quam ad meritum de condigno. Ratio est. quia talis actus licet concomitanter sit cum gratia, non tamen est ex illa vel immediate, vel saltem mediante aliquo auxilio, quod ratione ipsius gratiæ conferatur, & ita illa concomitantia est quasi per accidens, ac propterea non sufficit, ut actus fiat proportionatus ad tale meritum cum gratia, nec sit circumstantia operis, neque ullo modo principium ejus. Secundo declaratur amplius, quia talis actus licet sit in homine fideli, non tamen est ex fide, quod autem non est ex fide, non potest esse supernaturaliter meritorium, tum quia fides est, quæ omne meritum in nobis inchoat, teste Augustino in locis supra citatis; tum etiam quia quod Paulus dixit ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere DEO*, sicut est verum de personis in ordine ad supernaturalem finem, ita etiam est verum de singulis actibus in ordine ad eundem finem, ut supra etiam ex Patribus ostendi. At vero actus mere naturalis per se, ac formaliter dici potest sine fide factus, quia licet in operante non desit fides, ita facit actum, ac si illam non haberet, ergo talis actus non

An sufficiat supernaturalitas in persona, licet non in opere. Ratio dubitandi.

placet Deo in ordine ad finem supernaturalem, ergo neque congruitatem ad supernaturale præmium habet. Tertio explicatur amplius, quia sine influxu Christi nihil utile ad salutem facere possunt homines etiam iusti, ut sumitur ex Concilio Tridentino sess. 6. cap. 16. ille autem actus non fit ex influxu Christi, tum quia influxus Christi in actum, non est nisi per auxilium gratiæ; tum etiam quia in illo actu non operatur homo ut membrum Christi, quia, ut dixi, in illo non operatur homo per fidem, per quam primo efficitur membrum Christi. Denique in libr. 1. ostensum est, nullum opus pietatis, seu conferens ad salutem æternam, posse fieri sine actuali gratiæ auxilio, ergo e contrario opus factum sine tali auxilio non potest esse, quale esse oportet, ut ad pietatem, seu salutem æternam conferat, ergo non potest esse meritorium de congruo supernaturalis præmii. Probatur consequentia, quia opus sic meritorium non est parum utile ad salutem æternam. Propter quam rationem alibi etiam diximus, orationem mere humanam, id est, factam sine spiritu fidei, & gratiæ, non esse impetratoriam donorum gratiæ, ergo eadem ratione nec meritoria de congruo talium donorum esse potest. Et similis ratio fieri potest de dispositione, quia actus naturalis non disponit per se ad supernaturalia dona, ergo nullo modo meretur illa, est enim vel eadem, vel major ratio, quia sicut in ratione dispositionis est inferioris ordinis, ita etiam in ratione meriti est quid mere naturale, & ideo habet habitudinem etiam congruitatis ad præmium supernaturale. Et per hæc liquet contraria ratio dubitandi, ejusque confirmatio.

Compendium dictorum de conditionibus meriti congrui ex parte actus.

11 Concludimus ergo, ex parte actus tres conditiones esse necessarias ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quod Christianum, seu Theologicum meritum, licet imperfectum, appellare possumus, nimirum, quod sit liber, bonus, & supernaturalis. Quæri autem potest, an præter has conditiones aliæ requirantur? Nam quidam putant oportere, ut sit opus supererogationis. Sed non est verum, nam in observatione mandatorum potest esse magna congruitas ad præmium. Nam si potest esse condignitas, ut supra cap. 5. ostensum est, cur non etiam, vel multo magis poterit esse congruitas? Unde de hac conditione idem sentiendum est de merito de congruo, quod de merito de condigno in dicto loco diximus. Et simili modo quæ in capit. 7. 11. & sequentibus de actibus internis, & externis, & de modo libertatis in operibus de condigno meritoriis diximus, ad meritum de congruo applicari possunt: nam eadem ratio intercedit, ut legenti, & consideranti facile patebit. Addunt vero tandem aliqui, sicut ad meritum de condigno necessaria est quædam æqualitas saltem proportionis operis ad præmium, ita e contrario ad meritum de congruo necessarium esse, ut in opere talis æqualitas non inveniatur, quia sicut æqualitas illa est necessaria ad perfectionem meriti, ita imperfectio meriti ex improportione operis consurgit. Sed hæc ratio solum probat, interdum esse necessariam hanc imperfectionem operis, ut meritum sit de congruo, & non de condigno, nimirum quando nulla ex aliis conditionibus necessariis ex aliis capitibus ad meritum de condigno deesset, nam tunc si ex parte etiam operis sufficiens proportio concurreret, jam meritum non esset de congruo, sed de condigno. Fieri autem potest, ut ex parte personæ operantis, vel aliarum meritum a condignitate deficiat, ut mox videbimus, & tunc non procedit ratio facta, nam poterit esse meritum de congruo, etiamsi ex parte operis inveniatur æqualitas, quia ex quocumque defectu erit meritum imperfectum, etiam si in opere per se spectato non inveniatur. Dico autem *per se spectato*, quia si dignitas, aut valor operis, seu efficacia eius ad meritum consideretur morali modo, & quatenus consurgit ex habitudine ad conditionem personæ merentis, vel cui, vel apud quem meretur, sic clarum est, non posse opus habere proportionem ex his omnibus consurgentem, & esse meritorium tantum de congruo. Tamen juxta hanc considerationem conjunguntur, & quasi confunduntur conditiones requisitæ ex parte operis cum concurrentibus ex aliis capitibus. Igitur præcise sistendo in conditionibus operis, fieri potest, ut licet ex ea parte habeat sufficientem proportionem, ex aliis defectibus sit tantum meritum de congruo, ut in merito primæ gratiæ vel respectu sui, vel respectu aliorum, & in aliis exemplis ex doctrina sequentis capitis manifestum fiet.

CAPUT XXXIV.

Utrum ex parte personæ merentis, aliqua specialis conditio ad meritum de congruo requiratur?

1 POst conditiones requisitas ad meritum de congruo, ex parte actus, dicendum sequitur de requisitis ex parte personæ merentis, de qua duo tantum dubia occurrunt. Primum est, utrum in hoc merito necessarius sit status gratiæ ex parte personæ merentis? Et loquimur de merito in ordine ad præmium supernaturale, nam de naturali & parva est difficultas, & parum ad rem Theologicam refert, obiter tamen illud etiam attingemus. Prima ergo sententia docet, statum gratiæ esse necessarium ad omne meritum de congruo apud Deum, ac proinde hominem existentem in statu peccati mortalis, non posse mereri quidpiam de congruo apud Deum. Ita tenet Soto lib. 2. de Natur. & Grat. c. 4. quem sequitur Medina 1. 2. qu. 21. art. 4. dub. 2. ubi admittit in operibus peccatoris vim impetrandi, non autem merendi ullo modo, & quæst. 109. art. 6. dub. 3. ex professo impugnat meritum de congruo peccatoris, idemque sequuntur aliqui moderni. Fundantur primo in verbis Pauli 1. ad Corint. 13. *Si charitatem non habuero, nihil sum, nihil mihi prodest.* Nam si opera facta in statu peccati essent meritoria de congruo supernaturalium bonorum, multum prodessent, etiam si absque charitate facta fuerint, quod videtur repugnare verbis Pauli. Secundo ab inconvenienti, quia alias sequitur, posse peccatorem mereri saltem de congruo suam iustificationem, & remissionem peccati, & ita justificatio esset ex operibus, & non esset omnino gratuita, quod repugnat Paulo in tota epistola ad Rom. Sequela patet, quia si status gratiæ non est necessarius ad meritum de congruo, nihil deest peccatori, quominus possit habere tale meritum respectu gratiæ, & remissionis peccatorum, quia habet auxilium gratiæ, quo potest convenienter ad illud præmium operari. Tertio est ratio a priori, quia peccator carens gratia non potest facere Deum sibi debitorem alicujus boni, quia ratione peccati meretur privari omni bono, ergo non potest ullo modo etiam imperfecto mereri apud Deum. Probatur consequentia quia omne meritum juxta gradum suum constituit debitorem eum, apud quem meretur: nam meritum dicit habitudinem ad remunerationem, seu mercedem cum proportione. Hac ergo ratione peccator, cum sit Dei inimicus videtur incapax omnis præmii, & remunerationis, ac proinde etiam cujuscumque meriti.

1. Dubiū, an ad hoc meritum requiratur status gratiæ? Opinio 1. universaliter affirmans.

Suadetur 1. ex Paulo.

2. Ab inconvenienti.

3. Ratio a priori.

2 Nihilominus verius censeo, statum gratiæ non esse simpliciter necessarium ad meritum de congruo. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum, quos sequenti capite referemus, inter quos est D. Thomas in 2. d. 27. quæst. 1. artic. 4. tenent etiam late Bellarminus, & Vega ibidem citandi, qui ex antiquis Patribus illam confirmant, quos ibi etiam commodius afferemus. Nam hæc assertio potissime suadenda est exemplis ibi tractandis, quia peccator bene utens aliquo auxilio divino, potest aliud majus a Deo promereri saltem de congruo, & pari ratione se sufficienter disponendo ad gratiam, illam promeretur, & similiter Scriptura dicit, eleemosynam extinguere peccata, ergo si fiat spiritu fidei, & per auxilium gratiæ a peccatore, erit utilis saltem per modum meriti de congruo ad perfectam pœnitentiam obtinendam. De quorum exemplorum veritate paulo post plura dicemus. Nunc ratio a priori est, quia ad meritum de congruo non requiruntur omnes conditiones necessariæ ad meritum de condigno, ut per se notum est, ergo sufficient conditiones illæ,

2. Opinio simpliciter negās approbatur.

in

in quibus secundum rectam rationem, ac prudentem providentiam aliqua sufficiens congruitas ex parte operis, & operantis fundari possit, ut ratione talis operis aliquod speciale beneficium operanti reddatur, sed licet operans non sit justus, potest sufficiens ratio hujus congruitatis inveniri, ergo non est, cur illa conditio sanctitatis personæ ad hoc meritum semper necessaria sit. Probatur minor (cætera enim omnia clara sunt) quia in primis ex parte actus potest esse perfectio supernaturalis satis proportionata alteri dono supernaturali ejusdem ordinis, ad eum modum, quo actus est proportionatus habitui, vel unus actus alteri, &c. Ex parte vero operantis licet sanctitas non præcedat, in hoc invenitur magna congruitas, quod facit, quantum in ipso est, seu quantum in tali statu potest, ac debet cum auxilio divino. Hanc enim proportionem etiam in meritis justorum D. Thom. consideravit qu. 114. ar. 3., & quoad bonum, & supernaturalem usum libertatis æque invenitur in opere peccatoris, quamvis dignitas ex parte personæ illi desit, ergo licet ex hac parte deficiat opus peccatoris a perfectione meriti de condigno, nihilominus ex aliis capitibus sufficientem rationem ad meritum de congruo retinet. Accedit, quod licet ad hoc meritum non supponatur gratia sanctificans, nihilominus supponitur fides, hęc enim, ut dixi, fundamentum est, & inchoat supernaturale meritum, ut cum Augustino sæpe diximus, at vero fides licet sola non sanctificet personam, nihilominus initiat sanctificationem ejus, propter quod fideles omnes solent interdum in Scriptura Sancti vocari, ergo hæc etiam conditio ex parte personæ cum aliis, quas ponderavimus, ad supernaturale meritum de cōgruo sufficere poterit.

3 Neque obstant verba Pauli in contrarium inducta, non est enim sensus Pauli, peccatorem nihil facere posse, quod sibi sit aliquo modo utile, & commodum in ordine ad vitam æternam, alias neque orare posset, sicut oportet, neque aliquid impetrare, neque se disponere, saltem remote ad remissionem peccati, hæc enim omnia aliquid sunt, & non parum prosunt, ergo sicut non obstantibus verbis Pauli, potest hæc facere peccator, ita etiam poterit mereri de congruo. Sensus ergo Pauli est, sine charitate opera nihil valere per se, & immediate ad vitam æternam obtinendam, & similiter nihil prodesse, nisi per ea tandem ad charitatem perveniatur. Propter quod talia opera a Theologis mortua vocantur, quamvis ad vitam obtinendam aliquid conferre possint, sive per modum remotæ dispositionis, sive per modum impetrationis, sive per modum meriti de congruo. Ad secundum ex illo inconvenienti sumptum, quod posset peccator suam justificationem mereri de congruo, distinguenda est sequela, nam vel est sermo de tota justificatione ab initio usque ad terminum ejus, & sic negatur sequela, quia in peccatore jam supponitur aliquod initium justitiæ per fidem, & aliqua pia opera ab illa procedentia. Si vero sit sermo de solo termino justificationis vel aliqua intermedia dispositione ad illam, concedimus sequelam, estque consequens verissimum, ut jam tetigi, & infra ostendam. Ad tertium distinguendum est de debito justitiæ, vel decentiæ, seu congruitatis, nam de priori verum est, peccatorem non posse Deum facere sibi debitorem, de posteriori autem est falsum, quia licet peccator ex justitia mereatur privari omni bono, ex decentia potest mereri remissionem sui debiti. Maxime cum supponatur ex parte Dei aliqua benevolentia mere gratuita; tum in conferendo aliquod auxilium, cujus erat indignus; tum in offerenda pleniori remissione, si illo auxilio bene utatur. Eademque distinctio adhibenda est de remuneratione, seu mercede, non enim propria remuneratio justitiæ, sed alicujus decentiæ, & congruitatis locum in peccatore habere potest.

Ad 1. Ex Paulo in nu. 1.

Ad 2.

Ad 3.

Dub. 2. an ad hoc meritum requiratur status viæ? 1. Opinio negans

4 Secundo dubitari potest, de altera conditione ex parte merentis requisita, scilicet, ut sit viator, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria? Nam ex modernis Theologis Vasq. disp. 216. cap. 4. affirmat, beatos posse sibi, & aliis mereri congrue, & impetratorie aliqua dona gratiæ, vel accidentalis gloriæ, & ita revera negat necessitatem illius conditionis, quamvis dicat, beatum quatenus sic meretur, esse aliquo modo viatorem, vel quia caret illo bono, quod meretur, vel quia sic meretur, quatenus exercet actionem viatoris, id est, quæ versatur circa proximos, & non circa Deum. Et hęc quidem fuit de Angelis beatis antiquorum Theologorum opinio, quam tenuit aliquando D. Thom. in 2. d. 5. quęst. 2. art. 2. & in 4. dist. 50. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 6. generaliter idem dicit de beatis, sed pręcipue de Angelis. De quibus idem sentiunt Bonaventur. in 2. dist. 11. art. 2. quæst. 2. & in 3. dist. 18. articul. 1. quæstion. 2. ad 2. & Gabr. eisdem locis. Idemque sequutus est Soto in 4. dist. 50. quæst. unic. articul. 4. post tertiam conclusionem, ubi idem de animabus beatis affirmat. Et quod beati aliis de congruo mereantur, tenet etiam Palatius in 3. distinct. 18. disp. 1. circa finem. Suaderique potest hæc sententia, quia beati impetrant nobis auxilia gratiæ, & alia bona, ut est certum, ergo merentur illa saltem de congruo. Probatur consequentia; tum quia impetratio ipsa est quoddam meritum, quod impetratorium vocari potest, juxta mentem Augustini, qui fidei tribuit aliquod justificationis meritum, quia illam impetrat, ut patet ex epistol. 105. & aliis locis supra citatis; tum etiam, quia non aliter justus viator meretur alteri de congruo, nisi quia pro illo impetrat, sed beati impetrant aliis, ergo illis de congruo merentur. Atque eadem ratione poterunt sibi mereri de congruo, quia etiam sibi aliquid decens postulare possunt, & consequenter illud impetrare, ac promereri. Denique quoad bona accidentalia beatitudinis, quæ nondum receperunt, nulla apparet ratio, cur illa mereri de congruo non possint, cum sint amici Dei, & opera consentanea illis præmiis facere possint, & quatenus illis carent, quodam modo, seu accidentaliter deficiunt a perfectione beatitudinis, quatenus esse debet status omnium bonorum aggregatione perfectus.

5 Nihilominus mihi semper D. Thomę sententia placuit, nimirum, beatos sive Angelos, sive homines nisi sibi, vel aliis mereri posse. Ex qua sententia manifeste sequitur, statum viæ necessarium esse ad meritum etiam de congruo. Per statum autem viæ, ut verborum æquivocatio tollatur, intelligimus statum non videntium Deum, & loquimur de personis creatis: nam de Christo quatenus fuit simul viator, & comprehensor, alia fuit peculiaris ratio. Docuit autem illam sententiam D. Thomas 1. p. qu. 62. art. 9. loquens de Angelis beatis, & in solut. ad 2. & 3. declarat, nihil sibi mereri, etiam quoad accidentalem beatitudinem, & in 2. 2. q. 83. art. 11. ad 1. docet quod licet beati orent pro aliis, eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, utique in via: unde significat, per illas orationes etiam aliis non denuo mereri. Et hanc sententiam sequuntur in illis locis communiter interpretes, & specialiter Vasq. in 1. p. disputat. 20. cap. 2. quantum ad meritum beatorum pro se ipsis, nam pro aliis oppositum docet in c. 1. & Medina 1. 2. qu. 114. art. 6. Et idem sentit Altisiodorens. lib. 3. sum. tract. 8. c. 5. quæst. 6. quod ad homines attinet, nam de Angelis aliter sentit, quę sane differentia nulla probabili ratione fundari videtur, & ideo absolute, & sine distinctione hanc sententiam sequutus sum in tom. 2. de Relig. libr. 1. de Orat. cap. 11. & 22. Et in primis probatur assertio quoad meritum pro se ipso: nam si beatus posset sibi mereri accidentalem perfectionem gloriæ, quam nondum est consequutus non video, cur illud meritum reputandum esset de congruo, & non potius de condigno, quia ex parte operis, & personæ operantis invenitur ibi tota perfectio, quæ in merito de condigno puræ creaturæ desiderari potest. Neque est verisimile ibi deesse promissionem, & pactum ex parte Dei, si alioqui ex parte beatorum durat status merendi respectu talium præmiorum, maxime cum status merendi ex divina ordinatione pendeat, ut supra ostensum est. Ergo si status ille beatitudinis non excludit statum merendi sibi bonum nondum habitum, non est, cur excludat meritum de con-

Decisio affirm.

Probatur in primis beatos nihil mereri sibi

condigno ejusdem præmii, nulla enim major ratio assignari potest. Quia si ad meritum, abstracte loquendo, sufficit ex parte status merentis, ut careat bono illo, quod est futurum præmium meriti, non minus sufficiet hæc carentia ad merendum illud bonum de condigno, quam de congruo, si aliunde ex aliis capitibus necessariæ conditiones concurrant. Cum ergo supra ostensum sit, non posse beatos aliquid sibi mereri de condigno, consequenter dicendum est, neque de congruo sibi mereri posse, ac proinde statum viæ ad merendum sibi de congruo necessarium esse. Ratio autem est, quam attingit D. Thomas, quia beati recipiunt omnem perfectionem gloriæ tam accidentalem, quam essentialem propter meritum de condigno, quod habuerunt in via, & ideo non indigent novo merito, ut aliquam accidentalem perfectionem propriæ beatitudinis obtineant. Declaratur hæc ratio, quia, ut supra dixi, accidentalis gloria non cadit per se sub meritum, sed tanquam quid consequens ad essentialem beatitudinem: ergo eodem merito, quo in via meruerunt beati tantam, & talem beatitudinem essentialem, meruerunt etiam accidentalem ad illam consequentem, seu illi consentaneam tempore opportuno conferendam, & e converso sicut in beatitudine nullo modo merentur essentialem beatitudinem, ita neque accidentalem. Unde non refert, quod prius illam non habeant, & postea in illa crescant, quia illud augmentum non est (ut ita dicam) ab extrinseco, sed ab intrinseco. Nam ad hoc necessarium non est, ut quælibet accidentalis gloria simul cum essentiali incipiat, sed juxta status exigentiam. Unde illa perfectio status beatifici, quæ est permanens, & quasi habitualis, ab initio beatitudinis datur, neque post, neque amplius augetur. Illa vero quæ in actu secundo consistit, & est quasi transiens, ut est illuminatio, gaudium, & similes actus, oblata occasione, & existente novo objecto, vel ab ipso beato fit ex vi donorum, quæ habitualiter possidet cum concursu DEI sibi debito, vel a DEO immittitur, non tanquam novum præmium, sed tanquam perfectio debita ratione talis status, & meriti præcedentis. Et ideo merito dixit Div. Thomas, omnes beatos videntes DEUM esse simpliciter in termino, & non in via, non solum respectu visionis DEI, sed etiam respectu accidentalium perfectionum, quia licet non omnes illas simul habeant, omnes sunt fructus præcedentium meritorum, qui ab essentiali beatitudine tanquam a radice, & arbore pullulant.

Instantia 6 Responderi potest, hinc solum probari, non esse necessarium hoc meritum gloriæ accidentalis, non tamen probari non esse possibile, quia non

Vasq. 3 p. q. 19. disp 76. repugnat idem pluribus titulis deberi, quandiu res ipsa, quæ debetur, tradita non est. Sic enim Christus de justitia meruit gloriam corporis, quæ ex vi gloriæ animæ, & ex vi unionis illi debebatur. Ita ergo beatus quamvis in via meruerit accidentalem gloriam, poterit eam mereri in patria, quandiu tradita non est. Contra hanc vero

Replicatur cōtra illam instantiam replicatur prima ratio facta, quia si efficax est hæc objectio, etiam probat, beatos sibi mereri posse de condigno augmentum gloriæ accidentalis, quia sic pluribus titulis perfectioribus illam mererentur. Unde consequenter etiam animæ beatæ mererentur nunc de condigno resurrectionem, & gloriam corporum suorum, præsertim cum illam a Deo instanter petant, ut in Apocalypsi dicitur. Quin etiam sequitur, Christum nunc in cęlo mereri gratiam, & gloriam hominibus, qui nondum illam receperunt, ut pluribus titulis, & actionibus illam mereatur, quod falsum est, ut tom. 1. 3. p. ostendi, & dicti Auctores fatentur. Ideoque respondent, Christum non ita nunc mereri, non quia de absoluta potentia non posset, sed quia non offert in cęlo pro nobis opera libera, quæ ibidem facit, quia esset superfluum, cum jam sufficienter fuerit consummata redemptio.

At enim cur non idem dicent de cæteris beatis? Nam homines verbi gratia qui in hac vita consummarunt meritum gloriæ animæ, etiam consummarunt meritum gloriæ corporis, & consequenter resurrectionis suæ, ergo superfluum est cogitare, quod ad hoc præmium consequendum nunc in cęlo offerant opera sua. Idemque argumentum fieri potest de quacumque gloria accidentali, quia meritum ejus in via consummarunt. Ideoque merito dixit August. 22. de Civitate Dei cap. 30. Statum viæ esse ad comparandum meritum, patriæ ad recipiendum præmium.

7 Unde ad argumentum dicimus, quod licet contingat, idem fieri debitum pluribus titulis, & diversarum rationum, ut de titulo filiationis, & meriti paulo post dicemus, & ostendit argumentum in Christo factum, nihilominus id non contingit in titulis ejusdem rationis, ut sunt merita generatim loquendo, præsertim postquam est jus justitiæ plene acquisitum per meritum perfectum, & consummatum. Nam quicquid sit de potentia absoluta, secundum legem ordinariam naturis talium rerum consentaneam id non fit, quia esset superfluum, ut dixi, & quia moraliter perinde esset, post consummatum meritum justitiæ, iterum rem eandem mereri, ac rem suam, & jam habitam denuo mereri. Denique quia hoc non pertinet ad perfectionem status beatitudinis, qui est status termini, & non viæ, ad quam meritum præsertim propriæ perfectionis pertinet. Ad argumentum in num. præcedēti

8 Superest alia pars de hoc merito respectu aliorum, de quo Medina, & nonnulli alii Moderni censent esse quæstionem de nomine. Quia negare non possumus, quin Beati impetrent aliis, ut ex materia de Oratione supponimus. An vero impetrare dicendum sit aliquo modo mereri, quæstio de modo loquendi esse videtur. Et certe Divus Augustinus in dicta epistola 105. sentire videtur, impetrationem meritum quoddam esse, ita enim infert: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat.* Quæ certe illatio bona non esset, nisi impetrare esset mereri aliquo modo saltem de congruo. Et idem sentit idem Augustinus lib. de Prædestinatione Sanctorum, capitulo secundo. Nihilominus Divus Thomas secunda secundæ, quæstione 83. articulo decimo quinto, accurate distinxit inter impetrationem, & meritum, & ideo distincte orationi tribuit virtutem merendi, & virtutem impetrandi, & in corpore articuli differentiam constituit, quia meritum procedit ex radice charitatis: impetratio autem habetur ex gratia Dei, quem oramus, & qui nos ad orandum inducit. Unde in solutione ad tertium, ait impetrationem principaliter inniti. Secundam differentiam insinuat in solutione ad primum, quia oratio sine gratia gratum faciente non est meritoria, non tamen sit impetratoria, ut docet in articulo decimo sexto. Tertiam insinuat in solut. ad 2. quod impetratio solum est rei postulatæ, meritum autem potest esse, & regulariter est alterius præmii. Unde nos quartam differentiam addere possumus, quia impetratio proprie dicta est proprius affectus solius orationis quoad ejus propriissimam partem, quæ est petitio, seu postulatio: meritum autem commune est omnibus bonis operibus, si aliæ conditiones concurrant. Unde ipsamet oratio non habet, quod sit meritoria ex eo, quod petitio est, sed ex eo, quod est bonum quoddam opus factum sicut oportet, in obsequium Dei. Et ideo dicitur impetratio fundari in fide, vel generalius loquendo, ut orationem Beatorum comprehendamus, in firmo, & indubitato assensu de omnipotentia, misericordia, ac veritate Dei: meritum autem dicitur fundari in charitate, quia fundatur in dignitate & bonitate operis, quæ ex charitate, & gratia operantis proveniunt. Unde juxta hæc intelligendum est, quod Div. Thom. ait, cum dicit, impetrationem haberi ex gratia Dei quasi distinguens in hoc impetrationem a merito. Id n. non est

Probatur deinde beatos nihil mereri aliis

Discrimina Div. Tho. triplicia

Discrimē 4 additur.

Intellectus Div. Thom.

est intelligendum de gratia Dei, quæ formaliter nos sanctificat, nam hæc multo magis necessaria est ad meritum de condigno, quam ad impetrationem. Neque etiam intelligendum est de gratia Dei, quatenus nos excitat, vel adjuvat ad bene operandum, nam hæc etiam gratia tam necessaria est ad merendum, quam ad impetrandum. Intelligi ergo debet de gratia Dei ut dicit puram benevolentiam, ac liberalitatem ipsius Dei. Nam vis orationis ad impetrandum tota fundatur in hujusmodi gratia, & bonitate Dei. Itaque impetratio non respicit Deum ut retribuentem, sed ut donantem, meritum autem fundatur in bonitate operis, quatenus aliquo modo cedit in bonum (ut sic dicam) licet extrinsecum, seu in obsequium ipsius Dei, & ideo respicit ipsum ut remunerantem, & loquendo de merito de condigno, justitiæ potius, quam misericordiæ innititur. Quod si aliquando oratio fit propter merita, vel Christi, vel aliorum Sanctorum, vel ipsius petentis, tunc non intenditur pura, & simplex impetratio postulationis, sed etiam quasi exactio, & retributio meritorum, quæ in oratione allegantur. Et ita tunc quasi miscentur impetratio, & meritum, quod ad orationem impetrationis accidentarium est.

Corollar. meritum a impetr. separari

9 Hinc ergo inferimus, quod sicut potest separari meritum ab impetratione, ita e contrario potest impetratio a merito separari. Prior pars manifesta est in omnibus operibus meritoriis, quæ non sunt petitio: quia ut dixi, impetratio proprie sumpta per solam petitionem fit. Nam impetrare idem est, quod præcibus obtinere, ut ex vi verbi, & communi usu constat. Et in ipsa oratione respective, saltem illa duo distinguuntur, ut Div. Thom. recte dixit: nam ille, qui petit salutem sibi, vel alteri, ex charitate, & prout oportet, impetrat salutem, quam de condigno non meretur, & meretur gloriam, quam ex vi petitionis non impetrat. Unde frequenter contingit, ut orans non impetret, quod petit, quia non expedit, & nihilominus mereatur, quia petendo opus religiosum facit. Posterior vero pars in primis juxta multorum Theologorum probabilem opinionem, peccator orando impetrat sibi a Deo aliquod supernaturale auxilium, quod non mereatur juxta sententiam Divi Thomæ dicta quæstione 114. articulo nono, ad primum, quam aliqui etiam de merito de congruo intelligunt, & sequuntur, quorum opinio licet fortasse vera non sit, nihilominus supponit, impetrationem esse separabilem a proprio merito, & in hoc non improbatur, sed quia in illa particulari materia sufficiens ratio separationis non invenitur, cum peccator capax sit alicujus meriti de congruo, ut in præcedenti dubio dictum est. Deinde in beatitudine Christus Dominus orat pro nobis, juxta veriorem sententiam, & divinis Scripturis magis consentaneam, nam cum alii beati orent pro nobis, cur ipse non orabit, cum per se capax sit orationis, & magis nos obligat, & nunc etiam in cęlo advocatus sit noster, teste Joanne Epistola 1. capit. 2. & Paulo ad Romanos 8. dicente de Christo: *Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Christus ergo orando pro nobis impetrat, nam ad hoc orat, & tamen non meretur nobis, ut in priori puncto dixi, nam si mereretur, non certe de congruo, sed de toto rigore justitiæ mereretur, & consequenter adhuc redemptionem nostram operaretur, quod dici non potest. Deinde alii beati non solum pro aliis, sed etiam pro se ipsis orant, ut late dixi dicto libro primo de Oratione capite undecimo a numero nono & ex clamore animarum Apocalyps. 6. constat, & tamen non sibi merentur, ut etiam ostensum est, quia alias non de congruo sed de condigno mererentur. In illa ergo oratione separatur impetratio a merito.

Concluditur beatos & de possibili, & de facto impetrare & non mereri.

10 Hinc ergo concludimus, beatos, licet pro aliis orent & impetrent, nihilominus posse id facere sine novo merito, & de facto ita rem se habere. Prior pars de potestate patet tum ex dictis de separabilitate impetrationis a merito, tum etiam ex dictis de impetratione pro se ipsis, quia si possunt sibi impetrare sine novo merito, cur non aliis? Altera vero pars de facto probatur etiam primo ex paritate rationis. Secundo quia hoc est magis consentaneum illi statui, in quo beati jam sunt omnino in termino, & ideo nihil operantur, vel postulant, ut aliquid denuo mereantur, neque etiam offerunt actiones suas, ut mereantur alii, sed solum ut familiares, & domestici Dei, eique conjunctissimi propter præcedentia merita, pro aliis intercedunt. Tertio, quia si quid mererentur beati orando pro aliis, illud idem merentur, etiamsi non impetrent, quod postulant: nam interdum contingit etiam beatum non impetrare, quod petit, sicut Daniel. 10. dixit Angelus, qui pro populo Dei orabat: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti, & uno diebus.* Si ergo illa oratio erat meritoria, omnibus illis diebus merebatur Angelus: hoc autem dici non potest, quia nec merebatur sibi, ut jam dictum est, neque populo, pro quo orabat, quia pro illo non impetrabat: signum ergo est, impetrationem non consistere in merito orationis, sed in hoc solum, quod Deus illam acceptet ad concedendum beneficium, quod potest facere sine merito ipsius orationis.

De anima purgatorii quid? Vide Abulens. Mat. 25 q. 27. & 761. & quę dixi 4. to. disp. 21. sect. 4 n. 13. & 14.

11 Concludimus ergo, hanc conditionem status viæ, id est, hujus vitæ mortalis, in qua non videtur Deus, esse necessariam etiam ad meritum de congruo. Quanquam de statu animarum purgatorii possit esse aliqua dubitatio, eo quod Deum non videant, & consequenter nondum sint in termino. Nihilominus idem de illis dicendum existimo, ut dict. capite undecimo lib. primo de Oratione dixi, quia licet orare possint, & impetrare ex misericordia Dei, vel per respectum ad Christi merita, vel ad propria, quæ in hac vita habuerunt, nihilominus non impetrant propter novum meritum, quia ille status quasi pure pœnalis non est accommodatus, & ideo nec destinatus, ad merendum aliquid apud Deum, & quasi ad obligandum illum, licet ad rogandum sufficiat. Neque contra dicta obstat testimonium Augustini supra citatum, ex epist. 105. ubi ex impetratione fidei colligit meritum, nam in primis dici potest loqui de merito late, & improprie, ut multi exponunt, quos infra referemus tractando de merito congruo primæ gratiæ, ubi rem ipsam expendemus. Deinde, & fortasse probabilius, dici potest loqui Augustinum de impetratione impropria, & late sumpta: nam quia oratio impetrat movendo Deum ad faciendum, quod petitur, ideo quælibet bona dispositio obtinens a Deo aliquod beneficium, vel perfectionem, impetrare dicitur, quomodo dixit Concilium Tridentinum session. 14. cap. 4. attritionem impetrare gratiam in Sacramento. Sic ergo cum Augustinus non loquatur de oratione, sed de fide ipsa, quæ est veluti prima dispositio remota justitiæ, non loquitur de propria impetratione orationis, sed de generali, quæ conjunctam habet rationem meriti, ut in altero loco de Prædest. Sanctorum capite secundo, idem Augustinus sentit, cum interrogat. *Quis dicat, eum qui jam cœpit credere, ab eo, quem credidit, nihil mereri?* Nam hinc constant, non ponere hoc meritum in oratione, alioqui responderi facile posset, eum, qui incipit credere, posse nihil mereri, quia potest nihil petere. Ponit ergo hujusmodi meritum in ipsamet fide eo ipso, quod voluntaria, & supernaturalis est, & ratione illius dicit aliquid impetrare posse apud Deum, loquitur ergo de impetratione late sumpta, prout tribui potest cuicumque operi, vel dispositioni, quæ Deum movere potest, ut ratione illius aliquid homini tribuat. Denique responderi potest, Augustinum loqui de viatoribus, quales sunt, qui per fidem ambulant, in quibus impetratio etiam propria semper habet conjunctum aliquod meritum modo in capite sequenti explicando.

CAPUT XXXV.

An meritum de congruo sit, tantum respectu merentis, vel etiam respectu aliorum?

Arguit. 1. non posse quempiã mereri alteri de congruo

1 DIximus in superioribus, unam ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis esse, ut sibi unusquisque, & non aliis mereatur, & ideo explicandum superest, an eadem sit ratio de merito de congruo. Et videtur quidem esse eadem, ideo enim non potest aliquis mereri aliis de condigno, quia non potest secundum ordinem charitatis se ipsum privare spiritualibus bonis, ut aliis ea tribuat: vel etiam quia meritum dicit ordinem ad præmium, quod sit veluti testimonium virtutis operantis, & ideo meritum supponit laudem, quam unusquisque meretur propter sua opera, non propter aliena: sed hæ rationes eodem modo in merito de congruo locum habent, quia meritum, de quo tractamus, etiam respicit præmium alicujus spiritualis boni, & supponit dignitatem laudis, & unicuique datur quasi in testimonium virtutis ejus: ergo. Secundo argumentor in hunc modum, quia vel hoc meritum de congruo est in homine justo, vel in peccatore. In peccatore esse non potest, ut paulo post dicam, quia cum sit Deo odiosus, & invisus, vix potest sibi mereri, nedum alteri: si vero sit justus, ut mereatur alteri necessarium est, ut faciat opus bonum, & aliquo modo supernaturale, ac propter Deum: ergo per tale opus sibi merebitur de condigno: ergo nihil merebitur alteri etiam de congruo. Probatur hæc ultima consequentia, quia qui per meritum acceptatur ad condignum præmium, nullo modo potest aliquid ultra condignum mereri, sed illi juste dici poterit: *Tolle, quod tuum est, & vade*, quia per præmium condignum integre solvitur totum operis meritum, ac proinde non potest in eodem opere aliud meritum etiam de congruo rationabiliter cogitari.

Arguit. 2.

Communis sententia

2 Nihilominus communis sententia Theologorum est, posse esse inter fideles, vel justos communicationem meritorum, saltem de congruo, ac proinde illam conditionem merendi sibi non esse necessariam in merito de congruo, quia potest unus mereri alteri. Ita docet D. Thom. dicta quæst. 114. ar. 6. ubi loquitur in corpore de merito primæ gratiæ, & in solut. ad primum de merito salutis. Unde a fortiori poterit esse tale meritum de cæteris bonis ad salutem conducentibus. Et idem ibi docent Conrad. Cajetan. & alii recentiores, & reliqui Scholastici distinct. 27. & 28. & in 3. distinct. 18. & 19. quos supra retuli cap. 32. tractando, an detur meritum de congruo. Unde etiam Soto, & Medina, qui negant meritum de congruo respectu ipsius operantis, respectu aliorum illud admittunt. Et sumitur ex August. libro 20. contra Faust. capit. 21. quatenus dicit, nos colere Sanctos, *ut meritis eorum consociemur*. Ubi non loquitur de meritis, quæ Sancti in beatitudine operentur; tum quia illa nulla sunt, ut dixi; tum etiam quia distinguit illa ab orationibus, dum addit: *Et eorum rationibus adjuvemur*. Sociari autem meritis Sanctorum nihil aliud est, quam aliquo modo participare fructum illorum: ergo merita unius Sancti possunt aliis saltem de congruo prodesse. Et hoc modo loquendi sæpe Patres utuntur, dicentes, nos adjuvari meritis Sanctorum, qui cum Christo regnant, ut videre licet in Leone Papa serm. 1. de Apostol. Petro, & Paulo, August. 21. de Civit. cap. 27. & aliis alibi citatis: intelligendi enim sunt de meritis, quæ in hac vita Sancti habuerunt, ut dixi, & nobis de congruo prodesse possunt, ut significavit etiam Div. Thom. in 4. dist. 45. quæst. 3. ar. 3. ad quartum, & ibidem Soto qu. 3. ar. 1. ad quartum. Præterea de justis hic viventibus idem sumitur ex Augustino libro Quæstionum in Exod. qu. 149. ubi dicit, meritum Moysi apud Deum tantum valuisse, ut gratia illius diceret illi Deus: *Sine me, & iratus conteram eos*. Et infra adjungit: *Quibus verbis significavit Deus plurimum apud se profuisse illi populo, quia sic ab illo viro diligebantur quem sic Dominus diligebat, ut eo modo admoneremur cum merita nostra gravassent, ne diligamur a Deo, relevari nos apud Deum, illorum meritis posse, quos Deus diligit*. Præterea idem docet Ambrosius lib. 5. ad capur 5. Luc. circa illa verba: *Quorum fidem, ut vidit* dicens: *Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis & dum alios probat, aliis relaxat errata. Cur apud te homo collega non valeat, cum apud Deum servus, & interveniendi meritum, & jus habeat impetrandi*. Et inferius eodem libro, circa initium capitis septimi. *Videte* (inquit) *œconomia, probatur fides Domini, & servi sanitas roboratur: potest ergo merito Domini etiam famulis suffragari*. Tria etiam est (ut Lorin. dixit) Ecclesiæ sententia, Stephanum orando, Paulum acquisivisse, ut Actor. 7. Oecumenius, & alii notant, & Patres communiter in Sermonibus de Sancto Stephano, qui frequenter dicunt, Stephanum impetrasse vocationem Pauli, aliquando vero etiam verbo merendi utuntur, ut Fulgentius Sermon. 4. de Stephano: *Charitatis subnixus vicit Saulem crudeliter sævientem, & quem habuit in terra persecutorem, in Cœlo meruit habere consortem*. Augustinus vero de ea re loquens sæpe dicit, quod si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet, non tamen declarat, an tantum impetrando, vel etiam merendo, illum lucratus fuerit, ut videre licet Serm. 1. & 4. de Sanct. tamen in Sermon. 99. de diversis cap. 11. sic inquit: *Veniam meruit inimicis, gaudere meruit in cœlis de amicitiis Beati Pauli subsequentis, &c.*

Prob. ex Aug. & aliis Patribus

3 Tandem probatur ratione. Prima, & communis est, quia oratio unius pro alio impetrat illi: ergo etiam meretur illi saltem de congruo. Hæc vero ratio infirmari potest ex dictis, quia impetratio, & meritum diversa sunt, & neutrum habet necessariam connexionem cum alio. Unde peccator potest pro alio orare, & impetrare, ut in lib. primo, de Orat. cap. 25. juncto 27. dixi: & tamen fortasse non potest pro alio mereri de congruo, ut statim dicam. Sed nihilominus quando oratio funditur ab homine justo, & viatore, illatio est optima, quia ut oratio impetret, debet bene fieri, & ex fide, & auxilio gratiæ, & ideo est opus de se placens Deo. Unde si persona sit grata, non est, cur non sit meritoria. Adhuc vero instari potest, quia licet inde inferatur, talem orationem esse meritoriam de condigno ipsi operanti, non inde sequitur, quod sit etiam meritoria de congruo alteri, pro quo oratur. Et ideo necessario ad hoc principium deveniendum est, quod opus justi bonum, & de se meritorium apud Deum, relatum ad alterum, ut illi prosit, ex pio affectu, & desiderio operantis, etiam potest esse alteri meritorium de congruo. Unde cum oratio eo ipso, quod pro altero fit, ad bonum ejus referatur ex affectu orantis, inde consequenter fit, ut in viatore, non tantum impetratoria sit, sed etiam meritoria alteri de congruo, sicque intelligi debet illud Jacob 5. *Orate pro invicem, ut salvemini, multum enim valet deprecatio justi assidua*.

Ratio pro eadẽ communi sententia.

4 Superest probandum illud principium, quod opus meritorium factum a justo in bonum alterius, etiam respectu illius meritorium sit aliquo modo. Hoc autem ostendi potest primo ratione supra tacta, quia ad meritum de congruo non sunt necessariæ omnes conditiones, quæ ad meritum de condigno: ergo si plures, & præcipuæ, & (ut ita dicam) quasi essentiales ex generali ratione meriti concurrant, illæ sufficiunt saltem ad meritum de congruo, etiam si aliquæ desint. Ita vero est in præsenti, nam in primis ex parte actus supponitur bonitas, & emanatio a fide, & auxilio gratiæ, & consequenter intercedit etiam magna proportio inter talem actum, & bonum, quod alteri procuratur, saltem quatenus sunt ejusdem ordinis supernaturalis. Item ex parte personæ supponitur, quod sit in statu merendi, quod ad omne meritum maxime necessarium est. Identitas autem inter personam, quæ meretur, & cui meretur non est necessaria ex generali ratione meriti, ut etiam inter homines servari videmus, sed peculiari ratione in merito de condigno apud Deum in persona creata postulatur, quia actus ejus ex natura sua, & quasi

Prædictũ principiũ ostendit. primo

quafi intrinfeca lege, ad bonum tanquam ipfius operantis ordinantur, & ideo tantum refpectu illius facta eft promiffio, & quafi pactum juftitiæ: ergo licet hæc conditio defit, refpectu alterius poterit actus unius alteri effe meritorius de congruo.

Oftendit. fecundo

5 Accedunt duo maxime confideranda in hoc merito, unum eft, quod licet is, qui meretur, & cui meretur, non fint una perfona phyfica, feu naturalis, componunt tamen unum corpus myfticum, & funt invicem membra ratione unius fidei, & charitatis, per quas in Chrifto uniuntur: ergo fecundum hanc moralem confiderationem, dum unus alteri meretur, fibi quoddammodo meretur: ergo ex hac parte hoc fatis eft, ut unus alteri, faltem de congruo mereatur. Propter quod fuit hic modus meriti ad charitatem inter ipfos fideles promovendam maxime conveniens, & divinæ ordinationi, ac providentiæ confentaneus, ficut de fatisfactione unius pro alio alibi diximus. Alterum confiderandum eft ex parte Dei, nam licet hoc meritum non fit fundatum in promiffione divina, quia non nititur in lege juftitiæ, habet nihilominus magnum fundamentum in lege amicitiæ, quia fecundum legem amicitiæ congruum eft, ut amicus voluntatem amici honeftam faciat, & ita hoc poteft dici debitum operibus, & obfequiis amici ex congruitate amicitiæ. Cum ergo inter Deum, & hominem amicitia intercedat, dicente Chrifto Domino: *Jam non dicam vos fervos, fed amicos*, magnum profecto fundamentum eft in operibus juftorum, ut ad benefaciendum aliis Deus benigne propter amicorum opera inclinetur, & hoc ipfum eft, illa effe meritoria de congruo refpectu aliorum.

Oftend. 3.

1. Difcrimē meriti ad fe vel alium

6 Ex his autem colligi poteft aliquod difcrimen inter hoc meritum de congruo refpectu alterius, & refpectu fui, nimirum, quod ad merendum fibi de congruo non neceffario fupponitur ftatus gratiæ in merente, ita enim procedunt, & intelligenda funt, quæ fupra de hoc puncto dixi. At vero ad merendum aliis neceffarius videtur ftatus gratiæ in merente, ita enim ex allegatis Patribus colligitur, nam folis juftis hoc meritum tribuunt. In quo differentia eft inter impetrationem, & meritum, nam impetratio per fe tantum nititur in mifericordia, & liberalitate ejus, qui oratur, vel etiam in fidelitate promittentis, & ideo poteft etiam peccator aliis impetrare: at vero meritum etiam de congruo nititur aliquo modo in conditione merentis, & operis ejus, & ideo fanctitas perfonæ maxime neceffaria effe videtur. Et fortaffe ideo dixit Jacobus: ***Orate pro invicem, ut falvemini, multum enim valet deprecatio jufti affidua***, quia non folum ad impetrandum, fed etiam ad merendum aliis valet. Ratio vero effe poteft, quia hoc meritum magna ex parte fundatur in lege amicitiæ inter Deum, & operantem: ergo fupponere debet charitatem in ipfo operante. Unde dixit Ambrofius: ***Si diligis Dominum Deum tuum, non folum tibi, fed etiam aliis poteris emereri.*** Tandem ex differentia inter meritum refpectu fui, vel alterius idem confirmari poteft: nam peccator ideo poteft fibi aliquid de congruo mereri, quia poteft per auxilium gratiæ fe aliquo modo difponere ad ulteriorem gratiam, & ita illud meritum non fundatur in conditione perfonæ, fed in proportione operis ejus per modum difpofitionis congruæ ad aliam formam, feu gratiam: hæc autem proportio non intervenit, nifi in ordine ad idem fubjectum, & ideo ceffat hoc fundamentum in merito de congruo refpectu alterius, quia actus unius non difponit alium, ut per fe conftat. Cum ergo in peccatore ceffet etiam congruitas, vel ut Bonaventura loquitur) dignitas ex parte perfonæ operantis, nullum fundamentum meriti de congruo refpectu alterius in illo relinquitur, quod fecus eft in perfona jufta, ut per fe conftat.

2. difcrimen Meritum de non exigit peculiarem relationem,

7 Aliud difcrimen affignari poteft, quod ad merendum fibi de congruo, non eft neceffaria fpecialis relatio, vel voluntas operantis, qua fuum opus offerat, & ordine ad tale beneficium obtinendum, quia ipfum opus ab intrinfeco tendit ad bonum, & commodum ipfius operantis. At vero ad merendum alteri de congruo neceffaria eft fpecialis oblatio operantis referentis opus fuum in commodum alterius propter contrariam rationem, quia opus bonum ex fe non refertur ad commodum alterius, fola excepta oratione, quando pro alio fit propter fpecialem modum fuum, ut fupra tetigi. Utrumque autem membrum declaratione indiget: nam primum habet maxime verum quantum ad meritum de congruo illius beneficii, quod vel ex natura rei, vel ex fpeciali ordinatione divina cum opere fic meritorio connexionem habet, ut eft in attritione, vel eleemofyna in ordine ad promerendam de congruo remiffione peccatorum. At vero fi beneficium promerendum fit omnino disjunctum, feu non connexum cum opere meritorio, neceffaria erit fpecialis relatio operantis, vel ad promerendum de congruo, verbi gratia, donum continentiæ per eleemofynam, quia tale opus bonum de fe non difponit, nec juvat ad aliam virtutem, quafi difparatam: ergo ut juvet per modum meriti, oportet, ut per intentionem operantis determinetur, & ita in hoc æquiparatur merito de congruo refpectu alterius.

meritum vero ad alterum maxime

Virtualis intentio fufficit ad meritum Confirmatio.

8 Circa illud vero eft ulterius advertendum, illam intentionem particularem non femper requiri actualiter, fed virtualiter fufficere, eamque maxime requiri ad promerendum alteri aliquod fpeciale donum, aut beneficium, tunc enim urget ratio facta, quod non poteft aliunde tale opus ad tale beneficium promerendum in particulari determinari. Poteft autem intelligi, quod unus juftus mereatur aliis de congruo divinum favorem, & beneficentiam, abfolute & generatim determinationem ejus divinæ Sapientiæ, ac providentiæ committendo. Et ad hunc modum merendi, non videtur neceffaria fpecialis intentio, aut oblatio operantis, fed fufficit generalis, & quafi connaturalis, quam includunt obfequia pro amico, aut pro Rege, vel repulica, & multo magis pro Deo facta, nam ex vi illorum meretur juftus, ut Deus benefaciat aliis præfertim conjunctis, & propinquis juftorum fibi fervientium, etiam fi fortaffe ipfi de hoc non cogitaverint, quia implicitum, feu præfumptum eorum defiderium ad hoc fufficit. Confirmatur hoc, quia merita, quæ fancti habuerunt in hac vita, nos poffunt nunc adjuvare de congruo, ut fupra dixi, & ex ufu Ecclefiæ colligitur, hac enim ratione a Deo petimus precibus Sanctorum adjuvari, quia non folum in orationibus privatis, fed etiam in publicis collectis frequenter petit meritis Sanctorum adjuvari, & in teftamento veteri fæpe antiqui Patres in hunc modum orabant, ut Daniel 3. ***Propter Abraham dilectum tuum, & Ifac fervum tuum, & Ifrael fanctum tuum.*** Et Deus ipfe fæpe revelabat fe aliquid facturum propter ipforum merita, & Genef. 18. legimus, oftendiffe fe Deum paratum ad parcendum civitatibus Sodomorum propter decem juftos, fi inter eos inventi effent. Quæ omnia, & fimilia fiunt intuitu meritorum juftorum, etiam fi illi fua opera ad illos effectus promerendos peculiari affectu non obtulerint: ergo fignum eft, ad merendum hoc modo fatis effe generalem affectum charitatis, quo cupiunt jufti fuis meritis prodeffe omnibus, quantum in ipfis eft.

Dubium de conditione ejus cui meritum de congruo applicat.

9 Tandem in hoc puncto quæri poteft, an ex parte ejus, cui alter meretur, neceffaria conditio fit, quod ille fit in ftatu gratiæ, vel faltem quod fit fidelis, ut alterius meritum illi prodeffe poffit? Nam videri poteft hoc neceffarium, tum quia hoc meritum fundatur in unione talium perfonarum in Chrifto, feu in ejus corpore myftico, cujus funt membra, quæ unio per charitatem perficitur, & per fidem inchoatur; tum quia exiftens in peccato mortali videtur ponere obicem fructui talis meriti, ficut quando unus juftus pro alio fatisfacit, fi ille alius fit in peccato mortali, non prodeft illi fatisfactio alterius. Nihilominus dicendum eft, talem conditionem prodeffe quidem poffe, ut Deus facilius, ac libentius, ac proinde frequentius propter unius jufti meritum alteri benefaciat: non tamen effe illam conditionem fimpliciter neceffariam. Prior pars fuadetur fufficienter priori ratione propofita,

Decifio bifida

sita, & est per se notum, quia personæ sanctitas, vel bona dispositio sine dubio auget congruentiam, & proportionem inter meritum, & ipsam. Altera vero pars sufficienter probatur exemplo Stephani, & Pauli, nam Paulus nec justus, nec fidelis erat, quando Stephanus vocationem illi de congruo meruit. Et ratio est, quia hoc meritum non fundatur in aliqua dignitate, vel dispositione ejus, pro quo offertur, sed offerentis, & potius ad hoc ordinatur, ut alter per auxilium gratiæ ad meliorem statum convertatur, cujus auxilii non est incapax, etiam si peccator, vel infidelis sit. Et ideo ad tale meritum non est semper necessarium, ut actualis unio per charitatem, vel fidem inter tales personas supponatur, sed satis est, ut is, cui alter meretur, sit capax talis unionis, & quod meritum ad illam impetrandam ordinetur. Sic enim etiam potest unus alteri impetrare fidem, vel charitatem. Neque est simile de communicatione satisfactionis, quia illa fit per modum solutionis justæ, ita ut propter satisfactionem unius de justitia remittatur pœna alteri debita, ille autem, qui est in peccato mortali, est incapax talis remissionis, & justitiæ, ut dixi in tom. 4. disp. 48. section. 7. & disp. 37. sect. 2. a num. 10.

1 pars suadetur

2. exempl. declarat.

10 Ad argumentum primum in principio quæstionis positum respondemus, in primis hoc meritum de congruo pro alio nulla ex parte minuere præmium de condigno debitum justo propter eadem opera, quia hoc meritum non inducit debitum justitiæ respectu alterius, & ideo simul esse potest cum integro merito justitiæ ipsius operantis. Sic enim Sancti beati, quamvis jam receperint integrum præmium, quod de condigno meruerunt, quoad animam, nihilominus suis meritis nos de congruo juvant, aliquid intuitu illorum pro nobis postulando. Et inter homines videmus, quod licet miles laboris sui condignum stipendium a Principe recipiat, nihilominus si strenue militet, censetur mercedem aliquam saltem de congruo filiis mereri. Igitur quamvis justus apud Deum sibi de condigno mereatur, hoc non obstat, quominus simul possit aliis de congruo mereri, sicut etiam potest impetrare. Neque hinc sequitur (ut in eodem argumento insinuatur) unum laudari ex merito alterius, sed sequitur, unum honorari, vel ditari ex merito, & labore alterius, quod non solum inconveniens non est, verum potius est maxime rationi, & amicitiæ consentaneum. Neque tunc præmium est testimonium virtutis ejus, cui datur, ut per se notum est. Et per hæc ad secundum etiam argumentum sufficienter responsum est.

Ad 1. arg. in princ.

Ad 2.

CAPUT XXXVI.

Utrum ad meritum de congruo ex parte Dei requiratur promissio?

1 Diximus de persona merente, & cui meretur, superest, ut dicamus de conditione requisita, ex parte Dei, quæ solum esse potest ordinatio, vel promissio, juxta supra dicta de merito de condigno. Circa hanc ergo conditionem duo possunt esse modi dicendi extreme contrarii. Primus est, repugnare promissionem sub conditione talis operis merito de congruo. Ita sentit Soto lib. 2. de Natur. & gra. cap. 4. quatenus ait, meritum non esse de condigno, nisi quia Deus certissimam legem statuit tribuendi præmium servanti mandata, hæc enim lex nihil aliud est, quam promissio: ergo eo ipso, quod meritum in promissione fundatur, est de condigno: ergo promissio repugnat cum merito de congruo. Et ita illo argumento contendit Soto excludere meritum de congruo, nam supponit aliud principium, quod apud Deum non potest esse verum meritum, nisi in promissione fundatum. Hanc etiam opinionem indicat Bellarminus lib. 1. de Justific. cap. 21. §. *Quare &c.* ubi ait: *Si meritum de congruo fundaretur in promissione cum conditione operis, esset meritum ex justitia, & de condigno potius, licet imperfecte, quam de congruo nominandum.* Et ideo consequenter negat factam esse a Deo promissionem dandi primam gratiam peccatori, si conteratur, ne meritum de condigno primæ gratiæ inde inferatur.

Opinio 1. Soti

Ejus fundament.

2 Alter modus dicendi extreme contrarius est, promissionem esse omnino necessariam ad meritum de congruo apud Deum. Quæ opinio etiam sequitur ex fundamento Soti, saltem ex hypothesi, quod meritum de congruo admittendum sit, quia non potest esse apud Deum verum meritum sine promissione: Et hanc sententiam sequi videntur nonnulli moderni, qui distinctionem faciunt inter meritum erga hominem: & erga Deum, quia apud hominem non putant esse semper necessariam promissionem, vel pactum ad omne meritum, quia saltem ad meritum ex gratitudine non requiritur pactum, vel promissio: in Deo autem dicunt, præsupponi oportere pactum, vel promissionem, ut possit homo apud ipsum mereri: ergo sentiunt ad omne meritum apud Deum, sive sit ex justitia, sive ex gratitudine, ut ipsi loquuntur, necessariam esse promissionem, alias nulla esset diversitas: meritum autem de congruo sub aliquo illorum membrorum continetur: ergo necesse est, ut etiam ad meritum de congruo promissionem requirant. Potestque hæc sententia fundari, quia per omne meritum etiam de congruo fit præmium aliquo modo debitum operi: ergo si meritum est apud Deum, necesse est, ut Deus ex aliqua virtute obligetur, vel saltem inclinetur ad retribuendum præmium tali operi: sed nulla esse potest talis virtus, nisi præcedat promissio: ergo nec meritum esse potest. Probatur minor, quia illa retributio non erit ex justitia, quia non est meritum de condigno, neque ex fidelitate, quia non est facta promissio, neque ex misericordia, quia hæc non respicit opus, sed indigentiam, nec ex liberalitate, quia hæc etiam non fundatur in opere recipientis, sed ex sola voluntate dantis: ergo sub nulla ratione virtutis potest tale meritum inducere debitum apud Deum, si ejus ordinatio, & promissio non præcedat.

Opinio 2.

Lorca disp. 43. de Gratia

Ejus fundamentū.

3 Nihilominus media via nobis tenenda videtur. Quia vero supra ordinationem talis meriti ad tale præmium ex voluntate divina, a rigorosa promissio ne divina in merito de condigno distinximus, & illa duo possunt ad meritum de congruo applicari, idcirco prius circa ordinationem advertere oportet, illam dupliciter spectari posse, ut ibi etiam dixi, sc. vel antecedenter, ut actus meritorius possit referri ad tale præmium potius, quam ad aliud, vel consequenter, ut actus de facto ad tale præmium acceptetur. Unde hæc posterior potius dicenda est acceptatio. Prior ordinatio in hoc merito de congruo necessaria non est: imo nec in eo locum habet. Quia hoc meritum solum consideratur in actu secundum congruitatem, quam ex intrinseca bonitate, & aliis suis circumstantiis ad tale, vel tale præmium habet, cui congruitati nihil addere potest extrinseca ordinatio. Et quamvis contingat, tale meritum esse indifferens ad hoc, vel illud præmium, vel ad hanc, aut illam personam, cui præmium sit conferendum: hæc indifferentia determinari sufficienter potest per ordinationem, seu intentionem ipsius operantis, ut in præcedenti capit. tactum est. Quod si hæc etiam determinatio ex parte operantis defuerit, determinari poterit (ut ibidem insinuavi) per voluntatem Dei acceptantis hoc meritum ad conferendum hoc, vel illud beneficium, potius, quam aliud, & huic, vel illi personæ, potius quam alteri. Hæc autem determinatio tunc non est per modum antecedentis ordinationis, sed per modum subsequentis acceptationis, ut ex re ipsa bene considerata manifestum est. Quo circa hæc acceptatio in hoc merito peculiari ratione semper est necessaria, ut meritum sit efficax, & actuale, ut sic dicam. Quia retributio hujus meriti non est ex justitia, neque est ita debita, ut sit contra rationem, vel contra aliquod Dei attributum non acceptare tale meritum, nec propter illud retributionem dare, & ideo talis retributio semper est gratuita simpliciter, etiam supposito tali merito. Et ideo licet actus dici possit de se meritorius ante acceptationem, nihilominus in esse actualis meriti (ut sic dicam) & in efficacia sua per acceptationem consummatur. Sicut oratio licet de se impetratoria

De ordinatione divina ad meritum de congruo ordinatio

toria sit, actualem impetrationem habet ex acceptatione divina.

De promissione autem divina ad idem meritum sie 1. Assert.

4 Circa promissionem dicendum est primo, non semper repugnare, quod ante tale meritum praecedat promissio sub conditione talis operis. Probatur primo exemplo ultimae dispositionis ad primam gratiam, nam meretur illam de congruo, ut capite sequenti ostendam, & nihilominus facta est promissio gratiae, & remissionis peccati peccatori, si convertatur, sicut oportet, ut in superioribus, & in materia de Poenitentia satis ostensum est. Simile exemplum est, verbi gratia, de eleemosyna, vel oratione, nam illis promissa est aliquo modo remissio peccatorum, saltem mediante auxilio, quo possit homo ad illam pervenire, si velit, ut ex innumeris Scripturae locis colligitur, & nihilominus meritum, quod in illis actibus est, ad summum de congruo esse potest. Ratio vero est supra tacta, quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio, etiam sub conditione operis, sed oportet, ut supponat operis condignitatem secundum aequalitatem proportionis: ergo si fiat promissio sub conditione operis, cui talis proportio deficiat, licet aliquam congruentiam habeat, non statim resultabit meritum de condigno: ergo cum tali promissione esse non poterit meritum de congruo.

Confirmatio

5 Et confirmatur, quia ex tali promissione non resultat proprium justitiae debitum, quale ex merito de condigno resultat, ut supra vidimus, sed tantum fidelitatis cum quadam majori obligatione in illo ordine: ergo illa subsistere optime potest cum merito de congruo, quia non est per modum pacti aequalis, sicut esse debet ad meritum de condigno. Sicut etiam in oratione praecedit promissio dandi sub ea conditione, si petatur, sicut oportet, & nihilominus in illa impetratione non intercedit justitia, sed fidelitas. Haec enim virtus inducere potest obligationem ex vi promissionis non solum ad donationem alias omnino liberalem, ut contingit, quando promissio fit absolute, & sine ulla conditione, sed etiam ad redditionem aliquo modo onerosam, quando vel onus est leve, vel beneficium promissum conditionem, & statum personae, cui fit promissio, nimium excedit. Et ita satisfactum est fundamento prioris sententiae. Negamus enim illud principium, quod omne meritum fundatum in promissione sub conditione operis, sit de condigno, id enim non est verum, nisi quando opus est proportionatum. Ex quo solum inferri potest, quando ex parte operis, & operantis supponuntur omnia necessaria ad meritum de condigno, tunc repugnare, ut adjuncta promissio sub conditione talis operis meritum sit de congruo, quod verissimum est, quia tunc nihil deest ad meritum de condigno. At vero si dignitas operis, aut operantis aliunde deficiat, non est, cur meritum de congruo cum promissione consistere non possit?

Ad fund. positum in nu. 1.

Asser 2. qua directe satis fit titulo

6 Secundo dicendum est, promissionem non esse necessariam ad meritum de congruo. Probatur, quia ad meritum de congruo non sunt necessariae omnes conditiones meriti de condigno, ut saepe dictum est: ergo neque ista conditio particularis promissionis est semper necessaria. Probatur consequentia primo, quia non potest major ratio necessitatis in hac, quam in aliis conditionibus assignari. Sicut ergo stante promissione potest esse meritum de congruo, quia aliqua alia conditio ad condignitatem necessaria deficit, ita e contrario propter alias conditiones actus potest esse meritorius de congruo, etiamsi promissio desit. Unde argumentor secundo, quia ut actus sit meritorius de congruo, satis est, quod in se habeat bonitatem aliquam proportionatam, ut ratione talis operis, seu ejus intuitu merito possit Deus beneficium aliquod homini reddere: sed actus potest esse hujusmodi, etiam si non habeat promissionem talis praemii, quia illa conditio, seu qualitas actus est illi intrinseca, & respicit, ut sic dicam, solam aptitudinem tali praemio proportionatam: promissio autem est extrinseca, & respicit potius actualem redditionem praemii, quae sine promissione etiam fieri potest, si Deus velit per gratuitam acceptationem: ergo non est, unde promissio sit absolute necessaria ad hoc meritum. Et confirmatur primo, quia promissio tantum est necessaria, vel ut in merito locum habeat propria justitia, vel ut mercedis retributio infallibilis sit: sed neutrum horum est necessarium in merito de congruo, nam obligatio justitiae neque in eo desideratur, neque in rigore esse potest: infallibilitas autem retributionis licet ad fiduciam merentis conducat, ad congruitatem meriti necessaria non est. Unde licet possit non sequi retributio ex liberalitate Dei, nihilominus si ex eadem voluntate fiat, retributio erit in operis congruitate fundata: ergo tali operi inest hoc meritum, sive retributio sequatur, sive non sequatur, & sive infallibiliter futura sit, sive non sit. Tandem confirmari potest inductione, quia in bonis operibus ordinis naturalis est aliqua ratio meriti, cum tamen praecise sistendo in pura natura, nulla promissio Dei intercedat. Deinde in supernaturali ordine opera justorum essent de se meritoria apud Deum alicujus praemii supernaturalis, quamvis Deus illud non promisisset, quia de se haberent aliquem ordinem, & habitudinem ad illud, & tamen tunc non essent meritoria de condigno, juxta superius dicta: ergo illud meritum esset de congruo sine promissione. Item nunc de facto non constat, esse promissionem factam omnibus dispositionibus remotis ad justitiam, quas peccator per auxilia gratiae efficere potest, & nihilominus probabilius est, illas esse meritorias de congruo alicujus praemii, ut videbimus. Et certe Augustinus quando fidei, & similibus actibus tribuit aliquod meritum, non fundat illud in speciali promissione, sed in bonitate, & obedientia talis actus ex gratiae auxilio. Denique a simili declaratur ex oratione, quae impetratoria esse posset, etiam si promissionem non supponeret, & interdum (ut credibile est) de facto impetrat, etiam si conditio promissionis non integre impleatur: ergo idem de merito congruo censendum est.

7 Atque hinc obiter colligimus, meritum de congruo non semper esse ejusdem rationis, sicut est meritum de condigno. Et ratio est clara, quia meritum condignum est perfectum: meritum autem de congruo est quasi per defectum ab illo. Convenit enim cum illo, quia est actus sufficiens, ut ejus intuitu detur aliqua retributio, differt vero, quia in eo non concurrunt omnes conditiones perfecti meriti. Unde quia hic defectus potest multis modis contingere, juxta illarum conditionum diversitatem, ideo meritum de congruo multiplex esse potest, ejusque nonnullae divisiones breviter adnotari possunt. Primo enim meritum de congruo quoddam est habens adjunctam promissionem, aliud vero esse potest illa carens, ut proxime visum est. Et hinc secundo meritum de congruo quoddam est habens infallibilem retributionem, quia saltem sine infidelitate negari non posset, aliud vero est, cujus retributio suspendi, aut negari potest, quia non ex aliqua praecisa obligatione, sed solum ex quadam decentia, seu congruitate datur, quando retribuitur. Tertio dividi potest hoc meritum in illud, quod habet congruitatem ex sola conditione actus, & non ex conditione personae, & illud, quod e converso habet congruitatem ex dignitate personae, & non sufficienter ex conditione actus. Dico autem: *Non sufficienter*, quia nullum potest esse hoc meritum, quod in aliqua bonitate, seu dignitate actus non fundetur: potest autem esse insufficiens, & ex dignitate personae operantis suppleri, ut in superioribus satis explicatum est. Et ad hunc modum possunt hae divisiones per varias combinationes, vel defectus dictarum conditionum ad meritum requisitarum multiplicari, ut facile consideranti patebit. Ex qua consequenter colligitur, in hoc merito de congruo posse magis, & minus reperiri, nam quo plures conditiones, vel meliores ex requisitis ad meritum de condigno actus habuerit, eo habebit majorem congruitatem ad meritum, vel habebit congruitatem ad majus praemium.

Corollario unde nascuntur divisiones meriti congrui

8 Superest, ut fundamento secundae sententiae respondeamus, imo enim petitur, ad quam virtutem, seu attributum Dei pertineat retributio meriti de congruo. Quod ibi specialiter postulatur, quando me-

Ad quod attributu spectet retributio meriti de

meritum hoc non habet promissionem adjunctam, re tamen vera eadem quæstio locum habet, quamvis promissio intercedat, quia etiam tunc meritum de congruo non fundatur in promissione, sed quasi concomitanter se habet, nam licet promissio non fieret, meritum de congruo posset subsistere: ergo posita promissione, meritum illud non transcendit rationem meriti de congruo, quando in opere non supponitur proportio, & æqualitas ad justitiam sufficiens, ut dictum etiam est: ergo licet addita promissione manifestum sit, id, quod est promissum retribuendum esse ex virtute fidelitatis, nihilominus explicare oportet, præcisa promissione, ad quam virtutem spectet, tale meritum remunerare. Et ratio dubitandi in fundamento secundæ sententiæ proposita est, quia evidentius cernitur in hoc merito, quando in re ipsa a promissione separatur.

Congruo sive intercedat promissio sive non.

9 Dicunt ergo aliqui, præmium talis meriti ex gratitudine esse reddendum. Quia retribui debet sub aliqua ratione debiti, & non redditur debitum ex justitia, vel fidelitate, ut visum est: ergo solum esse potest ex debito gratitudinis, quia non superest alia ratio debiti, quæ huic retributioni accommodari possit, quia non potest deberi per modum observantiæ, aut cultus, aut aliquid hujusmodi, quia hujusmodi debitum est proprium inferioris ad superiorem, & ideo non habet locum in Deo respectu hominis. Hic tamen dicendi modus mihi non probatur, ut in superioribus, & in Relect. 1. de Libertate divina sect. 2. n. 3. & sequen. & aliis locis dixi, quia existimo non minus repugnare Deo debitum gratitudinis, quam observantiæ, vel cultus, ac proinde gratitudinem non inveniri in Deo proprie, ac formaliter, magis quam observantiam, vel religionem. Quia gratitudo respicit benefactorem, & debitum ejus in beneficio accepto fundatur, juxta doctrinam D. Tho. 2. 2. quæ. 106. Deus autem non est capax beneficii: quis enim potest esse Dei benefactor, cum ab ipso sit omne bonum, & ipse nullius boni egeat, nec aliquid commodi, vel utilitatis possit ab aliquo accipere? Dices, licet Deus non sit capax accessionis alicujus boni intrinseci, est tamen capax novi boni extrinseci, ut est honor, laus, adoratio, & similia: ergo exhibitio istorum bonorum potest suo modo dici beneficium, cui gratitudo debeatur. Respondetur, hæc ipsa non exhiberi Deo tanquam beneficia, sed tanquam servitia, & obsequia ejus excellentiæ, majestati, & dominationi debita. Unde licet obsequium non debitum interdum æquipararetur beneficio, ut docet D. Thom. dicta quæst. 106. ar. 4. ad 3. nihilominus hoc in Deo locum non habet, quia nullum obsequium potest ipsi exhiberi, quod non aliis titulis vel justitiæ, vel religionis, vel obedientiæ, vel etiam gratitudinis ad ipsum debeatur. Unde potest alia ratio formari, quia non potest quis alium ex gratitudine obligare per illud ipsum, quod ipse eidem personæ ex gratitudine debet: sed quicquid homo potest in obsequium Dei facere, potest etiam in signum grati animi exhibere, & ex gratitudine etiam id debet: ergo non potest inde gratitudinis debitum in Deo resultare.

Opinio 1.

Rejicitur

10 Dicunt ergo alii, hanc retributionem solum esse ex virtute misericordiæ, aut liberalitatis. Quia cum hoc meritum non inducat proprium debitum, dictis virtutibus, & rationibus earum non repugnat. Unde licet in remissione peccati meritum de congruo intercedat, ut capite sequenti dicemus: nihilominus absolute loquendo, ex misericordia Dei fit, ut Scriptura loquitur. Et cum Deus homini petenti bonum postulatum concedit, liberalitate utitur, etiamsi talis oratio ab homine viatore, & præsertim justo sine aliquo merito de congruo non fiat. Sed neque hic modus dicendi mihi satisfacit, quia licet meritum de congruo non inducat debitum propriæ justitię: nihilominus inducit tale debitum, quod puram gratiam, seu gratuitam donationem excludat. Nam ob hanc causam negat Catholica doctrina, posse hominem suis viribus mereri de congruo primum gratiæ auxilium, quia tunc non daretur gratis simpliciter, ac subinde non esset gratia: ergo quod redditur propter meritum de congruo, non redditur mere liberaliter, ac proinde alia ratio virtutis a liberalitate distinctæ in illa redditione consideranda est. Idemque est in misericordia evidentius, quia solum respicit indigentiam alterius, ejusque miseriæ sublevationem. Unde licet eadem actio remunerativa meriti de congruo possit simul fieri ex misericordia, nihilominus quatenus remuneratio est, ad misericordiam non pertinet. Sicut quod oranti conceditur propter vim promissionis sub ea ratione non datur ex misericordia, sed ex fidelitate, quamvis simul possit ex misericordia tribui: ita ergo in præsenti intelligendum est.

Opinio 2.

Evertitur

11 Quapropter dicendum censeo, hoc pertinere ad quandam Dei justitiam, quam D. Anselm. in Proleg. cap. 11. & sequentibus, & D. Thom. 1. p. q. 21. decentiam divinæ providentiæ appellant, & nos alibi tractantes de divina justitia in peculiari disputat. sect. 4. justitiam generalem, aut quasi legalem, seu justitiam providentiæ, aut providentialem vocavimus, eamque variis modis, & exemplis explicuimus. Ibi tamen hoc exemplum de retributione meriti de congruo omisimus, re tamen vera hic actus remunerandi meritum de congruo, seu benefaciendi intuitu illius, & cum proportione ad illud est hujus justitiæ maxime proprius. Quia non attingit propriam rationem, & obligationem particularis justitiæ divinæ, quam in retribuendis meritis de condigno observat, ut supra vidimus, & alioqui servat modum justitiæ, quatenus respicit aliquale debitum in operibus fundatum, & æquitatem quandam respectu illius observat. Neq; in hoc puncto nova difficultas occurrit.

Vera responsio

CAPUT XXXVII.

Quid possit homo non justificatus sibi de congruo mereri?

1 Explicato merito de congruo, & omnibus conditionibus ejus, dicendum superest de rebus, seu præmiis, quæ sub hoc meritum cadere possunt. Diximus autem hoc meritum esse in peccatore, & in homine justo, & inter eos discrimen constituimus, quod peccator sibi tantum, justus vero & sibi, & aliis potest aliquid de congruo mereri, & ideo dicemus prius de peccatore, respectu sui tantum, & postea de justo respectu sui, & aliorum. Agimus autem hic de merito supernaturalis ordinis, per quod aliquid pertinens ad dona gratiæ meremur, & ideo solum de præmiis aliquo modo supernaturalibus tractamus, quanquam obiter de naturalibus aliquid in fine attingemus. Hinc ergo dicimus primo, vel potius ut jam probatum supponimus, non posse peccatorem mereri primam auxiliantem gratiam de congruo. Hoc probatum est in libro tertio contra Semipelagianos, ubi testimonia, quibus hoc sit de fide certum retulimus. Ratio vero est, quia opus mere naturale neque est dispositio proportionata ad supernaturale auxilium, neque ex se habet relationem ad dona supernaturalis ordinis, in qua possit talis congruitas fundari. Unde cum neque ex conditione personæ operantis possit aliqua congruitas oriri, cum supponatur in peccato, & ante omnem gratiam, manifestum est, in tali actu non posse esse meritum de congruo primi auxilii gratiæ.

Titulus elucidatur

Asser. 1.

2 Dico secundo, peccatorem divina gratia adjutum posse de congruo mereri suis actibus primam gratiam sanctificantem, ipsamque remissionem peccati mortalis. Hæc est communis sententia Theologorum cum Magistro in 2. d. 27. ubi D. Thom. q. unic. art. 4. ad 4. & Albert. in 1. distinct. 41. ar. 2. ad 2. & ult. satis obscure. Clarius ibi Bonavent. ar. 1. q. 1. & in 4. d. 15. 1. par. ar. 1. q. 5. ubi etiam Div. Thomas idem plane docet q. 1. ar. 3. quæstiunc. 4. Neque in 1. 2. qu. 114. ar. 5. oppositum docuit, nam ut supra dixi, probabilissimum est, loqui de prima gratia auxiliante, præsertim in corpore articuli. Præterquam quod de merito generatim loquitur. Unde licet dicamus, loqui de prima gratia in communi, ut abstrahit a sanctificante, & auxiliante (nam revera utramque attingit) negatio meriti cum partitione accommoda erit accipienda, scili-

Asser. 2.

scilicet, ut de prima gratia auxiliante neget meritum, etiam de congruo, de sanctificante vero tantum de condigno. Nam licet ipse expresse hoc non determinet, juxta materiæ capacitatem determinandum est. Vel certe si utriusque gratiæ primæ omne meritum excludit, de merito non fundato in priori gratia intelligendus est, nam de hoc loquitur in corpore articuli. In aliis vero locis allegatis loquitur de merito de congruo fundato in priori auxilio gratiæ. Et ita partem hanc, tanquam D. Th. doctrinam defendit Ferrar. 3. contra gent. c. 149. dub. ult. Eandem tenet Marsil. in 2. q. 18. art. 3. concl. 4. & Scotus in 4. d. 14. q. 2. & ibi Gab. q. 1. art. 2. circa finem, & in 2. d. 27. q. unic. art. 2. concl. 4. & in art. 3. dub. 4. Scotus autem, & Gabriel excedunt, ponentes hoc meritum in dispositione facta solis viribus liberi arbitri. Qui error sæpe in superioribus reprobatus, in præsenti vero materialiter se habet, nam formaliter in hoc conveniunt, quod dispositio, qualiscunque sit, & quibusvis viribus, fiat, justificationem de congruo meretur. Et ex modernis tenet hanc sententiam Roffensis artic. 1. contra Lutherum, §. *Primum illa*, versus finem, & Tiletan. apolog. pro Concil. Trid. circa caput 8. sessionis 6. latius id defendit Vega l. 8. in Trid. c. 8. & sequentibus, & q. 7. de Justificat. & Bellarm. l. 1. de Justific. cap. 21. & l. 2. de Pœnit. c. 21. & Vazq. 1. 2. disput. 218. per totam, licet peculiari modo infra tractando. Melius, licet brevius, tenet idem Molin. in concord. disp. 46. ad 1.

Ratione probatur assertio. 3 Probationes hujus sententiæ afferemus, declarando illam, nunc breviter probatur ratione, quia nihil est, quod huic merito de congruo obstet respectu talis beneficii, quia si quid obstaret, maxime status peccati in persona operante: sed hoc non obstat: ergo nihil est, quod obstet. Minor probata est supra c. 34. in generali, & in hoc speciali merito justificationis non intervenit aliqua singularis ratio, propter quam expediendum sit. Quod patet, probando majorem, & consequentiam argumenti, quia hoc meritum fundatur in priori gratia auxiliante, ut supponimus, & ex hac parte recedit omnino a Semipel. errore, juxta doctrinam August. sæpe repetitam, & in superioribus tractatam, & supponit præcipuam conditionem requisitam ex parte actus meritorii, ratione cujus habet sufficientem proportionem cum ulteriori gratia usque ad remissionem peccati. Et ex parte liberi arbitrii homo etiam facit, quod in se est, per vires auxiliantis gratiæ; ergo inde consurgit illa congruitas fundata in æqualitate proportionis, quam in nostris meritis consideravit D. Th. dicta q. 114. art. 3. dicens: *Videtur congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis*. Quæ congruitas non parum augetur, addita promissione, quæ in justificatione etiam intervenit, ut in superioribus visum est.

Objecta quatuor. 1 ex Rom 3 & 4. 2. ex Conc. Trid. 3. ex D. Th. 4. ex ratione. 4 Contra hanc assertionem objicitur primo illud Pauli ad Rom. 3. *Justificati gratis*, & c. 4. *Non ex operibus*. Secundo Conc. Trid. idem affirmans sess. 6. c. 8. Tertio quia gratia est principium, & fundamentum totius meriti tam de condigno, quam de congruo, ut sentit D. Th. 1. 2. q. 112. art. 2. ad 1. & qu. 114. art. 2. & 3. & infinitis aliis similibus locis; ergo sub neutrum meritum cadere potest, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, servata proportione. Quarto quia peccator est incapax totius meriti, quia est indignus omni debito apud Deum. Propter quæ argumenta non pauci Theologi contrariam sententiam tenuerunt, ut Capreol. in 2. dist. 40. q. 1. & in 3. d. 14. ad argum. Henrici contra 2. concl. Soto l. 2. de Natur. & grat. c. 4. & in 4. dist. 15. q. 2. ar. 4. in fine, Hosius in Confess. cap. 73. in hanc partem multum inclinat, & Stapletonius l. 10. de Justific. c. 2. & Medin. dicta qu. 114. artic. 6. aliique moderni Thomistæ frequentius hanc partem sequuntur.

Ad 1. ex Paulo. 5 Nihilominus dicta fundamenta parum suadent quia verbum: *Gratis justificamur*, apud Paulum referri potest ad totam justificationis mutationem a prima vocatione usque ad remissionem peccatorum, ut sæpe ab Aug. contra Semipel. disputante intelligi videtur: vel potest referri ad solum terminum justificationis, qui est remissio peccatorum per infusam gratiam sanctificantem. Priori modo opponitur omni merito tam de congruo, quam de condigno. In hoc tamen sensu non recte in præsenti citatur, quia non agimus de merito congruo totius justificationis in illo sensu acceptæ, sed de solo termino illius justificationis, seu de infusione gratiæ justificantis. Si vero verbum *gratis*, ad hanc justificationem tantum referatur, sic principaliter excludit meritum de condigno, ut exposuit Conc. Trid. dicto c. 8. & supra declaratum est. Et consequenter etiam excludit meritum de congruo, quod in aliqua priori gratia fundatum non sit, quia illud omni gratiæ repugnat. Non vero excludit meritum de congruo fundatum in priori gratia, quia hoc non repugnat omni gratiæ, sed facit, ut sit gratia pro gratia, ut Aug. in locis citandis docuit. Et ita responsum etiam est ad Concil. Trid. Et ad tertiam objectionem: nam licet de ratione omnis meriti sit, ut procedat a gratia, non tamen semper est necessaria gratia sanctificans, sed sufficere potest auxilians, quando meritum est tantum de congruo. Nec D. Th. oppositum docuit, quia vel loquitur de merito de condigno, vel quando abstracte loquitur, cum partitione accommoda intelligendus est, ut jam insinuavi. Ultima vero objectio in c. 34. soluta est: nam peccator incapax est apud Deum, ut sit illi debitor ex justitia, non tamen ex congruentia, & decentia, quæ non personæ conditionem sed actionis sanctitatem, & proportionem, ut in ea fundetur, respiciat. Ad Trid. Ad 3. Ad ult.

6 Ut autem sententia hæc magis declaretur, & confirmetur, oportet exponere, per quos actus possit homo de congruo mereri justificationem in dicto sensu, seu remissionem peccatorum, in quo supponimus, debere actum esse bonum, liberum, & supernaturalem, sed inter actus hujusmodi quidam sunt, qui tempore præcedunt instans justificationis, & esse possunt in peccatore manente in peccato, qui omnes dicuntur remotæ dispositiones ad justitiam, & remissionem peccati. Alii vero sunt, qui simul in eodem instanti habent conjunctam infusionem gratiæ sanctificantis, & remissionem peccati, qui actus includuntur in ultima dispositione ad gratiam. Est ergo primus dicendi modus tribuens hoc meritum prioribus actibus remote disponentibus ad justitiam, & negans illud ultimæ dispositioni. Ita tenet Vazq. nam priorem partem docet in dicta disp. 218. posteriorem vero addit disp. 219. c. 1. Quod si obiicias, quia ultima dispositio est melior, & magis proportionata primæ gratiæ sanctificanti, respondebit, ad meritum non satis esse bonitatem, vel proportionem operis, sed requiri etiam antecessionem, unde si hæc deficiat, licet opus sit melius, & magis proportionatum, non erit meritorium. Quia ergo putat contritionem, aut primam dilectionem Dei super omnia nullo modo antecedere gratiam sanctificantem per modum dispositionis præparantis ad illam: consequenter dicit, non esse meritorium de congruo ejusdem gratiæ: hoc autem impedimentum cessat in dispositionibus remotis, ut per se patet, & ideo licet inferiores sint in proportione, & bonitate, alicujus meriti sunt capaces. De quibus actibus assertio intelligatur supponendum. Modus 1. dicendi.

7 Alter modus dicendi, extreme contrarius esse potest, per remotas dispositiones nullo modo mereri hominem primam gratiam, per ultimam autem dispositionem illam mereri de congruo. Ratio prioris partis est, quia ut actus sit meritorius de congruo alicujus beneficii necesse est, ut vel infallibiliter illud obtineat, vel saltem quod sit sufficiens, ut intuitu illius sine novo actu, vel merito conferatur, nam si aliud adminiculum semper necessarium est, profecto talis actus non est sufficiens meritum. Sed omnis dispositio remota ad gratiam talis est, ut non solum non habeat gratiam infallibiliter conjunctam, verum etiam neque habere possit, secluso privilegio Sacramenti sine meliori dispositione; ergo nulla talis dispositio per se sumpta est meritoria de congruo primæ gratiæ. Unde e contrario probatur altera pars, quia ultima dispositio est maxime proportionata, & non solum sufficiens, sed etiam infallibiliter habens conjunctam sanctificationem per gratiam. Neque illi deest antecessio; tum quia juxta doctrinam communiter receptam, & a Concilio Tridentin. satis clare approbatam, negari non potest, quin contritio sit vera dispositio præparans, & Secundus dicendi modus.

in eo genere vera causa justificationis, ac proinde antecedens illam ordine naturæ sub aliqua ratione, quæ antecessio ad meritum etiam sufficit, ut in merito augmenti gratiæ manifestum est: tum etiam quia longe probabilius est contritionem prius natura, quam gratia infundatur, procedere ab aliquo auxilio divino excitante, & adjuvante sufficienter liberum arbitrium, antequam habitus charitatis, vel gratiæ, aut pœnitentiæ aliquid efficiat, & hæc antecessio ex parte efficientis etiam est sufficientissima ad meritum de congruo gratiæ habitualis, quæ posterius natura infunditur, sive eadem gratia iterum contritionem efficiat, sive non. Hoc enim nihil ad præsens refert, quamvis id affirmare sit vel impossibile, vel impertinens, ut in l. 8. late dictum, & supra tractando de merito de condigno tactum est.

Modus tertius dicendi.

8 Tertius modus dicendi utrique dispositioni remotæ, & proximæ hoc meritum tribuit, si tamen recte explicetur, parum differt a præcedenti, & uterque modus recte explicatus verum potest habere sensum. Pro cujus declaratione adverto, duobus modis posse actum aliquem esse meritorium de congruo primæ gratiæ, scilicet mediate, vel immediate. Mediate voco, quando inter actum meritorium, & infusionem gratiæ necessario intercedere debet aliquis alius actus, quo ad infusionem gratiæ propinquius accedatur. Nam tunc fieri non potest, ut prior actus justificationem ipsam immediate mereatur, id est, ut immediate ratione illius tanquam meriti de congruo tribuatur, ut v. g. cum peccator orat sibi remitti peccatum mortale, non potest mereri de congruo, ut propter orationem solam sine alia dispositione peccatum remittatur, sed ad summum mereri de congruo poterit, & impetrare aliquod auxilium, quo se disponat ad remissionem peccatorum obtinendam. Unde immediate mereri de congruo gratiam est illam mereri ut dandam immediate ratione talis actus, & proportionis ejus ad talem formam, ut sine alio actu medio propter illum detur. Quod non aliter probamus, nisi quia illi duo modi possibiles sunt, & per illa verba satis proprie significantur, nihilque aliud nos per illa significare intendimus.

Assert. 1. in ordine.

9 Dicendum ergo in primis est, actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, illius infusionem immediate mereri aliquo modo, ac proinde de congruo, cum supra ostensum sit, non mereri illam de condigno. Hanc assertionem præcipue intendunt antiqui Scholastici in 1. opinione, seu pro nostra principali assertione allegati, præsertim D. Th. Ferrar. Scotus, Gabr. & Marsil. qui exemplum adhibet in conversione filii prodigi. De quo ita etiam loquitur Ambr. l. 2. de Pœnit. cap. 3. *Pœnitentiam agendo, meruit stolam, anulum, calceamentum*, & infra: *Surgam, inquit, & ibo ad Patrem meum, & dicam illi Pater peccavi in cœlum & coram te. Nonne advertitis id evidenter jam nobis expositum, quod merendi gratia sacramenti ad predicandum impellimur*, & infra: *Tam cito veniam meretur, ut venienti, & adhuc longe posito occurat pater, & osculum tribuat, quod insigne est sacræ pacis, stolam proferri jubeat, quæ vestis est nuptialis, &c.* Hæc autem vestis gratia est, quam juxta sententiam Ambrosii, peccator per perfectam conversionem aliquo modo immediate meretur. Unde in alio lib. de Pœnitentia Ambrosio in 5. tom. attributo c. 10. de eodem filio prodigo sic dicitur: *Plenum patris in se provocavit affectum, qui perfectum habuit in pœnitendo consilium*. Ubi non poterat melius meritum de congruo explicare, quam verbo illo provocandi affectuum, & postea majori cum exaggeratione dicitur: *Vides converso filio statim stolam pristinam mercimonio restitutam*, ubi particula *statim*, satis declarat immediationem inter meritum, & stolam gratiæ, & verbum, *mercimonio*, adeo declarat proprietatem meriti, ut moderatione indigeat, & l. 10. in Luc. in fin. cap. 22. agens de negatione Petri. *Flevit* (inquit) *amarissime Petrus, ut lacrymis posset suum lavare delictum, & si tu veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuam, eodem tempore, eodem momento respicit te Christus*. Ubi evidenter de ultima dispositione loquitur. Simili modo Tertul. lib. 4. contra Marcian. c. 18. agens de pœnitentia Magdalenæ loquitur, dicens: *Peccatricis pœnitentia secundum Creatorem meruit veniam præponere solitum sacrificio, sed etsi pœnitentiæ stimulus ex fide acciderat per pœnitentiam ex fide justificatam ab eo audivit: Fides tua te salvam fecit, qui per Abacuc pronuntiarat: Justus ex fide sua vivet*. Ubi etiam Pamelius notat sententiam veram catholicam pulchre Tertul. explicasse, dum & pœnitentiam dicit veniam meruisse, & illud *fides tua te salvam fecit*, de pœnitentia ex fide justificata interpretatur. Et idem fere repetit Tertull. infra c. 20. & simili modo in c. 10. dixerat Achab Regem maritum Jezabel reum idololatriæ, & reum sanguinis Nabuthæ veniam meruisse pœnitentiæ nomine. Alludens ad verbum Domini, 3. Reg. 21. quod tractans Hieron. epistol. 30. quæ est epitaphium Fabiolæ dixit: *O felix pœnitentia, quæ ad se Dei traxit oculos, quæ furentem sententiam Dei confesso errore mutavit*. Quibus verbis aptissime causalitatem hujus meriti significavit, & ita l. 2. contra Pelagian. dixit, confessionem peccati humilitate clementiam Salvatoris mereri.

10 Præterea Origen. homil. 3. in Levitic. eodem modo loquitur de pœnitentia David, & verba illa Psal. 31. *Dixi confitebor adversum me injustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*, exponit dicens: *Vide ergo quia pronuntiare peccatum remissionem peccati meretur*, & homilia 11. cum generaliter dixisset peccatum purgari per pœnitentiam, subdit: *Quam utrum quis digne generat, ita ut mereri per eam veniam possit videto*. Item Cyprianus librum de lapsis his verbis concludit, dicens de vero pœnitente: *Lætam facit Ecclesiam, nec jam solum Dei veniam merebitur, sed coronam*. Ac denique Augustinus tract. 44. in Joan. dicit, confessionem publicani dicentis, *Deus propitius esto mihi peccatori*, meruisse justificationem, & in Psalm. 50. de Ninivitis ait: *De incerto pœnitentiam egerunt, & certam misericordiam meruerunt*. Et eodem modo de illis loquitur Gregor. l. 3. in 1. Reg. suo cap. 4. Solet autem ab auctoribus contrariæ sententiæ ad hæc testimonia responderi, Patres late, & improprie verbum merendi usurpasse. Quod si ab eis intelligeretur de merito improprio, id est, imperfecto comparatione facta ad meritum de condigno, optima esset interpretatio. Si autem (ut videtur) improprium meritum vocant, id est, metaphoricum, ut solet attribui etiam proprietatibus seu perfectionibus non liberis, responsio est ab intentione Patrum satis aliena, ut patet, tum ex multitudine testimoniorum, tum ex variis modis, quibus hoc meritum explicant, tum denique ex subjecta materia, ut in sequenti ratione declarabo.

Accedunt Patres.

Deinde ratione probatur assertio.

11 Ratione igitur probatur assertio, quoad duas partes, scilicet quoad meritum de congruo, & quoad immediatam habitudinem ad talem effectum. Prior pro probatur, quia in illo actu concurrunt omnes conditiones requisitæ ad meritum de condigno, una tantum excepta de dignitate personæ merentis: ergo illæ sufficiunt, ut saltem meritum de congruo in tali actu inveniatur. Antecedens per se clarum est ex dictis, quia ille actus bonus est liber, & supernaturalis, & promissionem habet, & sufficientem antecessionem quatenus est ab auxilio, & non ab habitu. Consequentia vero probatur, quia ille defectus dignitatis personæ non repugnat cum merito de congruo absolute, ut supra ostensum est: ergo nec respectu talis actus inducit repugnantiam, quia nulla est specialis ratio. Imo quo actus ille in se melior, & sanctior est, & ex perfectiori motione Spiritus sancti procedit, eo dignitas personæ minus obstabit merito de congruo ejus. Et ne videamur in quæst. de nomine versari (ut quidam volunt) explicatur magis res ipsa, nam meritum de congruo tunc est proprium, quando fundatur in actu morali, & supernaturali, & ex se habet perfectionem, & proportionem, qua moveat Deum ut justum gubernatorem, & provisorem in ordine supernaturali ad remunerandum hominem sic operantem tali, vel tali modo: sed ita movet Deum contritio ad remittendum peccatum, & dandam primam gratiam, ut Sancti citati declarant, & res ipsa ostendit, tum quia homo in illo actu facit

quan-

quantum in se est cum divina gratia in ordine ad illum effectum, tum etiam quia ille actus est moralis dispositio ex se maxime proportionata ad formam gratiæ, tum denique quia est consentaneum divinæ ordinationi, & supernaturali providentiæ, qua statuit, ut homo viator possit a peccato resurgere, cooperando aliquo modo ex parte sua divinæ gratiæ.

12 Et confirmatur, nam hoc satis est, ut gratia detur intuitu talis operis non tantum per modum petitionis, sed etiam per modum obsequii, & aliqualis recompensationis: ergo hoc satis est, ut justificatio non detur omnino gratis respectu talis operis, quamvis quatenus illud opus etiam fundatur in gratia, detur omnino gratis; ergo hoc etiam satis est, ut in tali opere sit aliquale meritum fundatum in priori gratia. Sic enim August. & alii Patres contra Semipel. argumentantur, quam ponentes gratiam dari propter opera naturæ, consequenter ponerent in illis operibus aliquod meritum gratiæ, ac subinde convincerentur dicere, gratiam non gratis dari, quia negabant illa opera esse ex gratia. Simili ergo modo nos concludimus quoad primam illationem, quod in tali opere sit aliquale meritum, & non sequitur secunda illatio, quia hoc meritum fundatur in gratia. Altera vero pars de immediatione inter hoc meritum, & primam gratiam non indiget nova probatione, quia nullum medium inter ea necessarium est, nec inveniri potest eo ipso, quod talis actus est proxima dispositio ad talem formam, ad quam etiam ex natura sua immediatam habitudinem dicit.

Confirmatio.

13 Dico secundo. Nullus alius actus peccatoris meretur de congruo, & immediate primam gratiam, vel remissionem peccati. In hoc sensu censeo secundam sententiam esse omnino veram. Sufficienterque probatur ex declaratione terminorum superius data, quia alii actus præter contritionem, & dilectionem Dei de se non postulant, immediate primam gratiam sanctificantem, nec de se movent Deum ad illam statim conferendam. Unde Deus etiam ut operans ut justus gubernator in ordine supernaturali, non obligatur etiam ex decentia, vel æquitate aliqua ad dandam gratiam immediate intuitu talis actus. Neque in hoc difficultas occurrit. Solum quæri potest, an in justificatione, quæ per sacramentum datur attrito, mereatur pœnitens immediate primam gratiam tali modo dandam. Videri enim potest id probabile, nam licet attritio ex se non sit proxima dispositio ad gratiam supposita divina ordinatione est proxima dispositio ad gratiam tali modo dandam; ergo eo ipso, quod quis accedit ad sacramentum attritus, meretur de congruo, & immediate gratiam sibi per sacramentum conferri. Unde Concil. Trid. sess. 14. cap. 4. dixit, attritionem ad impetrandam gratiam in sacramento valere, idem enim esse videtur impetrare, quod de congruo mereri.

Assertio 4 in ordine. Unde probatur.

Dubium, & dubitadi ratio.

14 Sed licet hoc possit probabiliter defendi, nihilominus oppositum censeo verum. Quod in primis suadeo a simili, nam justus, qui recipit, v. g. Eucharistiam cum magna Dei dilectione, licet alias de condigno mereatur, non tamen meretur de condigno propriam gratiam Sacramenti, nam ideo dicitur dari ex opere operato, quia datur ultra totum meritum operantis; ergo peccator recipiens absolutionem attritus non meretur de congruo gratiam sacramentalem, quæ illi datur, esto possit per illum actum aliquid aliud de congruo mereri. Probatur consequentia primo quasi a commutata proportione: quia non est minus efficax dilectio hominis justi ad meritum de condigno, quam attritio peccatoris ad meritum de congruo, & aliunde sicut prima gratia datur attrito ex speciali ordinatione divina, ita tale augmentum gratiæ datur justo per Eucharistiam ex simili divina ordinatione: ergo si his non obstantibus datur hoc augmentum justo sine merito ejus de condigno, ita etiam datur peccatori prima gratia sacramentalis sine merito de congruo ejus. Denique ratio in utroque membro est eadem, & cum proportione applicanda, quia illa ordinatio divina extrinseca est respectu talium actuum suscipientium sacramenta, & ideo non auget dignitatem, vel proportionem, quam habent ad meritum, quia hæc fundatur in natura, & morali conditione talium actuum. Et ideo neque in justo extenditur meritum de condigno ad effectum extrinseca Dei ordinatione promissum, nec meritum de congruo peccatoris ad proportionatum effectum valet, sed in utroque sacramento effectus datur ex solis meritis Christi, quatenus ex eadem divina ordinatione aliqua conditio ex parte peccatoris requiritur.

Resolutio probabilior.

15 Dico tertio. Mediate & remote potest peccator per bonos actus morales ex fide, & auxilio gratiæ factos, ut per eleemosynam, orationem, & per alias dispositiones remotas mereri de congruo primam gratiam, & remissionem peccatorum. Probatur primo auctoritate Scripturæ, & Patrum, nam communiter dicunt hæc opera valere apud Deum ad hujusmodi effectum, ut dicit Scriptura, per eleemosynam redimi peccata, & qui misericordiam facit, esse misericordiam consequuturum, juxta verbum Christi: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Propter quod dixit Aug. Epist. 89. qu. 4. in princ. quod si superbus dives, qui induebatur purpura, & bysso, pauperis ulcerosi misertus fuisset, mereretur & ipse misericordiam. Et videri etiam potest Ambr. serm. 35. qui est in feriam 4. post Dom. 1. Quadrag. Præterea exemplum orationis habemus in publicano, qui Luc. 18. per humilem orationem descendit justificatus, & Matth. 8. Rex ille in parabola dixit: *Serve nequam omne debitum dimisi tibi, quia rogasti me.* Ac denique Paulus ad Hebr. 13. efficaciam horum operum explicat per modum meriti, dicens: *Beneficentiæ, & communicationis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*, & Augustinus 15. de Civit. cap. 5. vertit. *Placatur Deus.* Unde Patres hoc titulo maxime solent hæc opera commendare, ut refert Vega dicta qu. 7. de Justificat. & libr. 8. in Trident. c. 6. & Bellarmin. in citatis locis. Præcipue vero Augustinus sæpe docet, per fidem mereri hominem justificationem. Et quamvis negari non possit, quin sæpe loquatur de fide viva, & consequenter de merito de condigno, aut vitæ æternæ, aut secundæ justificationis, ut videre licet lib. 10. de Trinit. cap. 1. & lib. 1. de Peccator. merit. & remiss. cap. 6. & aliis similibus, nihilominus negari non potest, quin sæpe loquatur de fide, quæ initiat justificationem, & meretur progressum in illa, vel per se ipsam, vel per alia opera, quæ excitat, ut paulatim usque ad remissionem peccatorum perveniatur. Sic dixit epistola 105. *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides illam impetrat, neque enim nullum est meritum fidei*, & epist. 106. *Si quis dixerit, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus.* Et cum sibi obiiceret: *Si ex fide quomodo gratis? nam quod gratis fides meretur, cur non potius redditur, quam donatur?* Respondet: *Cum fides meretur justificationem, non gratiam aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur, & perfici.* Ubi non loquitur de gratia habituali, sed de auxiliante ad credendum, ut ex contextu constat, & consequenter non loquitur de augmento intensivo habitus gratiæ, sed de extensivo per varios actus, & auxilia gratiæ. Quando enim post unum auxilium ad unum actum gratiæ magis remotum a formali justificatione Deus dat aliud auxilium ad actum minus remotum, & postea dat tertium ad alium propinquiorem, & sic de cæteris, rectissime dicitur gratia justificationis augeri, ut tandem mereatur, & perfici. Et hic est sine dubio sensus Augustini, ut facile legenti, & consideranti patebit. Et de eodem merito remissionis peccatorum loquitur in Præfat. ad Psalm. 31. & tractat. 44. in Joann. ubi evidenter supponit, publicanum fuisse peccatorem, quando oravit: *Deus propitius esto, &c.* Nam illius exemplo redarguit dictum cæci, *Deus peccatores non exaudit.* Non est ergo dubium, quin Augustinus his locis loquatur de merito hominis fidelis nondum justificati. Et ipsa vox meriti remissionis peccatorum id convincit, nam homo jam justificatus non potest remissionem peccatorum mereri. Nisi quis velit de peccatis venialibus, ac de reatu pœnæ temporalis id interpretari, quod evidenter est alie-

Assertio 5 in ordine.

alienum a mente Augustini: nihil enim illud contra Semipelagianos ei deserviebat, & aperte loquitur de justificatione, quæ ad Dei amicitiam, & remissionem peccati, quæ illi obstabat, terminatur.

1. modus eludendi citatos Patres refellitur a Vazq.

16 Nihilominus tamen auctores contrariæ sententiæ præsertim Soto, variis modis conati sunt hæc Augustini testimonia eludere, quos refert, & copiose refellit Vazq. dicta disputatione 218. capite 3. Unus modus est, quod Augustinus loquatur de fide formata, quem satis refutavimus. Alter est, quod loquatur improprie, & vulgari modo de merito, quem etiam in præcedenti assertione circa Patrum testimonia impugnavimus, estque eadem, vel major ratio de testimoniis Augustini, tum quia in locis ibi allegatis loquitur sicut alii Patres de pœnitentia, quæ proxime ad gratiam disponit: tum etiam quia in locis proxime citatis præcipue agit contra Pelagianos, & reliquias eorum, qui aliquem modum veri meriti repugnantem gratitudini veræ gratiæ, actibus fidei, & similibus mere humanis, & a solo libero arbitrio profectis tribuebant. Hoc autem meritum non negat fidei Augustinus, sed quia fides vera non est opus humanum, sed gratiæ, negat tale meritum repugnare gratiæ, ut videre licet libr. de Prædestinat. Sanctorum, c. 2. & in aliis locis allegatis: loquitur ergo de proprio merito, quamvis imperfecto.

Alter etiam modus reiicitur.

17 Unde etiam facile refellitur alter modus, quem Soto excogitavit, & multum commendat, scilicet, Augustinum tribuere fidei meritum, quia ipsa ostendit viam merendi, quod suadere conatur tum ex eodem August. de Spirit. & liter. c. 13. tum etiam quia Augustinus non agnovit verum, ac formale meritum, nisi de condigno. Verumtamen sciendum est, Augustinum ita quidem loqui de fide, ut non illi soli formaliter meritum tribuat, sed etiam aliis actibus, qui ab illa procedunt, & e converso ita his actibus suum meritum tribuere, ut proprium etiam meritum fidei doceat. Est ergo illius sententia, fidem esse actum formaliter meritorium, & esse radicem meriti aliorum actuum. Primum horum aperte constat ex locis citatis, & præsertim dicto libr. de Prædestinat. Sanctor. c. 2. in illis verbis: *Quis autem dicat, eum, qui jam cœpit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?* Ubi loquitur aperte de formali merito, tum quia alias posset quis habere radicem merendi, & nondum mereri, quia radix illa non ex necessitate naturæ profert alios fructus, sed dependenter a voluntate libera; tum etiam quia Semipel. hoc modo tribuebant meritum fidei, cui alia bona retribuerentur, & hoc ipsum contra eos assumit August. ut eos redarguat, & inde concludat, etiam initium fidei esse donum Dei, ut patet, cum subjungit: *Unde fit, ut jam merenti cætera dicantur addi retributione divina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari,* utique si initium fidei non est donum Dei, & ideo subjungit: *Quisquis igitur vult hanc damnabilem ex omni parte vitare sententiam, veraciter intelligat dictum, quod Apostolus ait: Vobis donatum est pro Christo, ut non solum in eum credatis, &c.* ad Philip. 2. Altera vero pars, quod fides etiam fit radix totius meriti, ab ipso Soto conceditur, & ejusdem rationis est cum illa, quam Concilium Trident. session. 6. c. 8. tradit, fidem esse radicem justificationis. Hoc autem modo non dicitur fides mereri solum, quia ostendit viam merendi, neque hoc unquam dixit August. qui ubique hoc potius tribuit legi, quam fidei, ut ex eodem cap. 13. de Spirit. & liter. constat. Fidem autem dicit in hoc excedere legem, quia credendo impetrat, quod lex minando imperat: impetrare autem non est tantum ostendere, sed est spiritum bene operandi aliquo modo mereri, & obtinere, ut in aliis locis citatis idem August. dixit. Igitur ex illo loco potius improbatur responsio Soti, quam probetur: quin potius verus sensus August. in aliis locis ex illo confirmatur. Quod vero August. non solum meritum de condigno, sed etiam minus perfectum agnoverit, satis est a nobis in superioribus ostensum, & ex locis proxime tractatis est manifestum.

Alia quorundam evasio.

18 Alii nihilominus respondent, August. virtute retractasse istam sententiam, quod *fides impetrat, seu meretur justificationem.* 1. Retract. capit. 23. ubi retractat, quod prius dixerat, initium fidei esse ex nobis: & putant esse sententiam Div. Thomæ dicta qu. 114. art. 5. ad primum. Sed hoc neque in re ipsa, neque in verbis Augustini habet fundamentum, neque etiam mentem Div. Thomæ esse existimo. Ad quod explicandum breviter scire oportet, propositionem illam: *Fides meretur justificationem,* duos posse habere sensus, unus est, quod fides mereatur totam justificationem gratiæ ab initio ejus usque ad terminum, & hic sensus est falsus, & hæreticus. Et in hoc sensu verum est, illam propositionem esse contentam in alia, *initium fidei est ex nobis,* quia cum in fide inveniatur aliquod meritum, ex nobis esset meritum totius justificationis, & initium, ac fundamentum ejus, ut argumentatur Augustinus in dicto capite 2. de Prædestinat. Sanctorum. Nunquam autem Augustinus propositionem illam in illo sensu formaliter docuit, tamen in virtute id asseruit, cum dixit, initium fidei esse ex nobis, & ideo in eodem tantum sensu vere dici potest illa prior propositio retractata virtute ab Augustino, cum posteriorem retractavit. Et profecto in hoc sensu loquutus est Div. Thomas. Nam ut supra dixi, in corpore illius articuli præcipue agit de prima gratia auxiliante, ac proinde de merito totius justificationis ab ejus initio loquitur, cum absolute negat primam justificationem cadere sub meritum. In eodem ergo sensu dicit in solut. ad 1. alteram propositionem, *fides justificationem meretur,* virtute contineri, & damnari in alia, *initium fidei est ex nobis: Nam si initium fidei* (ait Divus Thomas) *est in nobis a Deo, tam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, & ita non potest esse meritorius primæ gratiæ.* Ubi evidens est, loqui Divum Thomam de prima gratia auxiliante, nam hæc est, quæ necessario præcedit fidem, & inchoat illam, ut per se est manifestum. Alius sensus illius propositionis, *fides meretur justificationem,* est, ut intelligatur de fide supernaturali, seu infusa per gratiam auxiliantem, & de justificatione non tota, ut includit intrinsece initium suum, sed quatenus ab illo progreditur, & in eo fundatur, seu crescit. Et hoc sensu est propositio vera, & Catholica, ac tradita ab Augustino in citatis locis. Et nullo modo est retractata in altera: *initium fidei est ex nobis,* quia nullam connexionem cum illa habet, imo ejus contradictoriam supponit, vel etiam infert, supposito alio principio Catholico, quod nulla vera gratia potest esse ex merito non fundato in priori gratia, ut ex eodem Augustino ostendimus.

Præcluditur.

Ratione quoque probatur assertio tribus distincta partibus. 1. pars ostenditur.

19 Ut ratione ostendamus eandem assertionem, distingui possunt in ea tres partes, una est, quod isti actus dispositionum remotarum ad remissionem peccati sint capaces alicujus meriti de congruo: secunda est, qod aliquo modo possint esse meritorii remissionis peccatorum: tertia est, quod non immediate, sed mediate tantum illam mereantur. Prima pars eadem ratione probanda est, qua in superioribus usi sumus, quia isti actus boni sunt, & ex gratia libere procedunt: ergo ex parte sua apti sunt ad supernaturale meritum; ergo licet in peccatore propter statum personæ, perfectum gradum meriti de condigno attingere non possint, saltem aliquid de congruo mereri poterunt, cum status peccatoris huic merito non repugnet, ut etiam ostensum est. Ratio secundæ partis est, quia hi actus veluti ex natura sua eo ipso, quod ad Deum ordinantur, aliquo modo disponunt ad unionem cum illo, & ita paulatim præparant ad remissionem peccatorum obtinendam; ergo possunt illam aliquo modo de congruo mereri. Præsertim quando ab ipso peccatore ad hunc finem referuntur: nam cum secundum illum statum faciat, quod in se est, per auxilium gratiæ, quod tunc habet, ut justificetur, & opera, quæ facit, sint aliquo modo proportionata huic fini, congratuitas sufficiens est in hujusmodi operibus respectu talis termini. Denique peccator potest a Deo petere remissionem peccatorum cum circumstantiis ad recte orandum requisitis etiam eo tempore, quo nondum sufficienter se ad gratiam disponit: ergo poterit idem

Ostenditur secunda.

idem mereri de congruo, nam licet impetratio, & meritum inter se distinguantur, pro statu viæ conjuncta sunt, si homo, quod in se est, faciat, tam ad merendum eo modo, quo potest, quam ad orandum, sicut debet. Potest autem peccator, quando remissionem peccatorum petit, aliquid aliud ex parte sua adjungere cum divino auxilio, ut exaudiatur, ut v. gr. cum magna humilitate, & propriæ indignitatis recognitione veniam petere, nam hæc humilitas plurimum valet apud Deum. Item si cum petitione adjungat remissionem propriarum injuriarum, juxta verbum Christi: *Dimittite, & dimittemini* Luc. 6. & Matth. 6. & sic de aliis: ergo in hoc modo orandi, & impetrandi aliquod meritum de congruo intervenit.

Tertia ostenditur.

20 Ratio tertiæ partis est, quia supra diximus, nullum actum, qui sit tantum remota dispositio ad gratiam, posse esse immediate meritorium ipsius gratiæ; ergo nec remissionis peccatorum, quæ per gratiam fit: ergo ad summum potest peccato mediate, ac remote mereri justificationem per istos actus. Dices, non posse hoc consistere cum ratione proxime facta in præcedenti puncto. Quia peccator immediate petit remissionem peccatorum, & ad illam ordinat cætera, quæ facit, ut exaudiatur; & ita illam impetrat immediate; ergo etiam immediate illam meretur. Respondetur, potius hinc confirmari rationem factam, nam peccator, qui nondum contritus petit remissionem peccatorum, si debite oret, non petit, ut secundum præsentem statum sibi statim remittantur peccata, & gratia infundatur: temeraria enim esset talis oratio. Petit ergo auxilium, quo se ad justificationem obtinendam disponat. Unde quamvis in intentionis ordine, ut sic dicam, prius intendat justitiam, & remissionem peccati impetrare: nihilominus in executione necesse est, ut incipiat, impetrando auxilium, & executionem, & mediante illa pervenit ad justificationem. Idem ergo dicimus in merito de congruo quod executionem respicit, & ideo quando est fundatum in actu imperfecto, & dispositione remota, non potest habere immediatam habitudinem ad justificationem ipsam, sed ad illud medium illi propinquius, ut magis in puncto sequenti explicabitur.

Assertio 6 in ordine.

21 Ad hujus ergo meriti, & præmii majorem declarationem dico quarto. Peccator per unum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis remotum ab ultima dispositione ad gratiam meretur de congruo, ac immediate novum aliquod auxilium, quo alium actum perfectiorem, vel propinquiorem justificationi efficiat: vel etiam meretur de congruo auxilium ad vitandum aliquod peccatum, vel peccandi occasionem, quæ perfectam conversionem maxime impedire solet. Hæc assertio, sicut explicat præcedentem, ita ex illa a posteriori sequitur, quia juxta doctrinam Scripturæ, & Sanctorum peccator per bona opera ex gratia facta potest aliquo modo mereri justificationem, & remissionem peccati: sed hoc non potest fieri immediate, ut ostensum est; ergo fit merendo per actum procedentem a priori auxilio aliud auxilium ad ulteriorem actum, & sic procedendo, donec ad terminum justificationis perveniatur, ut verbi gratia, juxta progressum justificationis traditum in Concilio Tridentino sessione 5. c. 6. prima voluntas credendi ex nullo merito esse potest, tamen illa posita, per fidem meretur homo, ut vel ad timorem gehennæ, vel ad desiderium suæ salutis excitetur, quod si cooperando huic auxilio, supernaturaliter incipiat salutem desiderare, vel perditionem timere, per hoc meretur ulterius promoveri ad fiduciam in Deum, vel ad aliquam ejus dilectionem, vel ad peccati detestationem saltem imperfectam, ut ita paulatim ab imperfecto ad perfectum progrediatur, quod homini est connaturale, cui gratia se accommodat, modo suavi illum ducendo. Et hanc doctrinam complexus est Augustinus paucis verbis supra citatis: *Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur & perfici*, ut supra illa explicuimus, nec ab ea est alienus D. Th. dicta q. 114. art. 1. nam in corpore generaliter dicit, quamvis prima gratia non cadat sub meritum, per primam posse mereri secundam, *quia si aliquis*, ait, *virtute gratiæ præcedentis mereatur aliud donum gratuitum, jam non meretur primam gratiam*.

Est pro illa August. nec dissentit D. Th.

Hanc autem doctrinam tradi ab ipso non solum de prima gratia sanctificante, sed etiam de auxiliante cum partitione accommoda, explicat in solut. ad 1. dicens: *Si supponamus sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo jam motus fidei consequitur primam gratiam*. Quod est verum de prima gratia auxiliante, non de sanctificante, ut per se patet, & ex solut. ad 3. ubi ait, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia, sicut a principio, quod de auxiliante tantum gratia verum est, ut in qu. 109. ipse docuerat. In eodem ergo sensu infert, quod *actus fidei non potest esse meritorius primæ gratiæ*, indicans proculdubio, posse esse meritorium secundi auxilii. Ratio denique clara est ex dictis, quia in uno actu istorum est sufficiens proportio cum auxilio ad ulteriorem actum, & inter eos est immediata habitudo, sub actu includendo auxilium necessarium ad illum; ergo hoc sufficit, ut auxilium ad unum actum detur intuitu alterius præcedentis, ergo ex merito de congruo, quia aliæ conditiones necessariæ hic non desunt & solum habituale peccatum non impedit, ut sæpe dictum est. Et hic habet locum argumentum ab impetratione, nam sine dubio potest unum auxilium immediate impetrari per orationem priori auxilio factam; ergo mereri de congruo, quia hæc duo in via conjuncta sunt modo jam dicto.

Accedit ratio.

Difficultas & conjectura pro ea.

22 Sed quæres, an possit hoc modo peccator mereri de congruo per dispositionem remotiorem auxilium ad propinquiorem non tantum sufficiens, sed etiam congruum, & efficax. Nam discursus factus etiam de efficaci videtur probare, tum quia etiam cum illo habet proportionem præcedens actus, tum etiam quia alias nunquam merebitur aliquis hoc modo justificationem, quia non potest perveniri ad illam, nisi per auxilia efficacia, tum præterea quia argumentum ab impetratione sumptum hic maxime locum habere videtur, quia potest homo auxilium efficax petere, & impetrare: cur ergo non etiam de congruo mereri? tum denique, quia alias parum utile esset hoc meritum, quia auxilium tantum sufficiens ex generali providentia gratiæ quasi necessaria consecutione datur ut in libro quarto visum est. Atque hæc quidem partem hanc probabilem facere videntur.

Deciditur.

23 Nihilominus tamen probabilius est, non posse peccatorem de congruo mereri auxilium efficax, seu vocationem congruam ad perfectam conversionem suam sive mediate, sive immediate. Quod probatur primo, quia justus non potest de condigno mereri auxilium efficax ad vitandum lapsum, ut supra visum est: ergo nec peccator potest mereri de congruo auxilium efficax, sive ad vitandum novum lapsum, sive ad resurgendum a lapsu: non est enim hoc beneficium minus, quam illud, sed fortasse excellentius, majusque auxilium postulat. Consequentia probatur, quia (ut supra dicebam) servata proportione non minus, imo fortasse magis potens est justus ad merendum de condigno, quam peccator ad merendum de congruo. Accedit, quod multi negant, posse justum mereri de congruo auxilium efficax non sine probabilitate. Unde res hæc etiam in justo dubia est; ergo peccatori videtur omnino negandum hoc meritum de congruo respectu auxilii efficacis. Ratio vero reddi potest, quia auxilium efficax, si quoad executionem, seu actualem efficaciam consideretur, pendet ex hominis libertate, & ideo ex hac parte non potest cadere sub meritum ejus. Si vero consideretur, quoad præparationem ex parte Dei, pendet ex libera Dei electione, & prædestinatione, ac præscientia, & ideo est extra omne meritum hominis præsertim peccatoris. Quia actus ejus de se non habet proportionem cum tali genere beneficii, neque etiam ex conditione personæ illam recipit, cum tanto beneficio indigna sit.

Satisfit conjecturis in n. 22

24 Neque conjecturæ in contrarium obstant. Nam in primis actus, in quo potest tale meritum fundari, non habet eandem proportionem respectu auxilii sufficientis, & efficacis, quia efficiens est quasi connaturaliter debitum juxta ordinem gratiæ, non autem efficax, & ideo cessat illa ratio, sicut etiam cessat in merito de condigno justorum. Deinde cum peccator dicitur mereri de congruo justificationem, semper

habet subintellectam conditionem, si ipse non desit gratiæ Dei, resistendo divinis auxiliis, quæ illi ex tali merito dantur, ut ad justificationem puniat. Et ideo si restiterit, non sequitur, non meruisse de congruo justificationem saltem remote, sed sequitur, culpa sua non obtinuisse, quod meruerat. Præterea satis dubia res est, an possit homo etiam justus infallibiliter impetrare auxilium efficax, de quo aliquid dicemus in capite sequenti, multo vero magis videtur hoc negandum in peccatore: quia cum in potestate ejus sit bene operari cum auxilio sufficiente, quod impetrare potest, non est, cur ex vi orationis auxilium efficax infallibiliter ei concedatur, quia nunquam potest talis oratio habere omnes conditiones ad infallibilem impetrationem necessarias. Quicquid vero sit de infallibilitate, certum videtur posse interdum peccatorem auxilium efficax impetrare: nam testimonia Scripturæ, & Patrum hoc multum significant. Inde tamen non licet colligere meritum de congruo ejusdem auxilii, quia licet impetratio in via conjuncta sit cum aliquo merito, non tamen semper sunt ejusdem rei, seu quasi objecti, sed potest homo mereri unum, & impetrare aliud, ut supra dixi. Et præsertim quia impetratio magis nititur in pura misericordia, & liberalitate Dei, quam meritum, sæpissime fit, ut plus impetret homo orando, quam mereatur, etiam de congruo. Hoc ergo modo fieri potest, ut impetret auxilium efficax, quamvis solum mereatur sufficiens. Et ideo non sequitur, quod ultimo loco inferebatur, parum utile esse hoc meritum. Tum quia etiam est utile mereri, quod alio titulo dandum esset, tum etiam quia licet auxilium sufficiens omnibus offeratur, non tamen omnibus actu datur sine aliqua præparatione per prius auxilium, tum præterea quia inter auxilia sufficientia est latitudo, & ita per meritum poterit copiosius obtineri, & fortasse interdum dabit Deus etiam efficax, addendo congruitatem auxilii ultra omne meritum, præsertim oratione, & impetratione interveniente, ut declaravi.

Potest homo peccator auxilium efficax impetrare non mereri.

25 Atque ex his infero primo, hominem ante formalem justificationem posse mereri de congruo quæcunque auxilia gratiæ actualis sufficientia, non tamen efficacia, ex sufficientibus primum excipiendo, quod cum sit principium omnis meriti, sub nullum cadere potest, ut recte dixit D. Th. dicto art. 5. & in l. 3. late dictum est. Et hinc etiam fit, ut non possit de congruo mereri prædestinationem suam, tum quia in illa includitur primum auxilium; tum etiam, quia tale auxilium, & multa sequentia in prædestinato oportet, ut efficacia sint; tum denique quia prædestinatio est quasi extrinseca, & prior radix talium auxiliorum, & ideo fundari non potest in merito, quod ab illis procedit. De habitualibus autem donis gratiæ jam diximus, non posse cadere sub hoc meritum peccatoris, nisi mediante alio auxilio actuali. Quod est clarum ex dictis in omnibus habitibus, qui gratiam sanctificantem consequuntur. De habitu autem fidei, & spei probabile est, peccatorem per primum actum fidei mereri de congruo, & immediate infusionem sui habitus, & cum proportione de spe. Hoc tamen non est contra dicta, si formaliter intelligantur, quia actus fidei est ultima, seu proxima dispositio ad habitum fidei, & actus spei ad suum habitum, ut in l. 8. declaratum est.

Corollaria quædam colliguntur.

26 Ultimo intelligitur ex dictis quomodo possit peccator mereri de congruo temporalia bona. Nam, ut notavit D. Th. dicta q. 114. art. 10. hæc bona dupliciter spectari possunt. Primo absolute, & secundum se, prout huic temporali vitæ deserviunt. Secundo prout conferre possunt, vel etiam esse necessaria ad vitandum peccatum, vel salutem consequendam. Hoc posteriori modo, ut supra notavi, computari possunt hæc subsidia temporalia inter auxilia gratiæ, unde eo modo, quo peccator potest mereri de congruo cætera gratiæ auxilia, poterit a fortiori mereri hæc temporalia subsidia, quæ licet in se temporalia sint, sub eo respectu sunt spiritualia, & quodammodo supernaturalia. Ac proinde ad tale meritum necessarium erit, ut actus ex fide, & auxilio gratiæ procedat, & ita facile erit invenire in hujusmodi actu cæteras conditiones necessarias ad merendum de congruo talia dona sub tali respectu. At vero si talia bona priori modo, seu secundum se spectentur, facilius videri potest, posse peccatorem illa mereri de congruo quia inferiora sunt, imo non sunt bona simpliciter, sed secundum quid. Et consequenter ad tale meritum non erit necessarius actus supernaturalis, sed naturalis sufficiet, dummodo bonus sit, quia talis actus habet sufficientem proportionem cum talibus donis sic spectatis. Et ita hanc partem sequuntur aliqui moderni 1. 2. q. 114. art. 10. ita intelligentes D. Th. ibi, præsertim Medina ibi & Valent. disput. 8. q. 6. punct. 4. § 6. in fine.

Postremum corollarium de merito bonorum temporalium.

27 Nihilominus alii negant, posse peccatorem mereri proprio merito de congruo. Et in hunc sensum exponi potest D. Th. Nam cum ibi distinguit meritum simpliciter, & secundum quid, sub merito simpliciter videtur comprehendere omne meritum proprium, sive sit de congruo, sive de condigno, per meritum autem secundum quid intelligere videtur meritum metaphoricum, seu similitudinarium, quod attenditur magis secundum motionem, & intentionem Dei, quam secundum proprium meritum peccatoris. Quem sensum plane indicat D. Th. in solut. ad 2. concedens hoc meritum etiam operibus ex genere bonis peccaminose factis, quod supra diximus, non posse intelligi de vero merito etiam de congruo, sed solum per quandam externam speciem, seu similitudinem, quia Deus ob alias rationes suæ providentiæ remunerare vult in illis operibus laborem aliquem, vel utilitatem ad finem a se intentum, ac si bene facta essent. Quod autem bona opera moralia peccatoris, etiam si ex omnibus circumstantiis honeste fiant, non habeant rationem meriti apud Deum magis propriam, solum probant dicti Auctor. quia peccator est inimicus, & inimicus nullius remunerationis est capax. Quæ ratio sæpe rejecta est, quia licet inimicus Dei non sit apud ipsum capax remunerationis ex debito justitiæ, est capax remunerationis ex aliqua operis congruitate.

Alii negant.

28 Unde dicendum censeo, si opus morale sit omni ex parte bonum, de se esse meritorium de congruo apud Deum juxta doctrinam D. Th. 1. 2. q. 21. art. 4. Tale vero meritum sicut non extenditur ultra naturale, seu temporale præmium ita de se non indiget gratia, vel auxiliante, vel sanctificante personam. Unde sine dubio esse posset in homine in puris naturalibus. Non est ergo inconveniens, aliquod tale meritum in peccatore admittere. Fateor tamen minus perfectum in illo esse, quam esset in homine in puris naturalibus, quia in illo statu dispositio personæ non impediret, nec minueret congruentiam operis, quia tunc carentia gratiæ non esset mala, quia non esset privatio, sed negatio altioris perfectionis, & aliunde bonitas naturæ esset proportionata tali merito. Nunc autem status peccatoris multum diminuit congruentiam hujus meriti propter personæ indignitatem. Et ideo fortasse tale meritum in puris naturalibus ad plura naturalia præmia extenderetur, quam nunc in homine peccatore, nimirum ad beatitudinem naturalem vel ad recipiendum aliquod auxilium naturalis ordinis ad bene moraliter operandum, quæ in suo ordine sunt simpliciter bona, & nunc non dantur regulariter, nisi ut conjuncta donis gratiæ, & ideo verisimilius est, peccatorem nunc illa non mereri de congruo per hujusmodi opera, nihilominus tamen respectu bonorum temporalium semper est in talibus operibus aliqua proportio, ratione cujus peccator dici possit illa de congruo mereri proprie, licet valde imperfecte, & secundum quid. D. Th. autem, ut notavit Cajetanus in illo articulo, meritum simpliciter vocavit meritum supernaturale fundatum in gratia sive auxiliante, (ut ego interpretor) sive sanctificante, & ita sub merito secundum quid comprehendit omne meritum fundatum in omni opere naturali, quod in suo ordine est verum meritum, quando opus est simpliciter bonum, de quo loqui videtur D. Th. in corpore articuli, licet in solut. ad 2. meritum omnino in proprium, & similitudinarium illud extendat.

Authoris judicium.

CAPUT XXXVIII.

Quid poſſit juſtus ſibi, vel aliis de congruo mereri?

1. Suppoſitio.

1 SUppono, quæſtionem hanc non poſſe habere locum in prima gratia, quia cum de homine juſto moveatur, ſupponit in illo gratiam, ſaltem primam, non ſolum auxiliantem, ſed etiam ſanctificantem, quæ eſt fundamentum meriti de condigno, ideoque conſequenter ſupponimus, non cadere ſub tale meritum ut ſupra etiam dictum eſt, ex illo principio, quod principium meriti non cadit ſub meritum. Occurrebat tamen quæſtio, utrum per opera ſubſequentia gratiam, poſſet juſtus illam mereri. Verumtamen ex natura rei, & ſecundum legem ordinatam certum eſt, non poſſe, de potentia vero abſoluta res eſt controverſa. Sed ab illa nunc abſtineo, quia illius fundamenta ſufficienter tractavi in 3. part. diſp. 10. ſect. 3. & 4. Deinde ſuppono, non habere locum hanc quæſtionem in augmento gratiæ, neque in aliis donis, quæ poteſt homo juſtus de condigno mereri. Quia non poteſt idem opus eſſe ſimul meritorium de condigno, & de congruo ejuſdem præmii, quia repugnat ſimul eſſe meritum perfectum, & imperfectum reſpectu ejuſdem, ergo quotieſcunque juſtus meretur de condigno augmentum gratiæ, vel aliquod hujuſmodi, non poteſt ſimul, & eodem opere idem de congruo mereri. Dices, poſſe, ſaltem ſi habeat ſimul plures actus, per unum de condigno, & per alium de congruo idem augmentum gratiæ mereri. Reſpondeo, hoc etiam repugnare, quia ſi uterque actus ſit aptus ad meritum, uterque erit in homine juſto meritorius de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, ut ex ſuperius dictis conſtat. Quod maxime verum eſt de augmento gratiæ, quod immediate cadit ſub tale meritum. An vero mediate poſſit meritum talis operis extendi de congruo ad aliud augmentum poſtea futurum, infra declarabo. Solum ergo relinquitur quæſtio de aliis beneficiis gratiæ, quæ ſupra diximus, non poſſe juſtum ſibi de congruo mereri.

2. Suppoſitio.

1. Dubiũ circa reparationem juſti.

2 Eſtque primum, ac præcipuum dubium de reparatione poſt lapſum, an juſtus poſſit illam ſibi mereri de congruo, & eſt ſermo formalis (ut ſic dicam) de juſto, quamdiu juſtus eſt, & de operibus vivis, quæ facit, dum juſtus eſt. Nam poſt lapſum jam non operatur juſtus, nec facit opera viva, & de illis jam diximus, quantum valere poſſunt ad reparationis meritum. Prima ergo ſententia dicit non minus repugnare juſtum mereri de congruo reparationem, quam de condigno. Ita Div. Thomas dicta quæſt. 134. art. 7. quam ibi ſequuntur Conrad. Cajetan. Medina, & fere moderni omnes, & Albertus Magnus in 2. diſt. 28. artic. 2. ubi plures ex Scholaſticis idem ſentiunt. Et idem indicat Alenſis 3. parte, quæſtione mihi 61. alias 69. membro 5. art. 2. §. 2. ubi abſolute negat meritum, quamvis non diſtinguat in ſpecie condignum, & congruum, ſicut fecit Divus Thomas. Fundamentum hujus ſententiæ eſt, quia omnia merita præcedentia, non ſolum de condigno, ſed etiam de congruo mortificantur per peccatum conſequens, ergo non minus repugnat, mereri de congruo ſeparationem poſt lapſum, quam de condigno. Probatur conſequentia, quia in merito de condigno repugnantia oritur ex eo, quod per peccatum ſubſequens mortificatur, ergo ſi in merito de congruo etiam mortificatur, eadem eſt repugnantia. Ratio autem repugnantiæ eſt, quia meritum mortificari, nihil aliud eſt, quam impediri, ne ſuum effectum habere poſſit, donec auferatur peccatum, & ideo ipſa ablatio peccati non poteſt eſſe effectus meriti mortificati. Primum autem antecedens probatur primo ex illo Ezechiel. 18. *Si averterit ſe juſtus a juſtitia ſua, &c. Omnes juſtitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur.* Et cap. 36. *Si dixero juſto, quod vita vivat, & confiſus in juſtitia ſua fecerit iniquitatem, omnes juſtitiæ ejus oblivioni tradentur:* nullum ergo co[illegible]tum, ſeu non mortificatum manet. Secundo ratione, quia juſtus peccando, & fit indignus omni bono, & virtute retractat omnem priorem bonam voluntatem; ergo mortificat omne ſuum meritum, id eſt, obicem ponit, ne ratione illius aliquid per modum retributionis poſſit accipere.

2. Opinio.

3 Nihilominus contrariam ſententiam defendunt ex Modernis Vega quæſtione ſexta de Juſtification. ad 6. & Bellarminus libr. 5. de Juſtificat. cap. 2. & favet Div. Thomas in capit. 6. ad Hebr. lection. 3. circa illa verba: *Non enim injuſtus Deus*, quibus opponit verba citata Ezechielis, & reſpondet diſtinguendo meritum condignum, & congruum: dicitur, Deum ratione ſubſequentis peccati oblivisci præcedentium bonorum operum quoad meritum de condigno, non vero quoad meritum de congruo. Eandem ſententiam tenet Bonaventura in 2. diſtinct. 28. dubio ſecundo literali in fine, & Gabriel in primo diſtinction. 27. quæſtion. unic. art. 3. dub. 3. & Scotus in quarto diſt. 2. quæſt. 1. artic. 2. in fine. Suaderique ſolet hæc ſententia ex verbis illis in Pſalm. 70. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*: interpretantur enim illam eſſe orationem juſti petentis auxilium ad reſurgendum, ſi forte ceciderit. Adduntque Alenſ. & Divus Thomas teſtimonium Auguſtini dicentis, nihil juſtius, a Deo peti, quam quod homo poſt lapſum reparetur. Quod autem juſte petit homo in gratia exiſtens, poterit etiam de congruo mereri. Tota autem hæc probatio parum efficax eſt. Nam locus Pſalmi ad literam non intelligitur de lapſu in peccatum, ſed de quacumque magna tribulatione ad quam vincendam virtus humana deficit, & ideo David petebat in tali neceſſitate a Deo non derelinqui ſine ſpeciali protectione, & auxilio. Locum autem Auguſtini apud eum hactenus invenire non potui, & exponendo Pſalmum potius locum illum interpretatur de petitione auxilii prævenientis, ne quis in tribulatione deficiat, & non tantum intelligit hæc verba de defectu culpæ, ſed de defectu virium ad ſuſtinendam quancumque tribulationem, unde etiam ad Chriſtum verba illa accommodat. An vero oratio illa impetratoria ſit, eandem difficultatem habet, quæ eſt de merito de congruo, & ideo non poteſt tale meritum inde recte probari, ſed aliud utriuſque rei fundamentum quærendum eſt.

Suadetur a quibuſdam.

Minus tamen efficaciter.

Ratio ſolidior.

4 Proprium ergo fundamentum hujus ſententiæ eſſe debet, quod licet per ſubſequens peccatum mortificentur bona opera quoad meritum de condigno, non eſt neceſſe, ut quoad meritum de congruo etiam mortificentur. Probatur primo, quia peccatum mortale reddit hominem incapacem actionis juſtitiæ apud Deum, ſeu ut Deus ſit illi debitor ex propria juſtitia, non tamen reddit illum incapacem omnis alterius tituli, ſeu congruitatis fundatæ in operibus ejus, ut eorum intuitu aliquid a Deo obtineat, quod ſufficit ad meritum de congruo; ergo non eſt par utriuſque ratio. Secundo declaratur amplius illa differentia, nam homo in peccato exiſtens poteſt mereri de congruo apud Deum, etiam auxilia, quibus eadem remiſſionem peccatorum conſequi valeat, ergo eandem ratione opera viva prius facta poſſunt poſt lapſum hominis retinere rationem aliquam meriti de congruo ad ſimilia auxilia a Deo obtinenda. Reſponderi poteſt eſſe diſſimilem rationem, quia cum peccator meretur de congruo remiſſionem peccatorum, non ponit novum impedimentum ſuo merito, juſtus autem peccando novum impedimentum ponit.

Inſtatur.

5 Sed contra hoc inſtatur, quia non minus impedimentum eſſe videtur reſpectu meriti de congruo peccatum præexiſtens, quam peccatum superveniens. nam tota ratio impedimenti eſt, quod homo per peccatum ſit indignus omni bono apud Deum, & incapax juris apud eundem, aut debiti Dei ad ipſum, vel etiam, quod ipſum hominem facit reum amiſſionis bonorum omnium, præſertim ſpiritualium, ſed hæc omnia non minus præſtat peccatum præexiſtens quam ſuperveniens; ergo ſi hæc non obſtant, quominus præexiſtens non impediat acquiſitionem novi meriti de congruo, neque etiam impediet, quominus in præcedentibus bonis operibus aliqua ratio meriti de con-

gratiam supponit, postulare gratiam in orante, ut impetratoria sit, & consequenter postulare perseverantiam in gratia, ut infallibiliter impetratoria sit, quia ut oratio habeat perseverantiam debitam, perdurare debet cum illis circumstantiis moralibus, quas a principio habere etiam debuit, ut congrue fieret. Unde eo ipso, quod novum impedimentum ponitur effectui orationis, deficit perseverantia in orando, saltem debito modo. Quod etiam in exemplo allato de oratione peccatoris explicari potest, quia si oratio ejus per novum peccatum mortale interrumpatur, deficit perseverantia ad infallibiliter impetrandum, & ita etiam in illo requiritur perseverantia in conditione personæ, non quidem quoad statum gratiæ, sed quoad hoc saltem, ut non deterior fiat. Nam licet fortasse hoc non sufficiat, ut talis oratio nunquam impetret, ut supra tetigi, sufficere tamen videtur, ut etiam ex vi promissionis non infallibiliter impetret.

Respondetur secundo.

16 Secundo respondeo, concedendo ad infallibilem impetrationem ex promissione formaliter loquendo, esse necessariam perseverantiam in orando, & consequenter dico, si quis oret perseveranter petendo perseverantiam in gratia, infallibiliter eam esse impetraturum, non tamen illo primo modo, quem hactenus negavimus, sed alio secundo modo prius declarato. Atque ita dicimus secundo, justum perseverando debito modo in orationis instantia, & frequentia, posse successive infallibiliter obtinere perseverantiam usque ad mortem. Probatur, quia perseverantia in orando ad hanc impetrationem necessaria non est tantum duratio aliqua unius, vel alterius petitionis pro aliquo tempore, hoc enim nec definiri potest, nec cum fundamento affirmari. Neque esset prudens oratio, qua quis peteret sibi dari perseverantiam pro toto tempore futuræ vitæ, etiam sine nova diligentia procurandi eandem perseverantiam. Neque est, cur credamus, talem promissionem esse alicui orationi factam. Igitur perseverantia orationis in tali materia requisita est, ut non semel tantum, aut iterum fiat, sed ut toto tempore vitæ duret, & præsertim ut in occurrentibus occasionibus servandi mandata, aut vincendi tentationes cum debita fiducia reperatur. Sic enim fiet, ut procedendo ab uno actu ad alium bene operando, & convenienter orando, infallibiliter perseverantiam consequatur.

Secundū pronuntiatum. Probatur

Exponitur dictū pronuntiatum.

17 Hæc autem infallibilitas non convenit huic merito de congruo ratione sui (ut ita dicam) sed ratione impetrationis, quæ proprie soli orationi, seu petitioni, ut talis est, respondet. Ratio est, quia hæc infallibilitas solum fundatur in promissione divina, quæ non invenitur facta operibus justorum, quatenus meritoriis de congruo, sed tantum orationi. Quare ut fructus hujus meriti certior sit, adjungenda semper est petitio perseverantiæ. Et eadem ratione, non solum orandum est, ut non peccemus, sed ut in oratione perseveremus, quia neque oratio, neque perseverantia in illa potest sine gratia Dei fieri, neque sine congrua vocatione fiet. Et ita totum hoc meritum, & impetratio initium habere debet ab aliquo auxilio sine merito, vel impetratione collato, ut paulo antea dixi, & in dicto capite vigesimo sexto de Orat. & vita videtur explicare hoc meritum perseverantiæ Augustin. in locis ex lib. de Bono persever. allegatis.

Dub. 3. circa eandem 1. partem tituli quas gratias alias sibi mereatur justus. Quid de gratiis gratis datis.

18 Atque ex his expeditur tertium dubium, quod hic proponetur, an justi possint sibi mereri de congruo alia dona gratiæ? Quod intelligi potest, vel de donis gratiæ gratis datæ, vel gratum facientis. De prioribus nihil a Theologis traditum, vel ex Scriptura, aut Patribus habemus. Videtur autem dicendum, has gratias regulariter non dari ex aliquo merito accipientis, sed eas dividere Spiritum Sanctum, sicut vult, ut Paulus ait 1. ad Corinth. 12. propter quod quasi per antonomasiam gratiæ gratis datæ appellantur. Et ratio esse potest, quia cum solum dentur propter commune bonum Ecclesiæ, in earum collatione non ad meritum recipientis respicitur, sed ad consilium voluntatis divinæ hæc bona sic dispensantis. Hoc tamen non obstante, verisimile est sæpe conferre Deum justo aliquos actus, & effectus harum gratiarum propter meritum ejus, hoc enim ex historiis, & factis Sanctorum sufficienter colligi videtur. Tale autem meritum non est de condigno, quia neque ex natura rei actus gratiæ sanctificantis ordinantur ad hujusmodi præmia, neque de illis habent divinam promissionem, de qua nobis constet. Erit ergo meritum de congruo, quia congruum est, Deum per Sanctos suos mirabilia operari. Et ideo ordinarie Deus hujusmodi gratias excellentioribus sanctis confert in testimonium etiam virtutis ipsorum. Et credibile est quando hoc titulo illas tribuit, tali modo eas donare, ut ad sanctitatis, ac fidei, & humilitatis, ac gratitudinis illis prosint, sub qua ratione ad dona gratiæ sanctificantis pertinebunt.

Quid de gratia sanctificante tū habituali tum actuali.

19 De altero igitur membro gratiæ nimirum sanctificantis dicendum, cum habitualis, vel actualis esse possit, habitualem non cadere sub hoc merito justorum, ut in principio capitis dixi, actualem vero cadere. Hoc ultimum probatur ex dictis, quia justus mereri potest de congruo donum perseverantiæ, quod quidem in auxiliis gratiæ sanctificantis consistit; ergo, &c. Item supra dictum, posse peccatorem per bonum actum ex primo auxilio, mereri secundum, & sic deinceps; ergo multo magis potest justus mereri hæc auxilia ad eundem modum, ostensum est autem supra, non mereri illa de condigno; ergo superest, ut de congruo illa mereatur. Et simile argumentum sumi potest ab impetratione, quia melius potest justus hæc dona impetrare, quam peccator, & in his personis viatoribus, præsertim justis fit magnum argumentum ab impetratione ad meritum de congruo, ut sæpe dictum est. Unde infero, posse justum mereri de congruo non solum auxilia sufficientia, sed etiam efficacia, nam ad perseverandum in gratia, talia requiruntur. Neque obstat, quod ea non possit mereri de condigno, ut supra diximus, quia facilius est mereri de congruo, quia pauciores conditiones requirit. Dices, ergo saltem mediate poterit justus mereri etiam de congruo augmentum gratiæ, quod supra negavimus. Et sequela patet, quia merendo auxilium efficax, per illud consequenter merebitur augmentum gratiæ. Respondetur, augmentum illud vere non dari proprie, & per se, nisi propter meritum de condigno, non est tamen inconveniens, quod meritum de condigno manet aliquo modo ex merito de congruo, quod solum improprie, & per modum causæ per accidens meritum per augmenti dici potest.

Quartum dubium adhuc circa primam partem tituli

20 Quartum dubium esse potest, an justus possit sibi de congruo mereri temporalia bona. Sed hoc ex dictis solvitur: nam si illa bona considerentur ut utilia ad vitam æternam, possunt justi illa de congruo mereri, sicut alia gratiæ auxilia, ad quæ reducuntur, ut supra diximus. In quo potest obiter notari, ex his bonis non plura mereri eum, qui justior est, vel melius operatur, sed in ea quantitate, aut occasione illa mereri, qua sibi sunt utiliora futura. Et secundum hunc respectum observanda est proportio inter tale meritum cum tali præmio non secundum absolutam quantitatem talium bonorum. Unde fieri interdum poterit, ut justus potius mereatur de congruo paupertatem, quam divitias. Unde si talia bona absolute considerentur, non videntur proprie cadere sub hoc merito supernaturali etiam de congruo, quia non sunt simpliciter bona, imo in ordine gratiæ sunt veluti indifferentia, quia sæpe plus obsunt, quam prosint, & ideo nec absolute desideranda, nec petenda sunt, ac proinde apud Deum non computantur in præmium, sed quando expedit, quasi pro corollariis dantur, juxta illud Matth. 6. *Hæc omnia adjicientur vobis*, ut ibi Maldonat. bene notavit.

Cap. præced. num. 16.

Pro 2. tituli parte ponitur regula.

21 Ultimo ex dictis definitur facile altera pars hujus capitis, quid possit justus aliis de congruo mereri; est ergo regula posse justum alteri mereri de congruo, quod sibi potest, & aliquid amplius. Hoc ultimum declaratur, quia potest alteri mereri primam gratiam ut docet Divus Thomas dicta quæst. 114. artic. 6. & omnes Theologi, cum tamen sibi non possit illam mereri. Et ratio est, quia hoc meritum supponit

primam

primam gratiam in merente, non tamen in eo, cui meretur. Sed quæri potest, de qua prima gratia hoc intelligendum sit. Respondeo, in primis id certum esse de prima gratia auxiliante, etiam efficaci, ut communiter docent Theologi, & Patres de vocatione Pauli, quam Stephanus illi meruit. Et ratio est, quia illa gratia licet sit prima respectu recipientis, supponit gratiam, & sanctitatem in orante, & ideo in illo concurrunt omnia ad hujusmodi meritum necessaria. Idem sentit D. Thomas in illo articulo, nam absolute loquitur de prima gratia, quæ simpliciter dicta solet sanctificantem significare. Et ratio D. Thomæ est, nimirum, quia congruum est, ut Deus secundum amicitiæ proportionem impleat justum desiderium de salute alterius hominis justi, qui voluntatem ipsius Dei implet. Estque hæc sententia simpliciter vera. Adverto tamen cum Henrico. Quodlib. 1. quæst. 22. non posse justum mereri alteri primam gratiam habitualem immediate, & sine prævia dispositione sufficiente in adulto, vel sine sacramento in parvulo, quia hoc est contra ordinariam legem Dei, ac proinde quasi miraculosum in ordine gratiæ, quod autem hujusmodi est, non cadit sub ordinarium meritum. Dicitur ergo justus posse mereri alteri primam gratiam, quia potest illi mereri vel applicationem Sacramenti, vel vocationem congruam, etiam ad contritionem in adulto, cum quibus causis est per se, & infallibiliter conjuncta prima gratia.

23 Et hinc constat, posse justum mereri alteri reparationem post lapsum, quia non est difficilior remissio secundi peccati, quam primi, neque infusio primæ gratiæ, quæ secunda vice, quam quæ prius fuerat facta. Accedit, quod ex parte merentis eædem conditiones ad hoc meritum necessariæ ita concurrere possunt respectu reparationis post lapsum, sicut respectu remissionis primi peccati. Et alioqui lapsus alterius non mortificat meritum justi, sicut lapsus proprius, & ideo minor est difficultas in merendo alteri reparationem post lapsum, quam in merendo sibi ipsi, & ideo omnes auctores hoc meritum respectu alterius admittunt, quamvis respectu ipsiusmet merentis sint variæ opiniones, ut supra vidimus. Simili modo sequitur, posse justum mereri alteri perseverantiam in gratia eo saltem modo, quo potest illam mereri sibi. Quia potest justus mereri alteri vocationem efficacem ad primam dilectionem Dei super omnia, vel ad contritionem; ergo eadem ratione potest illi mereri de congruo secundam, & tertiam dilectionem, & auxilium efficax ad servanda semel & iterum præcepta. Existimo tamen, non extendi hoc meritum ad merendum alteri uno actu diuturnam perseverantiam, & quasi confirmationem in gratia, quia si justus non potest sibi hoc mereri, minus poterit alteri, quia ratio hujus meriti magis urget respectu ipsiusmet merentis, & alioqui inconveniens, seu incongruitas, quæ respectu sui in tali merito consideratur, eadem est respectu alterius. Satis ergo est, quod possit justus, repetitis meritis, & orationibus mereri alteri in singulis opportunitatibus auxilium efficax ad perseverandum. Et ad eundem modum sentiendum est de merito aliorum auxiliorum, vel etiam temporalium bonorum, quatenus ad salutem alterius utilia sunt futura. Prædestinationem autem non potest purus homo justus alteri mereri, quia eo ipso, quod tale meritum sit medium ad alterius prædestinationem exequendam, est effectus prædestinationis ejusdem, & ideo non potest esse causa ejusdem, ut latius in materia de Prædestinatione dictum est. Tandem poterat hic quæri, an possit justus viator mereri de congruo non solum alteri viatori, sed etiam beato saltem accidentalem gloriam vel intrinsecam, vel extrinsecam per honorem, & claritatem nominis apud alios. Sed hoc punctum tractavi de impetratione libr. 1. de Oration. cap. 14. & ibi dicta hic possunt cum proportione applicari, & ideo hæc de Merito dixisse sufficiat, atque hic finis esto universæ tractationis de Gratia, quam nobis etiam finalem Deus impertiat.

1. Corollarium ex dicta regula.

2. Corollarium.

Remissio dubii.

F I N I S.

INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ, QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

2. Corinth.

FINIS.

INDEX CONCILIORUM
QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

FINIS INDICIS CONCILIORUM.

INDEX RERUM
QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

4 Auge-

3 Cha-

4 Ne-

33 Effe-

Im-

Ma-

Passio.

6 Sa-

3 Virtus

FINIS.



